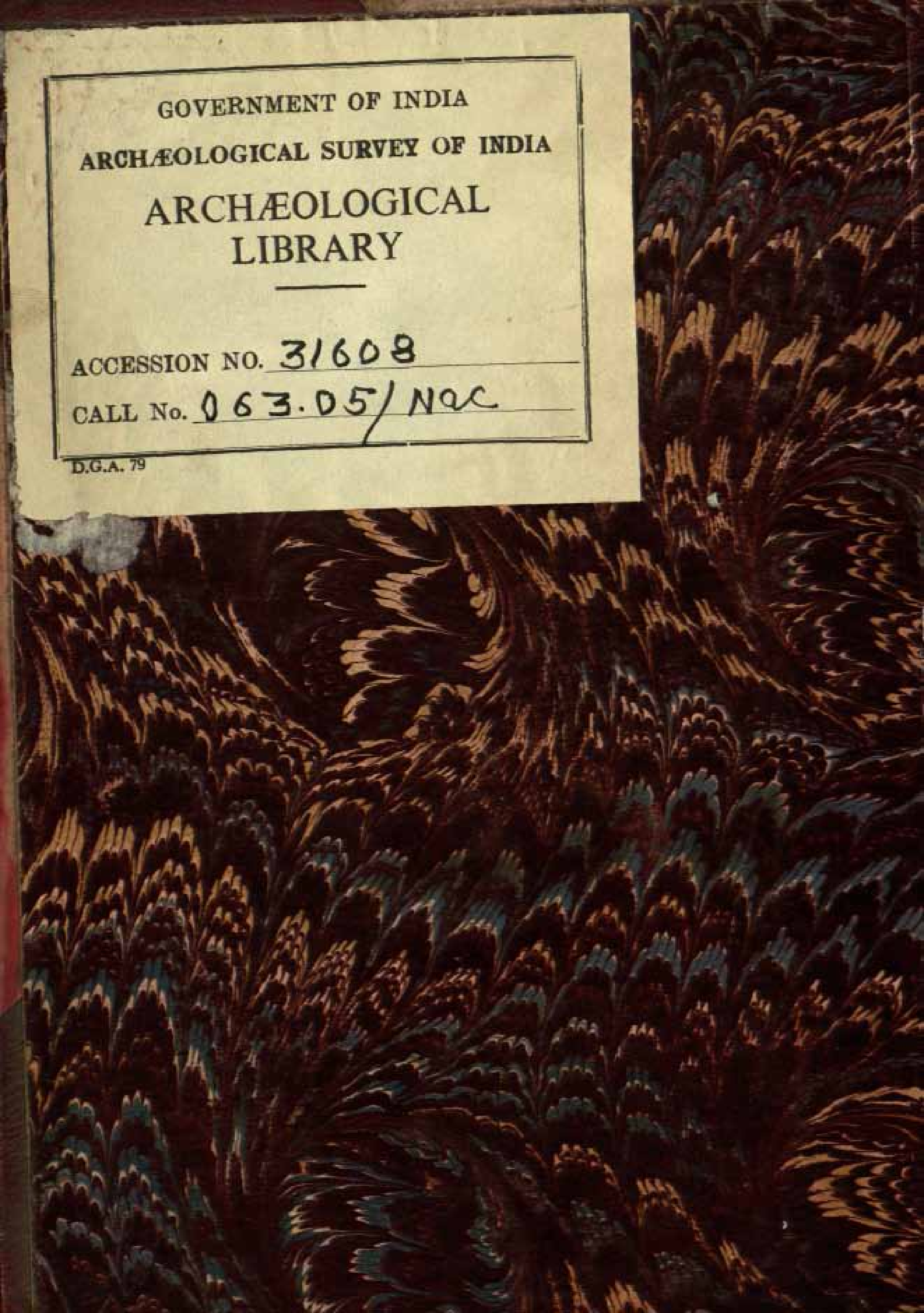




Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1916.



Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1916.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1916.

Vier persische Etymologien.

Von

F. C. Andreas.

Vorgelegt in der Sitzung vom 26. Februar 1916.

In knapper Form lege ich die von mir seit langem in meinen Vorlesungen gelehrte Etymologie von vier persischen Wörtern vor, indem ich die darauf bezüglichen ausführlichen Auseinandersetzungen für ein späteres Heft zurückstelle. Meine Wiedergabe der neupersischen Wörter in lateinischer Schrift ist für jeden wirklichen Kenner nicht nur ohne weiteres verständlich, sondern auch selbstverständlich.

1. ببربیان, *bäbribäyân* (volkstümliche Aussprache *bäbribäyūn*).

Dies ist die aus dem Schahname wohlbekannte Bezeichnung des Gewandes, das Rustäm über seinen Harnisch (*Joušän*) anzulegen pflegte, wenn er zum Kampfe auszog. Daneben findet sich die kürzere, nur aus dem ersten Teile des Wortes bestehende Form *bäbr*. Die Erklärung von *bäbribäyân* bietet gar keine Schwierigkeit. Es ist zusammengesetzt aus *bäbr*, dem persischen Worte für den Tiger (Felis tigris), und *bäyân*. In *bäyân* aber ist *yân* genau dasselbe wie in dem von Lagarde (Gesammelte Abhandlungen S. 39, 23 ff.) erklärten همیان, *hämyân* (volkst. Aussprache *hämyūn*) „Gürtel" [1]), das auf ein altpersisches *homyōhon(om)* (*hom* + *yōhonom* von der Wurzel *yōh*, indogerm. *yōs*, „anlegen, anziehen, umlegen, umtun") zurückgeht, während *bä* die neupersische

1) Daneben die kürzere Form میان, *miyân* (v. A. *miyūn*), die durch den Abfall der Anfangssilbe genau so entstanden ist wie die Verbalpartikel *mī* (älter *mē*) aus *hämē*. Mit *miyân* „Mitte" hat dieses *miyân* „Gürtel" natürlich nichts zu tun.

Präposition *bä* ist, die regelrecht das ältere *upo* fortsetzt. Die Verbindung von *upo* mit einem Verbum, das die Bedeutung von *yōh* hat, ist durchaus nicht auffällig [1]). *Bäyån* läßt sich also streng lautgesetzlich auf ein altpersisches *upoyōhon(om)* zurückführen, das „ein umzuhängendes, überzuwerfendes Gewand" bezeichnete. Die Bedeutung des Kompositums *bäbribäyån* ist dann „das Tigergewand", das wie ein Mantel über der Rüstung getragen wurde. Noch eins ist aber ins reine zu bringen. Wie ist es zu erklären, daß der Vokal der zweiten Silbe von *bäbribäyån*, obgleich nur als Käsr (ِ) bezeichnet, an allen Stellen, wo ich das Wort im Schahname aufgefunden habe [2]), lang gemessen wird. Das die Genitivverbindung anzeigende relative *i* kann allerdings sowohl kurz als lang sein, aber von diesem *i* kann doch hier unmöglich die Rede sein [3]). Meines Erachtens kann dieser lange in der Kompositionsfuge stehende Vokal nur das *ē* des mitteliranischen Kasus obliquus gewesen sein. Denn es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß seit mitteliranischer Zeit das Vorderglied der Komposita im weitesten Umfange anstatt in der Stammform im Kasus obliquus erscheint [4]). Im Neupersischen ist das *ē* des Kasus obliquus fast ausnahmslos verkürzt worden und dann oft geschwunden, doch gibt es noch vereinzelte Fälle, wo das *ē* durch ی bezeichnet, also als Länge gesprochen wurde, so z. B. شبیخون, *šäbēχūn* „nächtlicher Überfall" neben dem jüngeren شبخون *šäbχun*, کاریگر, *kårēgär*, neben کارگر *kår*ᵉ*gär* „einer, der etwas bewirkt, wirksam, Handwerker, Künstler" u. a. m. Hiernach scheint es mir kaum zweifelhaft, daß nicht nur *bäbrēbäyån* gesprochen worden, sondern auch dementsprechend ursprünglich nicht ببربیان, sondern ببریبیان geschrieben worden ist. Infolge von Nachlässigkeit oder auch vielleicht aus Abneigung, das Zeichen ﺑ dreimal hintereinander zu setzen, ist das erste ﻳ (ﻳ) weggelassen und der Vokal als bloßes Käsr (ِ) bezeichnet worden, obgleich er in Wirklichkeit eine Länge war und von dem Dichter des Schahname als solche verwendet wurde.

2. پَهْلَوان *pählävån* (volkstümliche Aussprache *pählәvān*).

Von diesem die Helden des Schahname bezeichnenden Wort ist, soweit ich weiß, die richtige Etymologie bisher nicht ver-

1) Vgl. B. Delbrück, Altindische Syntax S. 455: *úpa* in Verbindung mit: „*star* jemandem etwas überdecken, etwas bedecken, umkleiden mit; *vyā* umnehmen, umhängen (die heilige Schnur)".

2) Doch kann ich nicht dafür einstehen, keine Stelle übersehen zu haben.

3) Mohl scheint es allerdings nach seiner Umschreibung „Bebr-i-beyan" (s. seine Übersetzung III, S. 101 u. 105) für ein solches gehalten zu haben.

4) S. hierzu auch P. Horn, Neupersische Schriftsprache im Grundr. d. iran. Philologie I, 2, S. 100 f. (§ 49).

öffentlicht worden, obgleich sie auf der Hand liegt[1]). *Pählävân* geht auf ein altiranisches **pâϑropâno*, aus *pâϑro-* n. „Schutz“ + *pâno-* m. „schützend“, zurück, das die Bedeutung „Schützer, Wächter“ hatte. Aus **pâϑropâno* wurde im Mitteliranischen zunächst **pâhropân*, später **pähräβân* und schließlich im Neupersischen mit dem ganz gewöhnlichen Übergang von *r* in *l* zu *pählävân* (Volksausspr. *pählәvân*). Identisch damit ist das armenische պահապան *pahapan* „Wächter, Hüter“, aus **parhapan* = iran. **pâhropân*[2]). *Pâhropân-pählävân* ist aber eine nordiranische Form und gehörte als solche ursprünglich der Reichssprache der Arsakiden an. Die ihr entsprechende Form der säsänidischen Reichssprache, deren Heimat der Südwesten Irans, d. i. die Provinz Pärs (Färs) ist, ist پاسبان *pâsbân*; sie zeigt den für das Südwestiranische charakteristischen Lautwandel von uriranischem *ϑr* in *s* (ursprünglich *ss*). Wenn wir nun sehen, daß in dem nordiranischen *pählävân* ebenso wie in mehreren anderen Wörtern[3]) das ältere *-pân* durch *-vân* reflektiert wird, in dem südwestiranischen *pâsbân* aber durch *-bân*, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß die Formen mit *-vân* aus dem Norden, die mit *-bân* aber aus dem Südwesten stammen. — Neben *pählävân* findet sich in derselben Bedeutung das kürzere پهلو *pähläv*, das sich jetzt ohne weiteres auf ein älteres *pâϑropâ* zurückführen läßt.

Die hier vorgelegte Etymologie von *pählävân* und *pähläv* gibt uns erst, wie ich glaube, die richtige Vorstellung von dem Wesen der Pählävane: Sie sind die Schützer und Wächter des Königs und des Reiches. Der gewaltigste von ihnen, Rustäm, führt, wie sein Vater Zâl und sein Großvater Sâm, den Titel جهان پهلوان

1) P. Horn (Grundriß der neupersischen Etymologie S. 76, Nr. 343 u. Neupersische Schriftsprache im Grundriß d. iran. Phil. I, 2 S. 57 u. 94) hat den unglücklichen Gedanken gehabt, den vor ihm und nach ihm wohl auch noch andere gehabt haben, *pählävân* von *Pähläv* = altpers. *Parϑava-* „Parthien, Parther“ abzuleiten und die Endsilbe als das auf den alten Genitiv Pluralis zurückgehende Adjektivsuffix *ân* zu fassen. Danach wäre in der Quelle des Firdousî, dem unter den Säsäniden entstandenen *χuδâinâmä*, die ehrenvollste Bezeichnung für die Helden der Vorzeit „der Parther“ oder „der Parthische“ gewesen, was ich wenigstens nicht glaube.

2) Über armen. պահապան *pahapan* und die dazugehörigen persischen und armenischen Wörter genügt es einstweilen auf Hübschmann, Persische Studien, S. 204 f. und besonders auf die sorgfältigen Zusammenstellungen in seiner Armenischen Grammatik I, S. 217 u. 218 (Nr. 495—499) zu verweisen. Unbegreiflich ist, daß er sich die Gleichung *pa(r)hapan* = *pählävân* hat entgehen lassen.

3) Eine Liste neupersischer Wörter, in denen das altiranische *-pâno-* als *-vân* erscheint, gibt Horn in seiner Neupersischen Schriftsprache, Grundriß d. iran. Phil. I, 2, S. 188; sie läßt sich noch durch einige Beispiele vermehren.

ǧihân pählävân oder پهلوان جهان *pählävân i ǧihân* „der Schützer oder Wächter der Welt“, die hier das iranische Reich bedeutet.

3. خانه, *χânä*, (volkstümliche Aussprache *χūnä*), „Haus“.

Das neupersische Wort für Haus“ خانه *χânä* (volkstüml. Aussprache *χūnä*), das in der Literatursprache auch in der kürzeren, suffixlosen Form خان *χân* (v. A. *χūn*)[1]) vorkommt, läßt sich nur bis ins jüngere Mittelpersische zurückverfolgen. Wie alt aber die mittelpersische Form שאון, חאנכי, zu sprechen *χōnäyē*, ist, läßt sich einstweilen nicht feststellen, da uns das Wort ursprünglich immer in ideogrammatischer Schreibung entgegentritt, indem dafür das aramäische ביתא gesetzt ist. Eine befriedigende Etymologie ist für *χânä* bisher nicht gefunden worden. Horn[2]) will es von einer Wurzel *χän* ableiten, die eine Nebenform von neupersisch *kän-dän* „graben“ gewesen sei. Aber eine solche Nebenform, für deren Vorhandensein er sich auf das arabisierte خندق *χändäḳ* „Graben, Festungsgraben“ beruft, hat es gar nicht gegeben. Denn daraus, daß die Araber bei der Herübernahme des mittelpersischen *kändäk* (älter **kondäk*), dessen neupersische Form کنده *kändä* tatsächlich von Ǵawālīḳī[3]) und den persischen Lexikographen überliefert wird, aus dem anlautenden *k* ein *χ* gemacht haben, folgt doch nicht, daß die Perser neben *kändän* auch ein *χändän* gehabt haben[4]). Also damit ist es nichts. Ich bin nun zu einer, wie ich glaube, erwägenswerten Erklärung von *χânä* gekommen, wobei ich aber gar nicht von *χânä* ausgehe, sondern von dem altpersischen *āvahanam* (nach meiner Auffassung der Lautverhältnisse *âvohonom* zu sprechen) „Ortschaft, Dorf“, eigentlich „das Wohnen, das Bewohnen“ (altiranisch **ā-vah-* = sanskr. *ā-vas-* „wohnen, bewohnen“) und mir die Frage vorlegte, was aus diesem Worte nach der uns bekannten Entwicklung der Laute im Persischen geworden sein könne oder müsse. Zunächst wurde daraus, durch Kontraktion von *aha* (*oho*) zu *â* (*ō*), *âvân* (*âvōn*), das tatsächlich als Lehnwort in

---

1) Das Burhān i Ḳāṭiʿ verzeichnet das Wort auch mit der bisher ganz unbeachtet gebliebenen Orthographie (با ثانی مجهول بمعنی خانه و سرا باشد) خون, wodurch als ältere Aussprache *χōn* erwiesen wird. Daraus mußte dann *χūn* werden.

2) Grundriß der Neupersischen Etymologie S. 103, Nr. 465 u. S. 194, Nr. 869 und Neupers. Schriftsprache im Grundr. d. iran. Phil. I, 2, S. 66.

3) Ǵawālīḳī's Almuʿarrab herausg. von Ed. Sachau S. ٥٨.

4) S. auch Hübschmann, Persische Studien S. 88, Nr. 869 und Anm. 2. Trotzdem verwendet Bartholomae, Vorgeschichte d. iran. Sprachen im Grundr. d. iran. Phil. I, 1, S. 8, § 13 ein angeblich neupersisches *χändäḳ* als Beweis für das Vorhandensein einer iranischen Wurzel *χan*.

armenisch աւան „Dorf, Flecken" (κώμη, ἔπαυλις) vorliegt[1]). Aus *âvân* (*âvōn*) wurde dann nach Schwund des *v* durch eine weitere Kontraktion *ân* (*ōn*)[2]), das sich von *χân* (*χōn*) nur durch den vokalischen Anlaut unterscheidet. Aber *ân* und *χân* miteinander zu vermitteln, das eine als die Vorstufe des anderen wahrscheinlich zu machen, macht keine Schwierigkeit, da das Persische eine Verstärkung des Vokaleinsatzes zur gutturalen Spirans *χ* kennt, die ursprünglich im Südwesten (Fārs) zu Hause gewesen zu sein scheint. Die Beispiele dafür hat Hübschmann in seinen Persischen Studien S. 265 (§ 162) zusammengestellt, aber ein festes Gesetz, wonach diese Verstärkung eingetreten ist, hat sich nicht ausfindig machen lassen. Einen Einfluß scheinen die auf den anlautenden Vokal folgenden Konsonanten gehabt zu haben. Darunter ist auch *m*, das unmittelbar auf den Vokal folgte, wie in خام *χâm* (v. A. *χām*) „roh, unreif, unerfahren" aus **âmo-* = sanskr. *āmá-* „roh, ungekocht, unreif", armen. խամ *χam* „unerfahren, unkundig, ungewohnt", das aus dem Mittelpersischen, der Reichssprache der Sāsāniden entlehnt ist, während armen. հում *hum* „roh", das Hübschmann für echt armenisch hält[3]), höchst wahrscheinlich aus der nordiranischen Reichssprache der Arsakiden stammt, und in خاموش *χâmōš* (v. A. *χāmūš*) „schweigend, ruhig, ausgelöscht (vom Feuer und Licht"[4]), das sicher in irgend einer Weise mit altiran. **âmuršto-* = sanskr. *āmr̥ṣṭa-* „abgewischt, weggewischt" zusammenhängt. In den beiden folgenden Fällen ist *m* durch einen anderen

1) Die von mir herrührende Gleichung armen. աւան *avan* = altpers. *āvahanam* (*âvohonom*) (Z. D. M. G. XLVII, 1893, S. 702) hielt Hübschmann seiner Zeit (Pers. Stud. S. 170 u. Armen. Gramm. I, S. 112, Nr. 78) für unsicher, „da *h* = urspr. *s* im Persischen zwischen Vokalen nicht schwinde". Dabei hatte er aber ganz die unanfechtbare Etymologie von *hämyân* „Gürtel" (s. oben S. 1) übersehen. Heutzutage zweifelt aber wohl niemand daran, daß im Persischen *h* zwischen zwei Vokalen schwinden und Kontraktion eintreten könne; s. Horn, Neupers. Schriftspr. im Grundr. d. iran. Phil. I, 2, S. 96 (§ 42, 7 b) und Bartholomae, Altiran. Wörterb. Sp. 98 u. *aiwyâvhana-* No. 6 u. Sp. 333 u. *ā-vahana-*, wo aber das dem armenischen *avan* entsprechende mittelpers. **āvān* (*âvân*) auf ein eigens dazu konstruiertes altpersisches **āvāhana-*, mit langem Vokal der Wurzelsilbe, zurückgeführt wird anstatt auf das wirklich vorhandene *āvahanam* (*âvohonom*). Wozu diese Künstelei? Da doch *āvahanam* (*âvohonom*), wenn die beiden mittleren Silben kontrahiert wurden, nichts anderes ergeben konnte als **âvân*. Bartholomae selbst, a. a. O. Sp. 1452, hält es ja, und zwar mit vollem Recht, für möglich, daß der altpersische Eigenname *vivāna-* (*vivâno*) aus *vivahana-* (*vivohono-*) entstanden sei.

2) s. Hübschmann, Pers. Stud. S. 168, § 59. „Kontraktion bei mittlerem *v*".

3) s. Armen. Gramm. I, S. 468, Nr. 254.

4) Fehlt in Hübschmanns Zusammenstellung; s. aber Horn, Grundr. d. neupers. Etymologie S. 103 (Nr. 464) u. Neupers. Schriftspr., Grundr. d. iran. Phil. I, 2, S. 67 (§ 28, 4).

Konsonanten von dem Vokal getrennt: 1) in خشم *χišm* oder *χäšm* „Zorn, Wut“ = awestisch 𐬀𐬉𐬱𐬨𐬀, אישמו, sprich **oišmo*; 2) in خرما *χurmâ* „Dattel“, dem ein älteres **urmâv* zugrunde liegt. Dieses **urmâv* läßt sich mit Sicherheit aus dem armenischen արմաւ *armav* „Dattel“ erschliessen, das die Armenier aus dem Nordiranischen entlehnt haben. — Wenn nun vor einem Nasal, vor *m*, der Vokaleinsatz verstärkt worden ist, so ist es keine zu verwegene Annahme, daß dies auch vor einem anderen Nasal, vor *n*, stattgefunden habe, daß also *ân* zu *χân* geworden sei. Damit wäre wenigstens die **Möglichkeit** erwiesen, daß aus dem altpersischen *âvahanam* (*âvohonom*) das neuere *χân* und *χânä* entstanden sei. Und damit begnüge ich mich.

4. Jüdischpersisch ביאן, *biyân*, „Zelt“.

In dem aus Turfan stammenden Fragment M. 3[1]), das einen Bericht über eine Zusammenkunft Mânîs mit dem Könige Šâβôr I. enthält, kommt auf Zeile 13 der Vorderseite das Wort וינג (von F. W. K. Müller *vênag* gelesen) vor, das bisher unerklärt geblieben ist. Hier die Erklärung, die ich schon vor mehreren Jahren dem Herausgeber der Turfan-Fragmente mitgeteilt habe. וינג, zu lesen *viyânäγ*, ist das jüdischpersische ביאן, *biyân*, das in den von Juden herrührenden Übersetzungen alttestamentlicher Schriften das hebräische אֹהֶל „Zelt“ wiedergibt[2]), erweitert durch das Suffix *k* (*γ*). Die ältere Form des Wortes lernen wir aus der mittelpersischen Übersetzung der Psalmen kennen, wo Ps. 131 (hebr. 132), 5 u. 7 וידאן steht = syr. ܡܫܟܢܐ „Zelt, Wohnung“. וידאן (*viðân*) ist aber **im Mittelpersischen des Psalters eine historische Schreibung**, denn in der Sâsânidenzeit sprach man, wie auch das וינג von M. 3 zeigt, sicher *viyân*. Dagegen muß sich im Nordiranischen das intervokalische *ð* noch bis in die Sâsânidenzeit gehalten haben. Dafür spricht die Schreibung des Wortes auf dem nordiranischen Blatt des Fragmentes M. 2, Spalte 1, Z. 11—12; hier die Stelle: ודאנמאנא[ן] כי אד וליביה וד[אנ]ן, *viðânmânân kē äð vχēβēh viðânân* „die Zeltbewohner, die mit ihren Zelten“. Aus dem Nordiranischen stammt auch das armenische վրան *vran* „Zelt“, wo die stimmhafte dentale Spirans des Iranischen durch ր *r* wiedergegeben ist, wie bei allen in der Arsakidenzeit entlehnten Wörtern.

---

1) S. F. W. K. Müller, Handschriften-Reste aus Turfan II, S. 80 ff.

2) S. Jes. 16, 5; 33, 20; 40, 22; 54, 2; Jer. 4, 20; 6, 3; 10, 20²; 49, 29 in Lagarde's Persischen Studien.

Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch.

Von

C. H. Becker.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung am 15. Januar 1916.

Im Anschluß an die Septuaginta ist auch das koptische Danielbuch in Visionen eingeteilt und der kanonische Text durch verwandte, von unserer Überlieferung als apokryph bezeichnete Stücke ergänzt. Die koptische Bibelübersetzung hat nun diese Tendenz der Angliederung noch weitergeführt, indem sie zu den 12 resp. 13 Visionen der Septuaginta — als 13te zählt die Geschichte von Bel und vom Drachen — mit gewissen Umstellungen noch eine 14te Vision hinzufügt. Von ihr sagt schon Bonjour, der die Vision zuerst behandelt hat, in seinem Werke: In monumenta coptica seu Aegyptiaca bibliothecae vaticanae brevis exercitatio (Romae 1699) p. 23 ff.: „Nihil aliud est quam aequo liberior paraphrasis visionis quatuor bestiarum quibus quatuor regna designantur" — d. h. also des berühmten 7ten Kapitels unserer Zählung. Die erste vollständige Edition und Übersetzung bietet, wie mir Crum mitteilte, C. G. Woide, Appendix ad editionem novi testamenti Graeci, cum dissertatione de versione Bibliorum aegyptiaca (Oxonii 1799) Sectio III, p. 141—148. Woides Handschriften sind nach Crum wohl dieselben, die Quatremère, Notices et Extraits VIII, auch beschreibt. Eng an Woide anschließend erfolgt dann H. Tattam's Edition und Übersetzung der Prophetae Majores in dialecto linguae aegyptiacae memphitica seu coptica (Oxonii 1852). Die Visio decima quarta steht hier in Band II, S. 387—405. Sie ist außerdem von Bardelli, Daniel copto-memphitice (Pisis 1849) abgedruckt (mir unzugänglich). Eine genaue Besprechung der textkritischen

Stellung des koptischen Daniel gibt A. Schulte in seinem Buche: Die koptische Übersetzung der vier großen Propheten (Münster i. W. 1892). In einem Anhang S. 84 ff. liefert Schulte hier eine deutsche Übersetzung der 14ten Vision aus dem Koptischen. In seiner Einleitung S. 8 zitiert er folgendes Urteil Bardelli's über diese Vision: „Omnes quos vidi codices coptici ad calcem Danielis hanc addunt visionem decimam quartam, quae post irruptionem Saracenorum, imo Turcarum nomine iam cognito, exarata fuit, ideoque certo apocrypha est".

Bardelli hat ganz richtig gesehen; auch Schulte hat die „Türken" erkannt (Anm. zu v. 65), aber über diese Allgemeinheiten hinaus ist meines Wissens ein sachlicher Erklärungsversuch noch nicht unternommen worden. Die Apokalypse will das Reich der Ismaeliten und seinen Untergang schildern, aber da sie keine historischen Namen aus arabischer Zeit, sondern nur dunkle Anspielungen bietet, war nicht ohne weiteres festzustellen, wie weit ihr die islamische Geschichte bekannt war. „Wenn der Zeitpunkt bestimmt werden könnte", schreibt Schulte S. 8, „wann diese Vision entstanden ist, so hätte man damit auch einen Anhalt für die Entstehungszeit der koptischen Übersetzung überhaupt; denn das sprachliche Colorit stimmt mit den übrigen Kapiteln Daniel's vollständig überein". Von ähnlichen Gesichtspunkten ausgehend, wandte sich vor Jahren A. Erman an mich mit der Anfrage, ob ich eine historische Deutung der doch offenbar auf die Kalifenzeit bezüglichen Apokalypse zu geben vermöchte. Das veranlaßte mich, den äußerst dunklen, gewollt mehrdeutigen, aber auch gewiß sprachlich nicht einwandfrei überlieferten Text immer wieder vorzunehmen. Wenn auch noch manche dunkle Stelle bleibt — eine Apokalypse ist keine Chronik —, glaube ich doch die Erklärung für die Hauptfiguren und für den gesamten historischen Hintergrund gesichert zu haben. —

Die jüngeren koptischen Bibelhandschriften haben meist die arabische Übersetzung in einer Parallelkolumne beigefügt. Ediert ist bisher nur der koptische Text. Da es sich aber hier um arabische Verhältnisse handelt, schien die Heranziehung der arabischen Version nützlich, auf die schon Tattam in seinen Anmerkungen gelegentlich hinweist. Der Tattam'sche Text baut sich auf einer Pariser, einer Cairoer und zwei in seinem Privatbesitz befindlichen Handschriften auf, von denen die älteste, die Pariser, a. H. 1071 geschrieben ist. Varianten gibt er nicht an; sie fehlen also wohl. Ich benutzte auf Rat von Crum die ungefähr gleichaltrige, im Jahre 1090 H. geschriebene Londoner Handschrift, die in Crum,

Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum als No. 729 beschrieben ist. Die jüngere Berliner Handschrift von a. H. 1227 (Ms. orient. Quart 394) enthält leider die 14. Vision nicht, die wie schon Bardelli sagt, sonst nicht zu fehlen pflegt. Andere Handschriften (z. B. Crum, Cat. Copt. Mss. Rylands Library No. 419) sind mir während des Krieges nicht zugänglich. Das Danielbuch beginnt in der Londoner Handschrift Fol. 164ʳ, die 14. Vision Fol. 240ʳ. Zu Beginn des Danielbuches steht unten auf der Seite folgende grundlegende Bemerkung:

هذا ما وجد فى نسخة عربى وهو غير موجودا
فى القبطى وقد اخرجنا من العربى قبطيا كما هو

Also: „Dieser Text findet sich in einer arabischen Handschrift, und er findet sich nicht im Koptischen. Wir haben ihn aus dem Arabischen in's Koptische übersetzt wie folgt". Diese Bemerkung steht nun aber nicht nur in der Londoner, sondern auch in der Pariser Handschrift von a. H. 1071. Wenigstens erwähnt Quatremère, Notices et Extraits VIII, 229 folgende Glosse der Handschrift: „Ceci existoit dans l'original Arabe et nous l'avons traduit en Copte". Diese Bemerkung ist um so wichtiger, als diese Handschrift nicht den arabischen, sondern nur den koptischen Text enthält. —

In diesen alten Handschriften gibt sich also der ganze koptische Daniel als eine Übersetzung aus dem Arabischen. Es kann nicht meine Aufgabe sein, diese Behauptung für den ganzen Daniel philologisch zu erhärten. Jedenfalls ist a priori anzunehmen, daß der Daniel schon vor dem Aufkommen des Arabischen in's Koptische übersetzt war, da nach Leipoldt, Geschichte der christlichen Litteraturen des Ostens, S. 139, die koptische Bibelübersetzung bereits 350 abgeschlossen war. Ich habe die Frage nur für die 14te Vision nachprüfen können, und dabei durfte ich mich der eingehendsten Beratung von A. Erman erfreuen. Alle seine Bemerkungen sind in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung verarbeitet. Ich danke ihm auch hier nochmals aufrichtig für die große Mühewaltung. Eine Entscheidung, ob unser koptischer Text Original oder Übersetzung ist, wird durch den Umstand erschwert, daß eine eventuelle arabische Vorlage nie und nimmer das Original sein kann, sondern ihrerseits aus dem Koptischen übersetzt worden sein müsste; denn die Auflösung der Zahlenspekulation bei den Eigennamen, die unten gegeben wird, hat nicht das arabische, sondern das griechisch-koptische Zahlensystem zur Voraussetzung. Auch liegt eine koptische Abfassung der Zeit, in die wir die Apo-

kalypse aus anderen Gründen datieren müssen, sowie dem religiösen Zweck, dem sie dienen sollte, viel näher als eine arabische. Wir müßten also eine zweimalige Übersetzung feststellen. Die koptisch gedachte und abgefaßte Vision wäre in's Arabische übersetzt und aus dem Arabischen wieder in's Koptische übertragen worden. Diese letzte Übersetzung läge der Pariser Handschrift und damit Woide's und Tattam's Edition, wie der Londoner Handschrift, zu Grunde. Bei diesem Tatbestand fallen die gewöhnlichen Hülfen (mißverstandene Übersetzungen u. s. w.) fort, da man nie weiß, wo die Fehler begangen worden sind. Erman hält (ebenso wie Schulte) das Koptische für das gewöhnliche Bibelkoptisch und ist deshalb geneigt, den vorliegenden koptischen Text als Original anzusprechen. Dagegen spricht der zweimal belegte klare Wortlaut der Handschriftennotiz. Es ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde sie erfunden sein soll. Das Koptische war doch der heilige Text, nicht das Arabische. Der apokryphe Charakter konnte damit doch nicht angedeutet werden sollen, da die Vision doch nur sehr selten fehlt, also als kanonisch gilt. Philologisch unmöglich scheint mir die Übersetzung aus dem Arabischen nirgends, wenn auch die Übersetzung bestimmter Eigennamen, wie Suban = Assuan (v. 31, 50), Marīs = Ṣaʿīd (v. 50) sehr dafür spricht, den vorliegenden koptischen Text für das Original zu halten; in anderen Fällen dagegen, die ich in den Anmerkungen andeute, scheint das Arabische das Original zu sein, zwingend ist die Beziehung nirgends. Vereinzelt wäre ja eine so komplizierte Textgeschichte bei apokryphen Texten durchaus nicht. Die Überlieferungsverhältnisse scheinen mir vielmehr daran Schuld zu sein, daß die Apokalypse in ihrer vorliegenden Form noch dunkler und verwirrter ist, als sie es der Natur der Sache nach zu sein brauchte.

---

1. Text und Übersetzung.

Vorbemerkung.

An Abkürzungen sind verwandt:

D = Daniel-Text.
T = Tattam's Text und Übersetzung.
S = Schulte's deutsche Übersetzung des koptischen Textes.
E = Äußerungen A. Erman's.

Alle in eckige Klammern gesetzten Worte sind Ergänzungen nach T und S, die in runden von mir zugesetzte Erklärungen. —

Grundsätze der Edition.

Die Handschrift ist möglichst getreu wiedergegeben. Sie gibt ein stark vulgäres Arabisch, die Casus und die Pronomina werden durchgehend verwechselt. Es fehlt jede Konsequenz. Verbessert sind nur falsche Vokale, d. h. fortgelassen. Da ه und ة bunt wechseln, habe ich überall, wo ich überhaupt ergänzen mußte, ة geschrieben. Das Gleiche gilt für Schreibungen wie بلده. Hier habe ich die richtigen Punkte ergänzt, da folgende 3 Schreibarten vorkamen: تلثة, ثلثه, ثلثة. Neben ابراهيم kommt ابرهيم vor. Ähnliches häufig. Daniel wird bald mit د, bald mit ذ geschrieben. Hier habe ich einheitlich das richtige gesetzt. Sonst gibt der Text die Handschrift wieder. Nur ein Taschdīd ist gelegentlich hinzugefügt. —

Zahlreiche Stellen des Textes sind im Manuskript zerstört oder überklebt; doch sind die Ergänzungen aus T und S meist unschwer zu entnehmen. — Die Verseinteilung stammt von mir nach T. und S.

الرويا الرابع عشر

(1) وفى السنة الثالثة لكيرس الفارسى الذى صار ملكا على بابل اعلن قول لدانيال الذى اسمه بلطشاصر والقول حقّ

(2) | fol. 240b انا دانيال صمت احدى وعشرين يوما الى المساء لم اكل لحما ولم اشرب خمرا ولم اندهن بزيت

(3) كان منى[1] وانا واقف على نهر الدجلة فعتلى لى امر

(4) فرايت واذا اربعة رياح السماء تضرب فى البحر الاعظم

(5) وابصرت اربعة [و]حوش طلعن من البحر [م]خوفين جدًّا

(6) [وال]وحش الاول يشبه [ل]بوة وله اجنحة [ك]اجنحة نسر [و]فيما انا انظر واذ [قل]عت[2] اجنحته واعطى [قل]ب انسان [وو]قف[3] على قدميه

(7) fol. 241a [والوحش الثانى يشبه] | جسد انسان وكان مخوفا جدًّا وهو واقفا مجانبا وفيما انا ناظرا اليه واذ كسرت ثلثة اجزاء من فيه والجزء الرابع من فيه كان ثابتا ورايت وقد قلعت اسنانه من فيه

---

1 Nicht منى zu lesen.

2 Nach D. und T. in v. 7; vielleicht خلعت oder اضيعت oder sonst zu ergänzen.

3 Nach D. erwartet man وقف.

(8) والوحش الثالث يشبه النمر وله اجنحة [و]اربعة رؤوس وهو ياكل سريعا ويبدّد البقية

(9) والوحش الرابع ابصرته مثل الاسد وهو مخوف اكثر من جميع الوحوش الذى كانوا قبله

fol. 241b (10) وأُعطى سلطة وقوة عظيمة | يداه حديد واظفاره نحاس ياكل ويرضّ[1] ويسحق البقية تحت اقدامه

(11) وابصرت عشرة قرون طلعن فى راسه ورايت ايضا قرن صغير طلع[؟]بالقرب من العشرة قرون واعطى سلطان عظيم وقوّة شديدة

(12) ورايت اربعة اخر قد طلعن عن يساره وابصرت اربعة اخر قد صعدن من بعدهم الجميع كلّ منهم مختلف وعدد الجميع تسعة عشر

(13) وسمعت صوت يقول لى يا دانيال رجل الشهوات اعلم ما نظرت امّا انا فقلت

fol. 242a له كيف استطيع الى الا[بد] | [ا]ن ا[ذ]هم ان لم يرشدنى اخر

(14) فتطلّعت وابصرت ملاك الله قائما عن يمينى واجنحته مضيئين جدّا فخفت وسقطت على الارض

(15) فامسكنى الملاك واقامنى وقال لى اقف على قدميك [اخبـ]رك ما سيكون فى اخر الازمنة

(16) الاربعة الوحوش الدان ابصرتهم هم اربعة مملكات والوحش الذى رايته وهو شبه لبوة هو ملك الفرس وهو يضبط الارض خمسمايه وخمسه وخمسين سنة وبعد

fol. 242b ذلك يهلك ومملكته ولا يتقوى | الى الابد

(17) والوحش الثانى الذى ابصرته يشبه جسد انسان هو ملك الروم وهو يضبط الارض كمثل الحديد وينبسط عليه ويصير بقوة الى ارض الحبشة ويملك على الارض ثمنمايه واحد عشر سنه

(18) لكن مدينة المملكة لا يقوى عليها حتى يكمل اياما كثيرة

(19) والوحش الثالث الذى ابصرته يشبه النمر هو ملك الالاتيون فهو يملك

fol. 243a على الارض الف سنة وتلتون يوم [ ]و ومملكته | لا [تبقى ا]لى الانقضاء

(20) والوحش الرابع الذى ابصرته بشبه[2] الاسد هو ملك بنى اسمعيل

(21) مملكته تكون على الارض قوية جدّا [ا]ياما كثيرة

(22) تلك المملكة تكون من جنس ابرهيم من امة ساره [زو]جت ابراهيم

---

1 Ms. ص. 2 Sic; sonst يشبه.

(23) وهى تفسد كلّ مداين الفرس والروم والالانيون وتسعة عشر ملكا يكونان على الارض من ذلك الجنس من اولاد اسمعيل الى ان يكون كمال اخر ايامهم

fol. 243b (24) والملك العاشر الذى يصير منهم يكون | مثل نبىّ وعدد اسمه تلثمائه تسعه وتسعين وهو يصنع العدل يشبع الجياع ويكسى العراة ويخلص الدين فى العبوديه وتنبسط رحمته على كل الارض وعدله يرتفع الى السماء

(25) والملك الحادى عشر الذى يكون منهم يصنع ظلما على كل الارض وهو يفسد صنايع اليد الاوّلين

(26) ويضايق الساكنين على الارض حتى لا يوجد[1] من يبيع[2] ولا من يشترى

fol. 244a ويتنهدون معا اثنان واربعون شهرا فان امهله الله | [ا]له السماء فان مملكته تدوم اربعين شهرا

(27) والملك الثانى عشر الذى يكون منهم مملكته تكون قويّة[3] كنحو احكام فيه

(28) وهو يصنع على الارض اعمال مختلفة فى مملكته حتى يتعجب مما يصنع

(29) وتكون فى مملكته حروب كثيرة فى اخر[4] الازمان ويكون ملك يقلق جميع مملكة بنى اسماعيل مائة وسبعة واربعون سنه

(30) وفى سنه مايه وعشرة سنين من مملكته فيثور حرب بينه وبين الحبوش[5]

fol. 244b (31) وبنى اسمعيل يتسلّطون | عليهم حتى يدخلون [6] مدينة [المم]لكة التى فى اسوان

(32) فيرسلون اليهم يطلبون سلامة[7] ويعطون لهم فضّة وذهب كثير ويكون ياخذون الجزية من السودان

(33) والملك الثالث عشر الذى يكون منهم لا يكون فيه رحمة[7] البتّه ولا يقدم رهبة وتدوم مملكته بالجهد[8] اياما يسيرة

(34) والملك الرابع عشر الذى يكون منهم يجمع ذهب[9] وفضّة[7] كثيره ويحكم فى الارض بالعدل

---

1 نوخد

2 o. P.

3 Mit Genitivnunation.

4 احد

5 الحبوش ح

6 Kleine Lücke von 2–3 Buchstaben; sichtbar 2 Oberstücke eines ا; Ergänzung الى ausgeschlossen.

7 Mit Genitivnunation.

8 Sic; nicht جهل, wie nach T. die Pariser Handschrift hat.

9 Mit Nominativnunation.

(35) ويجمع[1] الحرب فى مصر وتستريح المصريّون من | [2—3 Worte] fol. 245a

(36) والحبش[2] لا يخضع[1] له البتة ولا يعطون له جزيه ويكون حرب فى ارض الروم فى تلك الايام

(37) والحبوش يتحاربون مع نواحى القبلة وينهبون القرى وجميع مدن مصر حتى يبلغوا الى المدينة التى بنتها اكلاوبطره فى الصعيد التى فى الاشمونين

(38) ومن بعد هذا يسمع ملك الشام فيخاف فى الاخر لان الحرب قرب اليه

(39) وفى الاخير يتبّت مملكته فتتقوم جيّدا

(40) وبعد ذلك يقوم صبىّ من | بنى اسمعيل الذى هو الملك الخامس عشر منهم fol. 245b

(41) فيكون شديدا وصعبا فى نفسه مثل الحديد ويبسط سيفه الى نواحى الروم ويده اليمنى على الحبش ويكون بوجهين وبلسانين

(42) ففى ايام مملكته يكون ضيق عظيم على الارض جميعها ويكون كلامه صعبا مثل النار

(43) والحبشة تقدمون له الهدايا من الذهب والفضّة والجواهر ويضع تعبه على كلّ احد | fol. 246a

(44) ويسبى[3] اراضى كثيرة ويضايقهم ولا يشبع من الخبز فى كلّ ايام مملكته ولا تكون سلامة جميع ايّام ملكه ويكون نهبا كثيرا فى ايامه

(45) والملك السادس عشر الذى يكون منهم لا يكون حربا فى مملكته وهو ايضا لا يحارب مع احد

(46) ويعطى زمانا كبيرا اسلاميا وتقوم مملكته باستقامة

(47) [و]الملك السابع عشر [ال]ذى يصير منهم [يث]ور حرب بينه وبين جنسه | هذا الذى عدد اسمه ستمائة وسته وستين fol. 246b

(48) يقوم واحد من جنسه ويتحارب معه ويطرده الى مصر واموال مملكته

(49) فيترك جنسه عنه وعسكره ويطرح الاموال فى الازقّة وفى مسالك الطرق

(50) ويهبط الى مصر والاموال ويصعد فى صعيد مصر يريد يمضى الى اسوان مدينة السودان ببقية الاموال

(51) فيقتله واحد من جنسه فى نواحى صعيد مصر ويحمل | بقية الاموال fol. 247a

(52) والملك الثامن عشر الذى يكون منهم فى مبتدأ مملكته يصنع شرورا عظيمة الف ومايتى وستون يوما

---

1 o. P.

2 والحبس

3 Lesung unsicher.

(53) ويثور عليه حرب من ناحية المغرب وينال الغلبة الى يوم مماته

(54) ومن بعد هذا يقوم منهم صبى الذى هو ابنه الذى هو التاسع عشر ملك الكائنين منهم وذلك يولد من جنسين لان اباه من بنى اسمعيل واما امّه فانها
fol. 247b من الروم |

(55) ويكون حربا فى مصر والشام احد وعشرون شهرا

(56) لان سيفهم يقع فيهم منهم وبهم فى الحرب وذلك الملك الذى عدد اسمه ستماية وستة وستين هو يُدعى بثلثة اسماء وهم هولاء ماماديوس وخللا وسارابيدوس

(57) لانه يملك وهو صبىّ صغير ويصنع شرور عظيمة ويامر اليهود الدين بكل مكان ان يرجعوا الى ايروشليم والارض كلّها يضطرب فى ايام مملكته حتى يباع الرجل بدينار واحد

fol. 248a (58) وله وجه لا يخزى | وينسا مخافة الله

(59) ولا يذكر ناموس ابيه اسماعيل ولا امّه اذ هى رومية ويكون قاسيا وسكرانا فى كل وقت

(60) ويقتل كثيرا وهم ياكلون معه على المايْدة بسقيات من ادوية السحر ويكون خراب كثير فى تلك الايام

(61) الشام وارض يهودا يعتقهم والمشرق ومصر يتعبهم ويقيم قواد فى مصر وفى
fol. 248b المشرق اثنان وثلثه فى[1] سنة واحدة |

(62) وفى مملكة هدا الدى هو التاسع عشر لا يتقضى عن حكم ولا عدل بل يطلب الدهب فى كلّ وقت

(63) ويقيم وكلاء فى نواحى افريقيه وعساكر عظيمة ويثور حرب بينه وبينهم

(64) ويبيد العسكر الذى معه ويجلس فى نواحى افريقيه مع من يبقى من العسكر الذى معه سنين كثيره ولا يقوى عليها

fol. 249a (65) وبعد ذلك تثور عليه امّة غريبة تدعى الترك ويحارب | [مع]ه

(66) وان [س]ارابيدوس [ي]تسلّط[2] على كثير من الروم والحمس [ه]دن والماهيون وياخذ غنايهم ويتسلّط على مدنهم ويدخل الى المدينة التى ابتناها وكلّ الكور التى جمعهم[3] ابيه

1 فىّ
2 o. P.
3 جمعم

(67) اما التركى فانه يجمع له حربا ويحبّ ان ينزع الملك من سارابيدوس

(68) وبينما سارابيدوس جالسا فى بيته والغنايم موضوعة امامه وهو يشاهد هذا الغنا العظيم الذهب والفضّة وكلّ الحجارة المكرمة وجميع الاوانى | fol. 249b

(69) فيخبروه ان التركى يتسلّط على الشام كلّه وتخومه فيخرج بقلق عظيم وجميع عسكره وجميع الغنايم والنهب يتركهم عنه ولا ياخذ معه شى منهم

(70) بل يصير بقلب وحشىّ متفكرا ما ذا يعمل

(71) فاذا ما هرب نازلا الى مصر فان التركى يسبقه وعسكره

(72) يلتقون بعضهم مع بعض مع عساكرهم فيتحاربون بعضهم مع بعض حتى يهطل الدم بالاكثر والتركى من جنس الرومانين | fol. 250a

(73) ويكون الحرب فى مدينة اشمون حتى يصير ما النهر دم من كثرة القتلى ولا يقدر احد يشرب منه ماء[1]

(74) وكثيرين من الناس يموتون بالسيف لا يحصى لهم عدد ومن يبقى منهم يمضون الى كورتهم الموضع الذى اتو منه

(75) والتركى يقتل سارابيدوس وياخذ منه مملكته [و]لا يكون من تبات [بن]ى اسمعيل من [بع]د[2] لكن هذا هو كمال عددهم

fol. 250b (76) وبعد ذلك يقوم عليهم ملك[الروم] ويمحيهم[3] | بفم السيف من قبل بنى اسمعيل ببرّيّة اترب التى هى ارض ابايهم

(77) وبنى اسمعيل يتعبّدون للروم والروم يتسلط على مصر اربعين سنة[4]

(78) وبعد ذلك تخرج الامّتين الذى اسمهم جوج وماجوج ويزعزعون الارض اياما كثيرة

(79) هولاء الذين عددهم مثل رمل البحر ويظهر ضدّ المسيح ويضل كثيرين حتى اذا قدر ان يضلّ المختارين

fol. 251a (80) [ويقتل النبيّين خنوخ] | وايليا ويقيمون ثلثة ايام ونصف امواتا فى ازقة المدينة العظما ايروشليم

(81) وبعد ذلك يقيمهم عتيق الايام من بين الاموات

---

1 ماه

2 Lesung zweifelhaft.

3 يماحيهم

4 سنة

(82) [ذ]لك الذى رايته باعلى سحاب [ال]سماء كمثل ابن انسان سلطانه سلطان ابدىّ وملكته لا تنقضى

(83) هو الذى يقتل [ضـ]ـد المسيح وجميع عساكره

(84) [وبا]لحقيقة الويل [لجـ]ـميع النفوس الاثنين [علـ]ـى الارض فى ذلك [الـ]ـزمان
لانه قد [يـ]ـكـ[ـون] ظلم | وانكسار عظيم وبكاء وخلاص الناس تكون يد الاه fol. 251b
السماء وهذا هو تتمه القول

(85) فقال لى الملاك يا دانيال يا دانيال اخفى هولاء الاقوال واختمهم الى الزمان الذى يكملوا فيه لان هذا هو تمام كل شى

(86) فاما انا دانيال قمت واخفيت هولاء الاقوال وختمتهم

(87) ومجدت الله اب كل احد وسيد الالهه والعارف[1] بالازمان[2] والدهـ[ور][3]

(88) هذا الذى له [المجد] والعزّ الى الابد ؞

Die vierzehnte Vision.

1. Und im dritten Jahre des Persers Cyrus, welcher König über Babylon wurde, wurde offenbart eine Rede an Daniel, dessen Name Balṭschāṣar ist, und die Rede ist Wahrheit:
2. Ich, Daniel, fastete 21 Tage bis zum Abend, ohne Fleisch zu essen, ohne Wein zu trinken und ohne mich mit Öl zu salben.
3. Es geschah mir, während ich am Tigrisflusse stand, daß mir eine Sache offenbart wurde.
4. Da sah ich, und siehe die 4 Winde des Himmels schlugen (resp. wurden geschlagen) in das größte Meer.
5. Und ich erblickte 4 Tiere, die vom Meere emporstiegen, sehr furchtbar.
6. Das erste Tier glich einer Löwin; es hatte Flügel wie Adlerflügel, und während ich hinschaute, da wurden ihm seine Flügel ge(nommen?), und es wurde ihm ein menschliches Herz gegeben, und es stand auf seinen beiden Füßen (d. h. wie ein Mensch).
7. Und das zweite Tier glich einem Menschenkörper und war sehr furchtbar. Es stand auf der Seite, und während ich

---

1 والغارق
2 Lesung unsicher.
3 In der Lücke ein unverständliches Teschdid sichtbar.

hinschaute, da wurden ihm drei Teile aus seinem Munde gebrochen; der vierte Teil aber von seinem Munde war fest, und ich sah, daß ihm seine Zähne aus seinem Munde gerissen waren.

8. Und das zweite Tier glich einem Panther, und es hatte Flügel und vier Köpfe, und es fraß schnell und zerstreute den Rest.

9. Und das vierte Tier erblickte ich wie einen Löwen, und es war noch furchtbarer, als sämtliche Tiere, die vor ihm waren.

10. Und es wurde ihm gegeben Herrschaft und gewaltige Kraft, seine Hände waren aus Eisen und seine Nägel aus Kupfer; es fraß und zerbrach und zertrat den Rest unter seinen Füßen.

11. Und ich erblickte zehn Hörner, die auf seinem Kopfe emporstiegen, und ich sah weiter ein kleines Horn, das in der Nähe der zehn Hörner emporstieg, und es wurde ihm eine mächtige Herrschaft gegeben und eine gewaltige Kraft.

12. Und ich sah vier andere, die zu seiner Linken emporgestiegen waren, und ich erblickte vier andere, die hinter ihnen emporgekommen waren. Alle waren jeder einzelne von ihnen verschieden (vom anderen). Ihre Gesamtzahl war 19.

13. Und ich hörte eine Stimme, die zu mir sagte: „Daniel, Du Mann des Begehrens, wisse, was du erschaut hast". Ich aber sprach zu ihr: „Wie vermöchte ich das [jemals zu verstehen] wenn mich nicht ein Anderer leitete".

14. Da erhob ich meine Augen und erblickte den Engel Gottes zu meiner Rechten stehend, und seine Flügel leuchteten sehr. Da fürchtete ich mich und fiel auf die Erde.

15. Da faßte mich der Engel an, richtete mich auf und sprach zu mir: „Steh auf Deinen Füßen, so will ich Dir erzählen, was am Ende der Zeiten geschehen wird.

16. Die vier Tiere, die Du erblickt hast, sind vier Reiche, und das Tier, daß Du einer Löwin ähnlich sahst, das ist der König der Perser; er wird die Erde beherrschen 555 Jahre lang, und danach wird er und sein Reich zu Grunde gehen und nicht stark bleiben auf die Dauer.

17. Und das zweite Tier, welches Du erblickt hast, das einem Menschenleib glich, das ist der König der Römer. Er wird die Erde beherrschen wie Eisen und sich über sie ausdehnen, und er wird in Kraft sein bis in's Land der Ḥabascha, und er wird die Erde regieren 811 Jahre lang.

18. Aber über die (Haupt)stadt des Reiches wird er nicht Macht gewinnen, bis er viele Tage vollendet hat.

19. Und das dritte Tier, welches Du erblickt hast, das einem Panther glich, das ist der König der Hellenen. Er wird über die Erde herrschen 1000 Jahre und 30 Tage; er und sein Reich werden nicht [bis] zum Ende [bleiben].

20. Und das vierte Tier, welches Du erblickt hast, das einem Löwen glich, das ist der König der Söhne Ismāʿīl's.

21. Sein Reich wird auf der Erde sehr stark sein viele Tage.

22. Dies Reich wird sein aus dem Geschlecht Abraham's von der Magd der Sara, der [Gat]tin Abraham's.

23. Es wird alle Städte der Perser, Römer und Hellenen zerstören, und 19 Könige wird es auf der Erde aus jenem Geschlecht der Söhne Ismāʿīl's geben, bis sich das Ende ihrer Tage vollendet. —

24. Und der 10te König, der von ihnen sein wird, wird wie ein Prophet sein, und die Zahl seines Namens beträgt 399. Er wird Gerechtigkeit üben, die Hungrigen speisen und die Nackten kleiden und die, welche in Knechtschaft sind, erretten. Seine Barmherzigkeit wird sich über die ganze Erde verbreiten, und seine Gerechtigkeit wird sich bis zum Himmel erheben. —

25. Und der 11te König, der von ihnen sein wird, wird Bedrückung üben über die ganze Erde, und er wird die alten mit der Hand gemachten Werke zerstören. —

26. Er wird mit Härte behandeln, die auf der Erde sind, bis sich niemand mehr findet, der verkauft oder kauft, und sie seufzen insgesamt 42 Monate. Wenn Gott, der Gott des Himmels, ihn gewähren läßt, so dauert seine Herrschaft 40 Monate. —

27. Und der 12te König, der von ihnen sein wird, dessen Herrschaft wird stark sein, wie die Gebote seines Mundes.

28. Und er wird auf der Erde verschiedenartige Werke ausführen während seiner Herrschaft, bis er (oder man) sich wundert über das, was er tut.

29. Und es werden in seinem Reiche viele Kriege stattfinden am Ende der Zeiten, und es wird ein König sein, der das ganze Reich der Söhne Ismāʿīl's beunruhigt 147 Jahre lang.

30. Und im 110ten Jahre seiner Herrschaft, da wird sich Krieg erheben zwischen ihm und den Ḥubūsch.

31. Und die Söhne Ismāʿīl's werden über sie herrschen, bis sie eintreten . . . . in die Hauptstadt des Reiches, welche ist Assuan (l. Sūba).

32. Und sie werden zu ihnen schicken, um sie um Frieden zu bitten, und sie werden ihnen viel Silber und Gold geben, und sie nehmen die Djizja von den Schwarzen.
33. Und der 13te König, der von ihnen sein wird, der kennt überhaupt kein Erbarmen, und nicht wagt man sich ihm zu nähern aus Furcht (?), und seine Herrschaft wird in Beschwer (?) (nur) wenige Tage dauern.
34. Und der 14te König, der von ihnen sein wird, wird viel Gold und Silber sammeln und im Lande mit Gerechtigkeit richten.
35. Und er wird Krieg in Ägypten führen (wörtl. sammeln), und die Ägypter werden sich ausruhen von [fehlen 2—3 Worte].
36. Und die Ḥabasch werden ihm überhaupt nicht gehorchen und ihm keine Djizja geben, und es wird Krieg im Lande Rūm (der Romäer) sein in jenen Tagen.
37. Und die Ḥubūsch werden kämpfen mit den Gegenden (Bezirken) der Qibla (des Südens), und sie werden die Dörfer erplündern und alle Städte Ägyptens, bis sie die Stadt erreichen, die Cleopatra in Oberägypten erbaut hat, welche ist Aschmūnain.
38. Und danach wird es der König von Syrien hören, und er wird sich am Ende fürchten; denn der Krieg hat sich ihm genähert.
39. Und am Ende wird er sein Reich festigen, und es wird gut bestehen.
40. Und danach wird auftreten ein Knabe von den Söhnen Ismā'īl's, welcher der 15te König sein wird.
41. Und er wird gewaltig sein und schwer in seiner Seele wie Eisen, und er wird sein Schwert ausstrecken bis zu den Gegenden von Rūm (der Romäer) und seine rechte Hand über Ḥabasch, und er wird zwei Gesichter und zwei Zungen haben.
42. Und in den Tagen seiner Herrschaft wird eine gewaltige Bedrängnis auf der gesamten Erde sein, und seine Rede wird schwer sein wie Feuer.
43. Und die Ḥabascha werden ihm Geschenke bringen, Gold, Silber und Edelsteine, und er wird seine Beschwer legen auf jeden Einzelnen.
44. Und er wird in Gefangenschaft führen viele Länder und wird sie (die Bewohner) hart behandeln, und nicht wird man sich an Brot sättigen können alle Tage seiner Herr-

schaft, und es wird kein Friede sein die ganze Zeit seiner Regierung, und es wird viel Plünderung geben in seinen Tagen.

45. Unter der Herrschaft des 16ten Königs, der von ihnen sein wird, wird es keinen Krieg geben, und auch er wird niemanden mit Krieg überziehen.

46. Und er (resp. es) wird geben eine große, islamische (wohl gleich* friedliche) Zeit, und seine Herrschaft wird bestehen in Festigkeit.

47. Und zwischen dem 17ten König, der von ihnen sein wird, und seinem Geschlecht wird Krieg ausbrechen. Er ist der, dess' Namenszahl 666 beträgt.

48. Es wird sich einer aus seinem Geschlecht erheben und mit ihm kämpfen und ihn mit den Schätzen seines Reiches nach Ägypten verfolgen.

49. Da wird er sein Geschlecht und sein Heer verlassen, und er wird seine Schätze auf den Straßen und öffentlichen Wegen fortwerfen.

50. Und er wird mit seinen Schätzen nach Ägypten hinabsteigen und hinaufsteigen nach Oberägypten, indem er sich nach Assuan (l. Sūba), der Stadt der Schwarzen, mit dem Rest seiner Schätze begeben will.

51. Und es wird ihn einer aus seinem Geschlecht in den Gegenden von Oberägypten töten und den Rest seiner Schätze erbeuten.

52. Und der 18te König, der von ihnen sein wird, wird im Anfang seiner Herrschaft gewaltiges Böses tun 1260 Tage lang.

53. Und es wird sich gegen ihn ein Krieg aus dem Maghrib (Westen) erheben, und er wird den Sieg erlangen bis zum Tage seines Todes.

54. Und nach diesem wird von ihnen auftreten ein Jüngling, der Sohn des Vorigen, welcher der 19te König der von ihnen kommenden sein wird. Und er wird aus zwei Geschlechtern stammen; denn sein Vater stammt von den Söhnen Ismāʿīl's, seine Mutter aber von den Rūm (Romäern).

55. Und es wird Krieg geben in Ägypten und Syrien 21 Monate lang.

56. Denn ihr Schwert wird unter ihnen selber wüten (?), und jener König, dessen Namenszahl 666 ist, wird auch noch mit drei anderen Namen genannt, und diese sind Māmādijūs und Challalā (= Challā) und Sārābīdūs.

57. Denn (sic) er wird herrschen, während er noch ein kleiner Knabe ist, und wird gewaltiges Böses tun und wird den

Juden, die sich überall befinden, befehlen, daß sie nach Jerusalem zurückkehren, und die ganze Erde wird erschüttert werden in den Tagen seiner Herrschaft, bis der männliche Sklave verkauft wird für einen einzigen Dīnār.

58. Er hat ein Antlitz, das man nicht zum Erröten bringen kann und das die Furcht Gottes vergißt (oder er vergißt u. s. w.).

59. Und er erinnert sich weder des Gesetzes seines Vaters Ismā'il, noch des seiner Mutter, die nämlich eine Rūmijja (Romäerin) war; und er ist hart und trunken zu jeder Zeit.

60. Und er tötet viele, während sie mit ihm am Tische essen, durch Getränke aus Zaubermitteln, und es wird viel Verwüstung geben in jenen Tagen.

61. Syrien und das Land Jahūdā wird er freilassen (gedeihen lassen); aber den Maschriq (Osten) und Ägypten wird er bedrücken, und im Maschriq werden 2—3 Generäle (Statthalter) sich folgen in einem einzigen Jahr.

62. Unter der Herrschaft dieses 19ten wird nicht gefragt werden nach Recht und Gerechtigkeit, sondern Gold wird verlangt werden zu jeder Zeit (auch aktivisch mit „er" als Subjekt).

63. Und er wird Statthalter (Stellvertreter) in den Gegenden von Afrika (gemeint ist die Provinz) einsetzen und gewaltige Heere, und es wird sich ein Krieg erheben zwischen ihm und ihnen.

64. Und das Heer, das mit ihm ist, wird zu Grunde gehen, und er wird in den Gegenden von Afrika mit den Resten seines Heeres sitzen bleiben viele Jahre lang, ohne darüber Herr zu werden.

65. Und danach wird sich wider ihn erheben ein fremdes Volk, welches Türken heißt, und er wird mit ihm kämpfen.

66. Und siehe, Sārābīdūs wird Herr werden über viele von den Rūm und Pentapolis und Almāhijūn (kopt. metos, Meder) und ihre Beute erwerben und über ihre Städte herrschen und in die Stadt einziehen, die er sich erbaut hat, und in die Provinzen, die sein Vater zusammengebracht hat.

67. Der Türke aber, der rüstet gegen ihn den Krieg und will das Königtum dem Sārābīdūs fortnehmen.

68. Und während nun Sārābīdūs in seinem Hause sitzt, die Beute vor ihm aufgehäuft, und diesen gewaltigen Reichtum, das Gold und Silber und alle die edlen Steine und alle Gefäße betrachtet,

69. Da berichtet man ihm, daß der Türke schon über ganz Syrien und seine Grenzen Herr geworden ist. Da zieht er aus in großer Bestürzung mit seinem gesamten Heere, und alle Beute- und Plünderungsstücke läßt er zurück und nimmt nichts davon mit sich,

70. Sondern mit verstörtem (wörtlich: tierischem) Herzen sinnt er darüber, was er machen soll.

71. Wenn er auf der Flucht nach Ägypten kommt, so wird ihm der Türke mit seinem Heere zuvorkommen.

72. Sie werden aneinandergeraten mit ihren Heeren, und sie werden miteinander kämpfen, bis das Blut in Menge fließt, und der Türke ist aus dem Geschlecht der Rūmānīn (sic, wohl Romäer).

73. Und es wird Kampf geben in der Stadt Aschmūn, bis sich das Wasser des Stromes in Blut wandelt von der Masse der Toten und niemand aus ihm Wasser zu trinken vermag.

74. Und viele von den Leuten werden durch's Schwert sterben; ihre Zahl wird nicht gezählt werden, und wer übrig bleibt, wird zu seiner Provinz zurückkehren, zu dem Orte, von dem sie ausgegangen sind.

75. Der Türke wird den Sārābīdūs töten und die Herrschaft von ihm nehmen, und die Söhne Ismā'īl's werden danach nicht mehr bestehen, sondern ihre Zahl ist damit vollendet.

76. Danach wird sich erheben über sie der König von Rūm, und er wird sie austilgen mit der Schneide des Schwertes vor den Söhnen Ismā'īl's (resp. von Seiten der Söhne Ismā'īl's) in der Wüste Atrib, welche das Land ihrer Väter ist.

77. Und die Söhne Ismā'īl's werden den Rūm untertan sein, und die Rūm werden herrschen über Ägypten 40 Jahre lang.

78. Und danach werden herauskommen zwei Völker, deren Namen ist Gōg und Māgōg, und sie werden die Erde erschüttern viele Tage lang. —

79. Das sind die, deren Zahl ist wie der Sand des Meeres, und es wird der Antichrist erscheinen, und er wird viele verführen, bis er, wenn er vermag, auch die Auserwählten verführt.

80. [Und er wird die beiden Propheten Henoch] und Elia [töten], und sie werden drei und einen halben Tag tot auf den Straßen der größten Stadt, Jerusalem, liegen.

81. Und danach wird sie auferwecken von den Toten der Alte der Tage.

82. Jener, den ich gesehen habe auf der Höhe der Wolken des

Himmels wie eines Menschen Sohn; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, und sein Reich vergehet nicht.

83. Er wird den Antichrist und seine gesamte Heeresmacht töten.

84. Dann in Wahrheit wehe den gesamten Lebewesen, die sich in jener Zeit auf der Erde befinden, denn es wird Gewalttat herrschen und gewaltiger Zusammenbruch und Weinen, und die Rettung der Menschen wird die Hand des Himmels-Gottes sein, und das ist das Ende der Rede.

85. Da sprach zu mir der Engel: „Daniel, Daniel, verbirg diese Worte und versiegele sie bis zu der Zeit, in der sie sich erfüllen; denn dies ist das Ende von allem".

86. Und ich, Daniel, erhob mich und verbarg diese Worte und versiegelte sie.

87. Und ich pries Gott, den Vater jedes Einzelnen und den Herrn der Gesamtheit, den Kenner der Zeiten und der Jahrhunderte.

88. Ihm gebührt [Ruhm] und Majestät bis in Ewigkeit. —

Anmerkungen zur Übersetzung.

Wo der koptische Text wesentlich abweicht, sind die Übersetzungen von T., S., E. beigefügt.

3. Es geschah „mir"; منى nicht مني zu lesen, da es Übersetzung des koptischen ⲛ̄ⲙⲟⲓ „an mir", d. h. mir, ist (E.).

6. „Löwin" T. ursus, S. Bär; E. „gewiß Löwin; für ϯⲗⲁⲃⲟⲓ gibt Glossar اللبوا. Der Bär beruht auf Apoc. 13, 2". „genommen"; „Das nach T. hier stehende Verbum ϭⲱⲗ soll Ps. 68, 3 'heiser werden' bedeuten. Außerdem ist ⲁⲥϭⲱⲗ (3. fem.) in einem Glossar mit بحث wiedergegeben, wofür Peyron بحت vermutet". E. „stand" arabisch möglich auch „wurde gestellt" nach D. 7, 4: ἐστάθη; wenn das kopt. nach T. S. E. aktivisch bildet, so hat der Autor nicht die Septuaginta, sondern ein arabisches Aktivum wie وقف vor Augen. Letzteres kann aber sehr wohl auf die koptische Entsprechung von ἐστάθη zurückgehen. Nach E. nicht zwingend.

13. „wissen"' „verstehen" nicht kausativ zu lesen, da T. scire S. E. wissen.

15. اقف hier Imperativ.

16. E. „wird er zu Grunde gehen mit seinem Reiche; er wird nie wieder stark sein". Ähnlich T. S.
17. T. habitabit in exercitu usque ad terram Aethiopum; ähnlich S.; E. „er wird die Erde besitzen wie Eisen (sic); er wird in Kraft werden (d. h. voll Kraft sein) bis zum Lande der Äthiopen". — 811 Jahre; kopt. Text 911 Jahre T. S. E.
18. E. „bis viele Tage vollendet sind"; so auch T. S.; man könnte auch das Arabische so übersetzen, wenn man, wie häufig, die Casus verwechselt sein läßt.
19. Die erste Klammer ist keinesfalls هو zu ergänzen, da T. S. E. nur vom Reiche sprechen, nicht vom König; vermutlich fehlt nichts und و ist Dittographie.
23. T. S. perdentur; E. er wird alle Städte .... verderben. — E. „bis zur Vollendung ihres Endes, welches (oder welche) sein wird. sic. Dieses „welches sein wird" steht z. B. Mark. 10, 32 für τὰ μέλλοντα".
24. E. „und Gerechtigkeit (nicht seine) wird sich ...."
25. Es ließe sich auch die Übersetzung rechtfertigen: „die mit der Hand gemachten Werke der Früheren", doch schließt E. diese Lesung aus. E.: Handarbeiten, der gewöhnliche koptische Ausdruck für χειροποίητος oder πλάσμα.
26. T. Et persequetur eos qui sunt super terram, ut non reperias inhabitantem, neque resistentem. Ähnlich S.; E. „er wird bedrücken, die auf der Erde sind, und Du findest niemand, der da kauft (lies ϣωπ statt ϣοπ) oder verkauft, indem sie alle seufzen 42 Monate. Auch im Wortlaut nach Apok. 13, 17".
28. verschiedenartig, vielleicht „verkehrt" zu übersetzen, wie S. E.; T. opera perversa. E. vergleicht Matth. 17, 17; Luk. 9, 41. — „Man" so T. S. E.
29. Den arabischen Text kann man nur so übersetzen. „Am Ende der Zeiten" gehört nach T. S. zum zweiten Satzteil. E. zweifelhaft, da Koptisch zwei unverbundene Sätze hat, aber nach E. wie nach meinem Gefühl ist das Arabische hier nicht richtig.
31. T. donec depraedati fuerint urbem regni, quae non sancta est. S. „bis sie weichen von der Stadt des Reiches, welche nicht heilig ist. E. „bis sie herankommen zur Stadt des Reiches, welche Suban ist". Dies Wort „herankommen" begegnet nach E. auch in 50, 66, 74 und heißt ursprünglich „fliegen", wird aber dann als allgemeines Verbum des Gehens gebraucht; E. vermutet bei T. Anlehnung an Woide, der

das volare des Lexikons mit „voler“ verwechselt haben mag. — Assuan ist zweifellos nicht gemeint; denn es war niemals Hauptstadt der Äthiopen. Ich vermute, daß das ⲥⲟⲩⲃⲁⲛ des koptischen Textes vom Araber hier und in V. 50 als ⲥⲟⲩⲁⲛ = *Συήνη* = Assuan gedeutet wurde, während سوبة Sōba, Sūba, die Hauptstadt des südnubischen Reiches Aloa im Sūdān gemeint ist; vgl. Ja'qūbī 1, 217, wo der Herausgeber Soba nach Lepsius, Nubische Grammatik p. CXIX vergleicht. Neuerdings auch Marquart Benin-Sammlung CCLI.

32. wörtlich: „sie werden ihnen tributgebend werden in den Äthiopen (etwa — es wird ihnen unter den Äthiopen Tribut gegeben werden)“, doch bezweifelt E. den Wortlaut. Sicher ist ϫⲱϯ Tribut, Abgabe, *κῆνσος* (Matth. 22, 17; Mark. 12, 14).

33. T. Rex qui erit ex illis decimus tertius, omnino non habitabit in eo (regno), neque timebunt eum: et regnum eius durabit paucos dies in ignorantia. Das ignorantia laut Anm. nach dem arabischen باجْهل. S. „wird wenige Tage dauern in Angst“, sonst wie T. E. „Der 13te König, welcher sein wird von ihnen, in dem ist gar kein Mitleid und nicht (wohl Lücke) Furcht vor ihm. Seine Herrschaft wird wenige Tage dauern ϫⲉⲟⲥ. In ϫⲉⲟⲥ mag nach E. eine Partikel stecken, wie „nur“, „kaum“, aber nicht belegbar. Die Übersetzungen von T. S. sind undenkbar. Der Text ist zweifellos verderbt. Natürlich ist باجْهل „in Unkenntnis“ ebenso möglich. Vielleicht auch باجْهِر. Methodisch richtig ist es jedenfalls, die Lesung des Manuskriptes beizubehalten, so lange nichts entschieden Besseres sich bietet. „Beschwer“ nach Lane; nach Glossar Bajān und Dozy sogar „manque de vivres“.

35. T. Congregabit bellum in Aegypto, ut Aegyptus commoretur in molestia et suspirio suo. Ähnlich S. — E. „Er wird einen Krieg (das gleiche Wort auch v. 67) sammeln (auch: zusammenbringen) und Ägypten wird zur Ruhe gehen (Ausdruck auch vom Entschlafen gebraucht) bei ihren (3. Plur. Ägypten = Ägypter) Schmerzen und ihrem Seufzen“.

36. Djizja, kopt. Tribut wie v. 32. E. T. S. Land der Römer.

37. E. „mit den Gegenden des Südens“.

38. T. timebit finem; desgl. S.; E. „er wird sich endlich fürchten“.

41. E. „Er wird stark sein in seiner Seele wie das Eisen. Er wird sein Schwert setzen bis zu den Römern, seine rechte Hand auf die Äthiopen“.

43. Edelsteine, T. S. E. margaritas.
46. E. „Man wird (kopt. Passivumschreibung) ihm eine große friedliche Zeit geben". S. ἰρηνικον. — „Festigkeit", T. S. in rectitudine. Diese Übersetzung auch im Arabischen möglich.
49. Geschlecht und Heer können im Arabischen auch Subjekt, „er" Objekt sein, im Koptischen jedoch nicht.
50. E. „Wenn er aber nach Ägypten mit den Schätzen herabsteigt, da wird er nach dem Oberland (ⲙⲁⲣⲏⲥ) in Ägypten gehen, indem er nach Suban, der Stadt der Äthiopen, mit dem Rest der Schätze gehen will", vgl. Bemerkungen zu v. 31. Wenn der Kopte aus dem Arabischen übersetzt hat, ist die Wiedergabe von Ṣa'īd durch Maris auffallend; aber auch sonst belegbar; Amélineau, Géogr. de l'Égypte 574.
53. T. in regionibus septentrionalibus. T. S. „in den westlichen Gegenden".
56. T. gladium enim eorum projiciet in illos ipsos in bello rex ille, cuius nomen faciet numerum 666. Ebenso S.; E. „denn ihr (3. Plur.) Schwert wird in sie selbst werfen (sic; ob geworfen werden?) in dem Kriege. Jener König (kann nicht Subjekt des vorigen Satzes sein), der, dessen Name 666 an Zahl beträgt, der wird auch genannt u. s. w." E. also wie der Araber, der sich allerdings sehr umständlich ausdrückt.
57. E. wie Araber gegen kleine Abweichungen bei T. S., die für „ankaufen" tradiderint resp. „verraten" haben.
61/62. T. et ordinabit epistolarios in Aegypto (S. Briefboten). Oriens bis et ter uno anno erit erga semetipsos in regno hocce quod est decimum nonum (S. ebenso). Das ist natürlich Unsinn. E. gibt folgende Lesung: „er wird Epistolarii einsetzen in Ägypten, dem Osten (entweder streiche Ägypten oder füge „und" ein), zwei und drei aufeinander in einem einzigen Jahre in der Herrschaft dieses, der der 19te König ist". Diese Konstruktion scheint mir sogar besser als die arabische; dann wären die ersten Worte von 62 an 61 anzugliedern und das و zu streichen. Epistolarii und quwwād entsprechen sich aber nicht. Quwwād ist guter alter Sprachgebrauch, z. B. Ṭab. III, 49, 7. Sollte vielleicht der Kopte, der ja aus dem Arabischen übersetzt haben will, statt قواد etwa براد gelesen und darin einen Plural von بريد oder بريدى = βερεδάριος (vgl. die Aphroditopapyri!) vermutet haben? Dann wären die unsinnigen Epistolarii erklärt und zugleich die Übersetzung aus dem Arabischen gesichert. Daß der häufige Wechsel der Kalifen und Statthalter den

Zeitgenossen aufgefallen ist, sehen wir aus Severus (s. unten). Der Schluß von 62 ist im Koptischen aktivisch gewandt, was auch im Arabischen möglich und bei der nach E. empfehlenswerten Textverbesserung sogar wohl richtiger ist.

63. T. ordinabit epitropos. E. „Und er wird einen Epitropos einsetzen ..... mit einem großen Heere".

65. „Türken"; T. Pitourgos; E. „Ein fremdes Volk, welches man den Turgos nennt". pi ist der koptische Artikel.

66. „Einziehen" T. depraedabitur, vgl. v. 31. — Provinzen, im Kopt. steht χῶρα, im Arabischen das davon abgeleitete Kura.

69. T. cum omni multitudine sua; desgl. S.; E. „mit seinem ganzen Heere".

70. Wörtlich: Sondern er wird werden mit tierischem Herzen, indem er ... Genau so der koptische Text nach E.

72. E. „Sie werden einander begegnen mit ihrem Heere" (Sing.!). So auch T.; S. Plur.

73. E. „Der Krieg wird sein in Schmūn, der Stadt" (nicht die übliche Verbindung, die Stadt Schmūn). E. „...... bis sie nicht Wasser aus ihm trinken können"; l. ⲛ̄ⲧⲟⲩϣϯⲥⲱ statt ⲛ̄ⲛⲟⲩϣϯⲥⲱ.

74. E. „eine unzählige Menge"; „was von ihnen übrig bleibt, die werden nach ihrem Lande gehen (S. T. hier wieder das unsinnige depraedabuntur; vgl. v. 31), dahin, von wo sie gekommen sind".

75. T. (ähnlich S.) ne restituat amplius regnum filiorum Ismaelis. E. wie Araber, doch hält er den Text für verdächtig.

76. T. Postea surget super eos rex Romanorum, et delebit eos ore gladii inter filios Ismaelis in deserto Thribon terrae patrum ipsorum. S. „....... er wird aufräumen mit der Schneide des Schwertes unter den Söhnen Ismael's in der Wüste θρίβων (arab. Atrib), dem Lande ihrer Väter". E.: „Er wird ihnen (den Türken) Ausrottung geben (sic;?) mit der Schärfe des Schwertes unter den Söhnen Ismael's in der Wüste von ⲑⲣⲓⲃⲱⲛ, dem Lande ihrer Väter". E. denkt bei ⲑⲣⲓⲃⲱⲛ nicht ohne weiteres an ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ, das اتريب der Araber, da es nicht bei der Wüste, sondern bei dem heutigen Benha liegt; er vermutet beim Araber eine falsche Beziehung des bekannten Atrib auf ein unbekanntes Thribon, ähnlich wie oben Suba auf Assuan gedeutet wurde.

79. T. cum vero invaluerit, seducet etiam electos. S. ebenso, nur verfolgen. E. „er wird eine Menge täuschen, sodaß, wenn er kann, er auch die Auserwählten verführt". E. hält

„wenn" für verderbt. Das Arabische stimmt wörtlich zu E. Da der Antichrist die Auserwählten tatsächlich verführt, möchte man das qadara gern nach dem Sprachgebrauch der islamischen Theologie behandeln, doch geht das wohl nicht an. Der Antichrist erscheint hier nicht wie im Islam als Dadjdjal, sondern wörtlich als Gegenmessias.

80/81. T. S. 3 Tage, halbtot; E. „und sie werden 3½ Tage verbringen, tot seiend, auf dem Platze ...., und danach wird ......"

82. Die 2te Person wäre natürlicher als die 1te, da der Engel spricht; im Arabischen natürlich gerade so gut möglich, aber der Kopte hat nach T. S. E. die 1te Person. Sollte hier nicht beim Kopten eine falsche Übersetzung des Arabischen vorliegen?

83. T. multitudo, S. Menge, E. Heer.

84. „Wahrlich, wehe jeder Seele ....; denn wehe, es wird Gewalt und großes Zerbrechen und Weinen sein. Und das Heil der Menschen ist in den Händen Gottes vom Himmel". T. S. ähnlich.

86. E. „ich siegelte die Rede und ich versiegelte" (sic). So auch T. S.

---

2. Erklärung der Apokalypse.

Ehe man die historische Deutung beginnen kann, muß auf das typisch Apokalyptische hingewiesen werden. Auf die Tiere und Hörner, auf Gog und Magog, den Antichrist, den Alten der Zeiten (vgl. Daniel 7, 9—12), auf Tod und Wiedererweckung von Henoch und Elia — vgl. dazu Bousset, Religion des Judentums in neutestamentlicher Zeit 2. Aufl., S. 267; Ders. Antichrist S. 134f. — gehe ich nicht weiter ein; das sind typische und bekannte Sachen. Die Endherrschaft des Römerreichs ist nach Bousset ebenfalls ein stehender Zug. Auch manche Zahlen mögen zum apokalyptischen Schema gehören. So gewiss die 555 Regierungsjahre der Perser (v. 16); auch die 811 (resp. 911) Jahre der Römer (v. 17) sind verdächtig, doch kenne ich kein Vorbild. Die Dauer des Hellenenreiches von 1000 Jahren und 30 Tagen ist einfach ein „Tag vor Gott" und ein Monat. Es wäre wohl ganz verfehlt, hier historische Berechnungen anstellen zu wollen. —

Andere Zahlen entstammen direkt der Offenbarung Johannis. Für die 42 Monate (v. 26) vgl. Ap. Joh. 13, 5, wo sie ein Reflex der $3^1/_2$ Zeiten in Dan. 7, 25; 12, 7 sind — 1 Zeit = 12 Monate —: man vergleiche dazu Boll, Aus der Offenbarung Johannis 25. Ebenso sind die 1260 Tage (v. 52), apokalyptisches Gut (Ap. Joh. 11, 3; 12, 6). Dan. 12, 11 heißt die Zahl allerdings 1290; da ist zu den 1260 Tagen = 42 Monate noch ein Schaltmonat hinzugerechnet. Auch die 21 Monate (v. 55) sind wohl nur eine Multiplikation der zauberischen Grundzahlen 3 und 7, oder es ist die Hälfte der 42 Monate genommen. Die 40 (v. 26) ist auch eine heilige Zahl. Die Zahl 147 (v. 29) und 110 (v. 30) sind mir nicht verständlich, doch siehe darüber unten. Deutlich apokalyptisch sind auch die Zahlen 399 (v. 24) und 666 (v. 47), obwohl sie eine historische Deutung haben. Im Mittelpunkt steht der König 666. Es ist natürlich dabei an Ap. Joh. 13, 18 gedacht, das berühmte, viel umstrittene Tier, über dessen Deutung (wohl = Nero redivivus) man Bousset, Die Offenbarung Johannis 6. Aufl., S. 373; Holtzmann-Bauer im Hand-Kommentar zum neuen Testament Bd. IV, 400, und auch Boll o. c. S. 23 vergleiche. Ich vermute, daß der Ausdruck qalb waḥšī (v. 70). T. cor animalis, noch ganz bewußt auf das *θηρίον* der Offenbarung anspielt. Die Zahl 19 bei den Königen ist wohl historisch, wenn sie sich auch aus der gegebenen Hörnerzahl von 10 + 1 + 4 durch schematische Ergänzung einer parallelen 4 ergeben könnte. —

Nun aber zur historischen Deutung!

Die Tatsache, die den Apokalyptiker am meisten beschäftigt — sie wird zweimal erzählt — ist zweifellos der Untergang des Sarapidos, auch Challe, Mametios und König 666 genannt, der bei Aschmūnain von seinen Stammesgenossen, also den Ismaeliten, die aber wieder mit den Türken zusammenfließen, erschlagen wird. Wer ist Sarapidos? Was sind das für Türken? Es gibt nur einen Kalifen, der bei Aschmūnain ermordet wurde, und das war Merwān II., der letzte der syrischen Omajjaden. Schreiben wir Merwān griechisch-koptisch *Μερουαν*, so bekommen wir als Zahlenwert 40 + 5 + 100 + 70 + 400 + 1 + 50 = 666. Die anderen Namen sind nun nichts anderes als willkürliche Umschreibungen der gleichen Zahl 666.

Μαμετιος = 40 + 1 + 40 + 5 + 300 + 10 + 70 + 200 = 666.
Χαλλε = 600 + 1 + 30 + 30 + + 5 = 666.
Σαραπιδος = 200 + 1 + 100 + 1 + 80 + 10 + 4 + 70 + 200 = 666.

Was hat nun aber Merwān mit den Türken zu tun? Die Chorasanier werden von der christlichen Überlieferung als Türken gehaßt,

ja, schon Merwān selber z. B. von Severus von Aschmūnain als König der Türken (malik el-Turk) bezeichnet (ed. S[eybold][1]) 173, 20; ed. E[vetts][2]) 118). Da letztere unter arabischer Führung standen, ist also kein Widerspruch in der Angabe, daß Sarapidos von Stammesgenossen und doch zugleich von Türken gestürzt wird; es zeigt vielmehr, wie genau dem Apokalyptiker der Tatbestand bekannt ist. Über Einzelheiten vgl. Abschnitt 4. Der wesentliche Inhalt der Visio XIV ist also der Sturz des Omajjadenreiches, mit dem aber ihre historische Kenntnis auch aufhört; denn die 40jährige Romäerherrschaft und Gog und Magog sind rein legendär. Die Vision dürfte also unter dem unmittelbaren Eindruck des gewaltigen historischen Ereignisses der Katastrophe des Omajjadenreiches geschrieben sein, eine Feststellung, die für die Geschichte des koptischen Kanons von Wichtigkeit ist. —

Damit ist eine Grundlage gelegt, auf der wir weiterbauen können. Sarapidos Merwān erscheint als 17ter König, und doch schließt die Apokalypse mit seinem Tod, der in der Reihenfolge beim 17ten König und dann nochmals beim 19ten König erzählt wird. Wie verhält es sich mit dieser Zahl von 19 Königen? Nach unserer Zählung hat es 14 Omajjaden gegeben; rechnet man dazu die 4 orthodoxen Kalifen und den Propheten oder Ḥasan b. ʿAlī oder ʿAbdallāh b. Zubair, so ist die Zahl 19 leicht zu erreichen. Wie zählt nun die Apokalypse? Wenn Merwān der 17te ist, so zählt sie vermutlich 4 orthodoxe Kalifen (resp. Muhammed und seine drei ersten Nachfolger unter Auslassung ʿAli's, da für diesen ja Muʿāwija zählt, wie Stephanus Alexandrinus, von dem sub 5 am Ende die Rede sein wird) und 13 Omajjaden, indem sie den ja so häufig nicht mitgerechneten ephemeren Muʿāwija II. fortläßt. Diese Zählung wird bestätigt durch die Angabe, der 10te König habe die Namenszahl 399. Das müßte Sulaimān sein. Nun ergibt die koptisch-griechische Schreibung *Σολημαν* tatsächlich $200+70+30+8+40+1+50=399$. Damit steht das Gerippe fest; alles Weitere ist aber völlig zweifelhaft. Schon die Beschreibung „wie ein Prophet, der Gerechtigkeit übt, die Hungrigen speist und die Nackten bekleidet" paßt mit Ausnahme des Propheten (wegen des Namens) wenig auf Sulaimān. Die Charakteristik des 11ten Königs paßt zur Not auf ʿOmar II., wie ihn die Christen angesehen haben mögen. Die Zerstörung von

1) Corp. Script. Christ. or., Script. Arab. ser. III, tom. IX.
2) Patrol. Orient. V.

Bildwerken der Vorzeit wird zwar meist dem Jazīd II. zugeschrieben, ist aber schließlich auch bei ʿOmar II. möglich. Auch die runde Zahl von 40 Regierungsmonaten mag die kurze Regierungszeit von 99—101 H. bezeichnen. Die Angaben über den 12ten König, der Jazīd II. sein müßte, sind mir gänzlich unverständlich, namentlich die Zahlen 147 und 110. Das Jahr 110, das den Krieg mit den Ḥabasch bestimmt, könnte ein Hedjrajahr sein, aber Jazīd ist schon 105 gestorben. Gänzlich unmöglich ist weiter die Parallele bei dem 13ten König, der nur wenige Tage regiert, während der ihm nach der Zählung entsprechende Hischām neben Muʿāwija I. und ʿAbdulmalik der am längsten regierende Herrscher des Hauses Omajja war. Wenn Nr. 12 und 13 verwechselt wären, dann fiele das Jahr 110 der Hedjra in seine Regierungszeit. Auch bei anderen Königen ist man versucht, sie mit Omajjaden zu identifizieren, denen sie in der Reihenfolge nicht entsprechen können. So denkt man beim 19ten König an Walīd III., der wegen seiner nichtarabischen Mutter berühmt war, rühmte er sich doch ein Nachkomme des Kesrā, des Kaisers und des Chāqān zu sein. Es handelt sich aber hierbei wohl nur um übernommene Züge, die von einzelnen Omajjaden bekannt waren.

Auch eine historische Erklärung für König 18 und 19 in ihrer Stellung hinter Merwān und für das Zusammenfließen von Merwān mit Nr. 19 ist nicht zu geben. Man könnte an Saffāḥ und Manṣūr denken und diese beiden haben auch die größte Wahrscheinlichkeit für sich; denn wenn der Apokalyptiker den Tod Merwān's erlebte, so hat er auch die Thronbesteigung des Saffāḥ und vermutlich auch die Manṣūr's noch miterlebt. Die Abfassung muß nur erfolgt sein, ehe die Herrschaft Manṣūr's sich befestigte und solange die Wirren noch anhielten, die einen Zusammenbruch des Ismaelitenreiches einzuleiten schienen. Für Saffāḥ spricht die Regierungszeit von 1260 Tagen; nun liegen zwischen dem Tod des Merwān und dem des Saffāḥ ungefähr 4 islamische Jahre. Die Zahl seiner wirklichen Tage wäre also nur unerheblich größer. Auch die Nennung einer nicht arabischen Mutter stimmt bei Manṣūr, der der Sohn der berberischen Umm walad Salāma war (Sojūṭi ta'rīch 261, 12). Entscheidend ist das aber nicht, da auch Merwān, auf den diese Stelle ja auch bezogen werden kann, ebenfalls eine nicht arabische Mutter hatte. Eutychius ed. Cheikho 47, 8 nennt sie eine Armenierin, Ṭabarī III, 51, 11; Belādhorī ed. Ahlwardt 26; Abu'l-Maḥāsin I, 357, 13 eine Kurdin. Vielleicht handelt es sich aber dabei, wie gesagt, nur um einen freien Zug, der von Walīd III. bekannt sein mochte. Bei einer Beziehung der Könige 18

und 19 auf die beiden ersten 'Abbāsiden darf uns jedenfalls nicht stören, daß 19 als Sohn von 18 aufgefaßt wird. Den zeitgenössischen Christen Ägyptens waren die Kalifen doch unendlich fern, wie aus Severus von Aschmūnain überall deutlich hervorgeht; gerade er macht nun auch den Manṣūr zum Sohne des Saffāḥ (S. 207, 11; E. 193, 2; Hamb. 198, 12). Auch ist an Abū Muslim und Saffāḥ zu denken, welch' letzteren die koptische Legende bei Severus, die unten besprochen ist, unbedenklich zum Sohne des Abū Muslim macht. Wenn das schon am grünen Holze der Chronistik — und zwar einer für Ägypten glänzenden Chronistik — geschieht, was dürfen wir dann von der Apokalyptik erwarten?!

Wir müssen uns mit einem non liquet bescheiden. Es ist entweder durch die Textgeschichte oder, wie mir wahrscheinlicher ist, durch die Unkenntnis des Verfassers ein heilloser Wirrwarr entstanden. Alle hier möglichen Umsetzungen sind unmethodische Spielereien. Es genügt festzustellen, daß die einzelnen Könige der Apokalypse in ihrer Charakterisierung nicht den historischen Personen entsprechen, mit denen man sie der einfachen Zählung nach identifizieren müßte. Nur Sulaimān und Merwān sind gesichert. Es sind auch die einzigen, deren Namenszahlen er angibt. Der Apokalyptiker hat ja nicht Geschichte schreiben wollen. Er hat den Zusammenbruch des Omajjadenreiches darstellen wollen und den Untergang Merwān's greifbar deutlich geschildert. Selbst auf die neue Residenz Merwān's, Ḥarrān, wird angespielt, und der Todesort, Aschmūnain, direkt genannt. Die diesem Hauptereignis vorangehende Charakterisierung seiner Vorgänger ist ganz willkürlich. Bekannte Züge einzelner Kalifen — Nr. 10 klingt wie die islamischen Verherrlichungen Omar's II. — werden wahllos auf die Nummern verteilt. Hätte der Verfasser alle Namen gekannt, hätte er gewiß die Zahlenspekulation noch weiter durchgeführt. Auch in den sonstigen historischen Angaben liegen wohl nur allgemeine Erinnerungen an Ereignisse der Omajjadenzeit vor; so sind die Kämpfe im Maghrib vielleicht Anspielungen auf den großen Berbernaufstand unter Hischām oder wahrscheinlicher auf die verunglückte Expedition im 4ten Jahre des Saffāḥ gegen 'Abd el-raḥmān b. Ḥabīb, auf die Severus von Aschmūnain hinweist (S. 207, 9; E. 192; Hamb. 198, 8). —

Manche Einzelzüge sind aber wohl garnicht historisch gedacht, sondern einfach aus der Rüstkammer der Apokalyptik übernommen. Bousset hat in seinem Antichrist überzeugend nach-

gewiesen, welche seltsamen Schicksale diese apokalyptischen Züge manchmal haben und in welch' fremden Zusammenhang sie geraten können. Sollte z. B. die merkwürdige Zurückführung der Juden nach Jerusalem in unserer Apokalypse v. 57 nicht mit dem typischen Zug, den Bousset o. c. 126 anführt, „tunc confluent ad eum in civitatem Hierusalem undique omnes“ zusammengehören? Dort ist zwar von allen Völkern die Rede, hier nur von den Juden[1]). Oder sollte nicht der Brotmangel in v. 44 mit der apokalyptischen penuria panis (Bousset 130), das Kaufen und Verkaufen in v. 26 mit dem Kaufen im Zeichen des Antichrist (Bousset 132) irgendwie zusammenhängen? Sollte das Blutbad in der Wüste Thribon (v. 76) nicht das apokalyptische „große Blutbad außerhalb der Stadt“ (Bousset 147) und der zu Blut gewandelte Strom (v. 73) nicht typische Stellen wie Bousset 148 „et fluet sanguis more torrentis“ wiederspiegeln? Auch die Stelle v. 56, wo die Ismaeliten sich gegenseitig mit dem Schwert vernichten, erinnert lebhaft an die Bousset 127 gegebene Schilderung von der Herrschaft des Antichrist „et cadent unus super alterum et gladiis se invicem destruent“.

Ich gebe diese Vergleiche rein hypothetisch und übersehe nicht, was dagegen spricht; aber da wir einen festen historischen Rahmen haben, die Einzelcharakteristik aber unhistorisch ist, liegt die Beziehung auf das Schema der Apokalyptik doch sehr nahe.

---

3. Die Erwähnung der Nubier.

Von speziellem Interesse sind die Angaben über die Ḥabasch, Ḥabascha oder Ḥubūsch, womit die Nubier gemeint sind, die dem christlichen Ägypten natürlich besonders naheliegen. Hier spricht der Apokalyptiker von Verhältnissen seiner engeren Heimat, welche die islamische Reichsgeschichtsschreibung meist übergeht, die aber in den christlichen Chroniken eine große Rolle spielen. —

Die historischen Daten über die Nubier hat schon Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, II, 1 ff., und neuerdings G. Roeder in Zeitschrift für Kirchengeschichte 33

1) Die Juden kommen dafür vor in der armen. Henochapokalypse S. 319; vgl. unten S. 55.

(1912), 364 ff. zusammengestellt. Die islamische Überlieferung weiß von Nubiereinfällen in Ägypten unter den Omajjaden nichts. Sie kennt den berühmten Vertrag vom Ramaḍān des Jahres 31 H., durch den der nubische Tribut festgelegt wird (Enz. Isl., Artikel Baḳṭ und dazu ib. II, 6 rechts oben) und dann erst wieder Verhältnisse aus der Zeit des Kalifen Mu'taṣim. Die große Lücke in der literarischen Überlieferung — urkundlich gibt es einige dürftige Angaben — wird ausgefüllt durch einen höchst merkwürdigen Bericht, den Severus von Aschmūnain erhalten hat, der von ihm auch in andere christliche Quellen (Abu Ṣāliḥ Fol. 97a) übergegangen, dann von Quatremère o. c. 55 und nach ihm von allen Späteren behandelt worden ist. Der Nubierkönig Kyriakos soll danach zur Befreiung des von den Arabern festgesetzten Patriarchen Michael (Chael) einen Gesandten und nach dessen Gefangennahme ein Heer nach Ägypten geschickt haben. Der Gesandte und der Patriarch werden dann sofort freigelassen, wodurch der Nubierkönig zu schleuniger Umkehr veranlaßt wird. Bei diesem Anlaß wird allerlei auch über die unmittelbar vorangehenden Könige berichtet. Der hierbei genannte König Merkurios ist inschriftlich, und zwar für das Jahr 710 Chr. gesichert (Röder l. c. 382). Also die Nachrichten sind gut. König Kyriakos ist bisher nicht sicher datierbar; Röder sagt a. D. 737 oder 752. Und doch enthält die Severusstelle für den Zug nach Ägypten ein ganz präzises Datum. In der Ausgabe von Seybold S. 186, 3 lesen wir: „Dies geschah im Jahre 64 seit dem Aufkommen der Herrschaft der Muslime". Dies Datum — also a. D. 683—4 — ist aber falsch, da das Ereignis unter das Patriarchat des Michael fallen soll, der a. D. 744—768 den Patriarchensitz innehatte. Nun hat uns Seybold die wertvolle alte Vorlage des Severus, die in einer Hamburger Handschrift erhalten ist, beschert[1]). In ihr findet sich S. 178, 8 das Jahr 64, aber ohne die muslimische Ära. Da nun in der ganzen Vita nach der Märtyrerära (Diokletiansära) gerechnet wird — Hamb. 159, 13 kommt das Jahr 459, ib. 198, 9 das Jahr 470 vor — so ist an dieser Stelle zweifellos 464 zu lesen, da man in allen Zeitrechnungen ja häufig die Hunderter fortläßt. Damit wäre für den nubischen Einfall 464 Diokl. = a. D. 748/9 anzunehmen. Der Patriarch wird, wie weiter unten berichtet wird, am 12. Bābā, endgültig sogar erst Ende Tūbah —

---

1) Severus Ibn al Muqaffa, Alexandrinische Patriarchengeschichte, ed. Seybold, Hamburg 1912 (Veröffentlichung aus der Hamburger Stadtbibliothek), zitiert Hamb.

das muß aber schon a. Diokl. 465 gewesen sein — freigelassen. Also fiele der Nubiereinfall in die letzten Monate von a. Diokl. 464, d. h. in den Sommer 749. Wie lange er dauert, wissen wir nicht. Am 28. August 749 ging a. Diokl. 464 zu Ende; am 20. August 749 hatte das islamische Jahr 132 begonnen. Dazu paßt nun vortrefflich, daß als Statthalter Ägypten's ein gewisser ʿAbdulmalik genannt wird. Gemeint ist ʿAbdulmalik b. Merwān b. Mūsā b. Nuṣair, der im Jahre 132 H. Statthalter wurde, nachdem er bereits vorher Finanzpräfekt gewesen war. Die Finanzpräfekten werden aber von der Chronik des Severus durchweg als die eigentlichen Herrscher Ägyptens bezeichnet. Die Statthalter werden nur in seltenen Fällen genannt; den Kopten interessierte nur der Chef der Steuereinzieher, in dem er den wahren Herrn Ägyptens erblickt. Erst nachdem ich dies errechnet hatte, sehe ich, daß auch Evetts in seiner Ausgabe an dem Jahre 64 H. Anstoß genommen hat, aber statt den Zusatz Hedjra zu streichen, hat er falsch a. H. 130 korrigiert. —

Im Jahre 748, aber nicht viel früher — denn sein Vorvorgänger korrespondiert schon mit Michael —, ist also Kyriakos König von Nubien. Seine Herrschaft dauerte länger als das Patriarchat des Michael; denn der Biograph sagt, daß er zur Zeit der Abfassung der Vita des Michael noch regiert habe (S. 185, 10; E. 144, 1; Hamb. 177, 17). Er regiert also mindestens a. D. 748—768; vielleicht auch noch früher und später. Damit ist ein neues festes Datum für die ältere Geschichte Nubiens gewonnen. —

Der Vulgatatext des Severus stellt nun die Sache so dar, als ob Kyriakos mit seinem Heere bis nach Fusṭāṭ-Miṣr gekommen sei und daß die Birket al-Ḥabasch, der Abessinierteich in Fusṭāṭ, so genannt worden sei, weil die Abessinier-Nubier — man sagt bald Ḥabasch, bald Nūba — dort gelagert hätten (S. 185, 16; E. 144). Das ist natürlich ganz unmöglich. Ein siegreiches Nubierheer vor den Toren der Hauptstadt hätte die islamische Chronistik nicht verschweigen können. Da sie aber nichts davon weiß, hatte ich den ganzen Nubierzug für eine Erfindung des christlichen Biographen zu Ehren seines Helden, des Patriarchen Michael, gehalten. Nun kennt aber auch die Danielapokalyse Nubiereinfälle bis auf die Höhe von Aschmūnain (v. 37; über Cleopatra vgl. Abschnitt 4). D a m i t t r e t e n d i e A n g a b e n d e s S e v e r u s a u s i h r e r I s o l i e r u n g. Und nun löst der Hamburger Text auch die Schwierigkeit mit der Birket al-Ḥabasch; denn hier (Hamb. 177 pu.) fehlt die Beziehung auf Birket al-Ḥabasch, die ganze Etymologie ist also eine Glosse des späteren Vulgatatextes.

Es ist Miṣr = Ägypten, nicht = Fusṭāṭ gemeint, und es handelt sich um einen Einfall in Oberägypten. Beunruhigungen durch Grenzstämme haben die ägyptischen Chronisten nicht für wichtig genug gehalten, um darüber zu referieren; das waren alltägliche Sachen. Auch haben die Muslime eine ganz andere Etymologie für Birket al-Ḥabasch (Maqrīzī, Chiṭaṭ II, 152, 21; B. Duqmāq IV, 55, 16; Kindī 370, 15). Gegen Ende der Omajjadenzeit hatte also wieder einmal ein Nubiereinfall in Oberägypten statt, wie sie auch die Danielapokalypse kennt. Ein nubischer Gesandter scheint zurückbehalten gewesen zu sein. Gleichzeitig war auch der Patriarch gefangen gesetzt, und da hat der Chronist die Freilassung seines Helden mit dem Einfall der christlichen Nubier in Verbindung gebracht. Vielleicht hat es der Statthalter in dieser Zeit der Wirren für richtig gehalten, die religiösen Beziehungen des Patriarchen zu den Nubiern politisch auszunutzen. Das wird wohl der historische Sachverhalt gewesen sein. Der Severustext und die Danielapokalypse stützen sich gegenseitig. Die Nubiereinfälle sind also historisch. —

Viel häufiger als die Erzählungen von nubischen Einfällen sind in der ägyptischen Literatur die Berichte von ihren Tributkarawanen. Namentlich aus der von Tag zu Tag fortschreitenden Chronistik der späteren Zeit ist uns manches darüber bekannt (Abu'l-Maḥāsin I, 725; Chiṭaṭ I, 202, 13). Für die ältere Zeit vgl. Enz. Isl. Artikel Baḳṭ. Daß die Ḥabascha in v. 43 Gold, Silber und Edelsteine bringen, ist wohl übertrieben oder ein typischer Zug. Sie lieferten Sklaven und seltene Tiere; aber natürlich war der Sūdān das Land des Goldexports, und die Smaragdminen lagen unweit des Nubierlandes. Aber wir dürfen hier keinesfalls eine genaue Chronistik voraussetzen. —

Daß die Muslime bis Sūba — s. Anm. zu v. 31 — vorgestoßen seien, ist kaum anzunehmen; das südliche nubische Reich, Aloa, erfreute sich voller Selbständigkeit. Weiter als Donkola sind die Heerführer der Omajjaden nicht gekommen. In v. 50 spricht der koptische Text von Marīs und Suban, der arabische von Ṣa'īd und Assuan als dem Zufluchtsort Merwān's. Marīs ist im Koptischen das Oberland, Oberägypten schlechthin, bei den Arabern dagegen die nubische Nordprovinz, über die Marquart, Benin CCXLIX, zu vergleichen ist. Daß sich Merwān auf seiner Flucht in den Sūdān retten wollte, ist übrigens von Severus — s. unten sub 4 — bezeugt. Auch das Schicksal seiner Söhne beweist das. Sūba war wohl die südlichste dem Apokalyptiker bekannte Stadt; deshalb nennt er sie hier.

---

4. Eine zeitgenössische Chronik als Parallele.

Über diesen Einzelzug hinaus ist der Severustext die beste Parallele, die wir uns zur Danielapokalypse denken können. Auch Severus zeigt uns, welch' gewaltigen Eindruck das Ende Merwān's auf die Christen Ägyptens gemacht hat; denn Severus bietet uns die ausführlichste Schilderung der letzten Wochen und Tage Merwān's, die sich überhaupt erhalten hat, und zwar aus der Feder eines an den Ereignissen beteiligten Klerikers. Schon bei einer anderen Gelegenheit (Islam II, 360 ff.) habe ich auf die große Bedeutung des Severustextes hingewiesen. Keine islamische, aber auch keine christliche Quelle gibt so deutlich die Verhältnisse Ägypten's wieder, wie sie aus den Papyri sprechen. Eine bessere Empfehlung gibt es für einen Historiker nicht, als daß er mit den Urkunden übereinstimmt. Auch in der Nubierfrage wird Severus durch Inschriften bestätigt. Es wäre also Hyperkritik, seine übrigen Angaben, namentlich sofern er sie als Augenzeuge gleichsam tagebuchartig schildert, zu bezweifeln. Natürlich wird man eine gelegentliche Hyperbel abziehen dürfen; aber als Ganzes genommen haben wir jedenfalls hier eine Schilderung vom Ende der Omajjaden vor uns, wie es sich in den Augen gebildeter Zeitgenossen spiegelte. Die Apokalypse stammt von einem weniger gebildeten Autor, aber aus der gleichen Zeit und dem gleichen Milieu. Das möge eine Besprechung der Severusstelle rechtfertigen, die zwar schon dreimal ediert und von Evetts übersetzt ist, aber noch nirgends eine historische Würdigung erlebt hat. Ich beschränke mich natürlich auf die Stellen, die zur Erklärung der Danielapokalypse beitragen. —

Nur ein Wort über den Verfasser als Augenzeugen. Ich mag hier nicht auf die dunkle Kompositionsgeschichte des Severustextes eingehen. Darüber dürfen wir die kompetenten Äußerungen der Herausgeber erwarten. Die Vita Michaels ist ein in sich geschlossenes Ganzes mit einem individuellen zeitgenössischen Verfasser, der in der Einleitung auf seine Vorgänger hinweist und sich dadurch als Historiker fühlt und in der Ich-Form schreibt. An einer Stelle, wo er die Gefangenschaft des Patriarchen nach Merwān's Ankunft beschreibt (E. 179; S. 201, 3; Hamb. 192, 8), nennt er sich selbst mit Namen als Schammās (Diakon) Johannes, geistiger Sohn des Bischofs Moses. Diese Stelle ist natürlich längst bekannt, und schon Quatremère, S. 55, spricht vom „diacre Jean“ als dem Verfasser der Vita des Michael. Dazu muß nun

aber eine andere Stelle verglichen werden. Im Vulgatatext (S. 181; E. 135; Hamb. 173, 14 mit Recht von Seybold ergänzt) erzählt hier der Autor: Als der Patriarch Michael gefangen gesetzt wurde, war niemand bei ihm außer Moses, Bischof von Wasīm, Theodoros, Bischof von Miṣr und Elias Paulus, der geistliche Sohn des Bischofs Moses. Dann erzählt er weiter von den geistlichen Gesprächen im Kerker und sagt: „Ich stand im Dienste dieser drei unblutigen Märtyrer Tag und Nacht". (Hamb. 174, 3; S. 181, 24; E. 136). Da oben mit dem Patriarchen vier genannt waren und der Verfasser dabei war, mußte er selbst der Vierte sein. Er hieße also Elias Paulus, wie verhält sich nun dieser Elias Paulus zum Diakon Johannes? Beide sind Augenzeugen. Beide sind geistige Söhne des Bischofs Moses. Sollten sie nicht auch die gleiche Person darstellen? Vermutlich aber drückt sich der Verfasser nur ungeschickt aus und war Johannes eben der Fünfte. Wie er auch hieß, jedenfalls gehörte er mit seinem geistlichen Vater zur nächsten Umgebung des Patriarchen. Ein innerer Grund für seine Autorschaft ist auch noch sein ständiges Hervorheben des Bischofs Moses, der fast mehr gefeiert wird als der Patriarch. Der Autor ist also ein Augenzeuge; die verschiedenen Ausgaben stehen in ihrem Wert nebeneinander und müssen wie verschiedene Handschriften benutzt werden. —

Der Verfasser beginnt seinen Bericht (E. 88; S. 160; Hamb. 151) mit einer Schilderung der Willkürherrschaft des Finanzpräfekten El-Qāsim, des Sohnes seines nicht minder berüchtigten Vorgängers ʿUbaidallāh b. al-Ḥabḥāb. Er erlaubt den Malkiten, die seit der Araberherrschaft ohne Patriarchen gewesen waren, den ungebildeten Kosmas zum Patriarchen zu erwählen, während die Jakobiten ohne Oberhaupt bleiben. Man vergleiche dazu den Malkiten Eutychius ed. Cheikho 45. Erst der neue Wālī — dieser Titel wird gebraucht —, Ḥafṣ b. al-Walīd, gestattet die Wahlhandlung, und Michael wird nach schwierigen Verhandlungen zum Patriarchen erkoren (a. Diokl. 459). Einen großen Teil seines Berichtes füllen nun die Streitigkeiten zwischen Michael und Kosmas aus, die vor der muhammedanischen Behörde geführt werden. Sie bleiben hier bei Seite. Von der Reichsgeschichte kennt der Verfasser die Ermordung Walīd's II. durch Ibrāhīm. Die Kalifen werden durchweg als Könige (mulūk) bezeichnet. Ibrāhīm ernennt den Ḥassān b. Abī ʿAtāhija zum Statthalter oder, wie alle drei Texte sagen: „nach einer Handschrift den ايسا بى بطاح", was natürlich nur phonetische Schreibung für ʿIsā b. Abī ʿAṭā ist, wie beide Editoren erkannt haben. Nach Kindī war Ḥassān Statt-

halter, ʿÎsā Finanzpräfekt. Nun reißt ein gewisser Radjā die Herrschaft an sich. Gemeint ist Ibn al-Aschjam (vgl. Kindī ed. Guest 87, 4; 89, 2). Ihm schließt sich der frühere Statthalter, Ḥafṣ, an, und sie vertreiben den ʿÎsā. Es handelt sich um den bekannten ägyptischen Dissens unter Merwān, der meist als drittes Emirat des Ḥafṣ in den Quellen bezeichnet wird. Ḥafṣ sucht die Christen zum Übertritt und damit in sein Heer zu zwingen (vgl. Islam II, 366). In dieser Zeit prophezeit Bischof Moses, daß noch im gleichen Monat Ḥafṣ mitten in Fusṭāṭ verbrannt und Radjā mit dem Schwert getötet werden solle. Und richtig, das tritt ein, als Merwān den Hauthara mit 5000 Mann — Kindī 88, 5 sagt 7000 — schickt und die Ordnung wiederhergestellt wird. Nach Ḳindī 90, 8 wird tatsächlich Radjā mit dem Schwert hingerichtet, über Ḥafṣ' Hinrichtungsart herrscht Dunkel, doch sagt Abu 'l-Maḥāsin I, 325, 7: „Die Geschichte seiner Hinrichtung (maqtal) ist (zu) lange". Da alle anderen Angaben unseres Autors mit der besten islamischen, von ihm ganz unabhängigen Quelle übereinstimmen — nur war Ḥassān nicht von Ibrāhīm, sondern schon von Merwān entsandt; aber das hat nichts zu sagen, da ja Ibrāhīm nur einige Wochen regierte —, so dürfen wir unserem Autor auch getrost folgen, wo er Nachrichten bringt, die wir nicht kontrollieren können. Ich betone das immer wieder, da diese Nachrichten höchst merkwürdig sind. —

Damals gab es viel Unruhe in den außerägyptischen Provinzen des Reiches, und die Menschen bekämpften sich untereinander, daß der jedesmalige Herrscher nicht einmal ein Jahr lang an der Spitze blieb, bis sich ein Mann erhob, der Merwān (und)[1] König des Türkenlandes genannt wurde. Er eroberte das Reich mit Gewalt und herrschte über es mit starkem Arm wie Pharao. Keiner vermochte ihm entgegenzutreten, ohne daß er ihn mit dem Schwert vernichtete, und er vergoß viel Blut jedes Jahr. In Ägypten aber herrschte Frieden und Ruhe fünf Jahre lang. Dann wurde der ägyptische Statthalter ersetzt durch ʿAbdulmalik b. Merwān, den Enkel des Eroberers Spanien's, Mūsā b. Nuṣair, von dem oben schon die Rede war. Der war ein großer Christenhasser und brachte gewaltige Beschwer (taʿb, wie in der Apokalypse) über Ägypten. Er konfiszierte alle Metalle und bedrückte das Volk. Unter ihm spielt sich der Hauptstreit der feindlichen Brüder in

1) Das „und" steht Hamb. 165, 16 انسان يعرف بمروان وملك من بلاد الترك S. 173, 20 ملك الترك; E. 118 ملك تلك الترك.

Christo ab, der oben erwähnt wurde. In dieser Zeit entbrannte im Osten der Kampf gegen Merwān, und sie bekämpften sich heftig untereinander. Der Statthalter benutzt diesen Anlaß zu einer allgemeinen Gelderpressung. Auch der Patriarch wird zu Erpressungszwecken in's Fußholz gesetzt, mit einer Eisenkette belastet und eingesperrt. Es begleiten ihn die oben genannten Personen. Die Gefangenen sahen kein Sonnenlicht vom 11. Tōt (Sept.) bis zum 12. Bābā (Oktober a. D. 749). Im Gefängnis führen sie religiöse Gespräche, aus denen der Verfasser mancherlei zitiert. Sie werden dann freigelassen, um in Oberägypten Geld zu sammeln. Bei dieser Gelegenheit wird auch der Statthalter als Malik bezeichnet. Sie kehren am 21ten Tūbah (Januar 750) nach Miṣr zurück. In dieser Nacht fand ein schweres Erdbeben statt, und zwar im ganzen Orient. In Ägypten wurde nur Damiette beschädigt. (Es ist dies das Erdbeben, über das Theophanes Chronographia 426 berichtet; das war a. D. 750). Abdulmalik läßt unter dem Eindruck dieses Ereignisses den Patriarchen frei und begnügt sich mit dem von ihm gesammelten Gelde. Dann folgt die nubische Episode, fest verankert im Fluß der Erzählung. Man sieht aus der doppelten Motivierung, daß die Beziehung des nubischen Einfalls zur Freilassung des Patriarchen nur eine Ausschmückung des Chronisten ist. Ägypten aber fand keine Ruhe unter ʿAbdulmalik; denn keiner von den „Königen der Ismaeliten" war wie er, der in seinem Christenhaß tat, was er wollte. Nachdem dem Patriarchen aber eine wunderbare Heilung einer Tochter des Statthalters gelungen war, geht es den Christen besser. Michael kann Kirchen restaurieren, und es tritt sogar ein Muslim zum Christentum über. —

Dann folgt der uns wichtigste Teil der Vita, die Erzählung vom Aufkommen der ʿAbbāsiden und dem Ende Merwān's. Darin kommen folgende Daten vor:

Ankunft Merwān's: 20. Baūna (Juni).
Ankunft der Verfolger: 18. Abīb (Juli).
Todesmonat Merwān's: Misrā (August).

Als Jahr wird 467 Diokl. angegeben. Das wäre a. D. 751—2, was unmöglich ist. Es muß 465 Diokl. heißen; und das ergibt sich auch aus dem Fortschreiten der Erzählung von Monat zu Monat. Die entsprechenden Daten der islamischen Überlieferung sind:

Ankunft Merwān's: 22. Schawwāl 132 — 3. Juni 750 (Kindī 95, 3).

Ankunft der Verfolger: 15. Dhu 'l-Ḥidjdje — 26. Juli (Kindī 96, 11).

Tod Merwān's: Ende Dhu 'l-Ḥidjdje — Anfang August.

In Bezug auf den Tag schwanken die Angaben der besten Quellen, Kindī 96, 16; Ṭabarī III, 50, 15; 51, 8; B. Athīr V, 327, 12; Mas'ūdī B. G. A. VIII, 328, 3; K. Aghānī IV, 92; deshalb hat auch schon Wellhausen, Arabisches Reich 342 sich begnügt, als sicher nur den Anfang August 750 zu bezeichnen. —

Vergleicht man nun die muslimische und die christliche Überlieferung bei Severus, so zeigt sich, daß die Monate übereinstimmen. Die Tagesangaben schwanken ebenso wie in der muslimischen Überlieferung. Daß sich Severus in der Jahresangabe um zwei Jahre geirrt hat, was sich aus seiner eigenen Erzählung ergibt, darf uns nicht Wunder nehmen. Ganz abgesehen von gerade bei Zahlen häufigen Fehlschreibungen, weiß jeder aus eigener Erfahrung, daß man sich bei einige Jahre zurückliegenden Erlebnissen viel genauer der Jahreszeit als der Jahreszahl zu erinnern pflegt. Irrtümer passieren uns dabei alle Tage. Deshalb dürfen wir sie unserm Chronisten nicht allzu sehr nachtragen, freuen wir uns lieber, daß die genaue Entsprechung in den Monatsangaben mit der islamischen Tradition den Wert unseres Autors als historische Quelle bestätigt. —

Im Folgenden skizziere ich den weiteren Inhalt des Severusberichtes, und zwar beginnend mit S. 188, 7; E. 150; Hamb. 190, 4.

In dieser Zeit war Merwān König von Persien bis nach Spanien. Seine Hand lag schwer auf seinem Heer wegen der Menge seiner Kriege, bis sie schließlich untereinander Krieg bekamen und gegenseitig ihr Blut vergossen. An einem Tage fielen 20000, ein andermal 30000, ja, sogar einmal 70000 Mann. Sie hörten nicht auf sich zu bekämpfen während der ganzen 7 (resp. 9) Jahre seiner Herrschaft. Im siebten Jahre hatte ein Jüngling namens 'Abdallāh einen Traum und hörte eine Stimme mehrmals sprechen: „Bekämpfe den Merwān (mit Gott, so wirst Du Herr über ihn werden)". 'Abdallāh wohnte in der Wüste (und war ein Beduine), und sein Vater (sic) war ein Scheich namens Abū Muslim. Der Vater hatte den gleichen Traum, schrieb ihn auf und schlug ihn an seinem Zelte an. Er erzählte den Muslimen die Geschichte des Traumes, und sie versprachen ihm Hülfe und im Falle des Erfolges die Herrschaft. Es versammelten sich bei ihnen 20000 Reiter, die aber keine Waffen hatten. Da schnitten sie Stiele von Palmblättern (djarā'id) ab und setzten Lanzenspitzen darauf. So zogen sie in den Kampf, und die Kraft Gottes war mit ihnen.

Merwān aber zog wider sie mit 100000 Streitern. ʿAbdallāh teilte sein Heer in zwei Teile. Als er sie erblickte, sprach Merwān, wie einst Goliath zu David (1. Sam. XVII, 43): „Du kommst zu mir mit einem Stock; bin ich denn ein Hund?". Und Merwān stellte 40000 wohlgepanzerte Krieger gegen sie in's Feld, doch sie wurden vernichtet von ʿAbdallāh's ersten Zehntausend nach dem Bibelwort: „Einer wird 1000 in die Flucht schlagen" (Josua 23, 10 und sonst). Abū Muslim erblickte aber den Engel des Herrn, und in seiner Hand war ein goldener Stab (qaḍīb), an dessen Spitze sich ein Kreuz befand, und damit schlug er seine Feinde in die Flucht. Wo aber das Kreuz hinkam, da fielen die Männer tot hin, und seine Genossen erbeuteten ihre Pferde und Waffen. Dann schickte Merwān wider sie andere 40000 in der vierten Stunde des Tages, und mit ihnen kämpften 4000 Anhänger Abū Muslim's; Gott aber überantwortete die 40000 in ihre Hand mit ihren Tieren und Waffen. —

Als das Merwān sah, floh er, gebrauchte aber die List, seine Schätze auf dem Wege zu zerstreuen — vgl. unsere Apok. v. 49 —; deren Einsammlung hielt seine Verfolger sieben Tage auf, und so entkam er mit 20000 Mann. Von diesen rettete er über den Euphrat — beim Übergang ertranken viele, und die Schiffe verbrannten — nur 8000 Mann. Abū Muslim aber ließ Kreuze aller Art machen und sie vor ihnen hertragen und sprach: „In diesem Zeichen gibt uns Gott den Sieg". Von allen Seiten strömten die Scharen ihm zu, aus Chorāsān, Fārs und Rūm, und wer in der Ferne davon hörte. In allen Städten, die sie nahmen, setzten sie ihre Leute ein. Merwān aber verbrannte jeden Ort, den er auf seiner Flucht erreichte. Als seine Verfolger an den Euphrat kamen und den Brand in den Schiffen sahen, da zogen sie schwarze Gewänder an, ließen ihre Haare wachsen, verkehrten nicht mehr mit ihren Frauen und fasteten, bis Gott ihre Feinde in ihre Hände überlieferte. Sie brauchten sechs Monate, bis sie die Schiffe erneuert hatten. Dann folgten sie Merwān. Wenn sie bei ihrem Vordringen Christen trafen, die auf Stirn und Kleidern das Zeichen des Kreuzes trugen, oder Muslime, die schwarze Kleider trugen, dann schonten sie sie; alle Anderen wurden getötet; denn die Genossen Merwān's gehörten zu Quraisch [1]). Sie töteten

1) Es ist hier und an anderen Stellen textlich stets zweifelhaft ob قريش oder فرس, ob قرشيين oder فرسيين zu lesen ist. Ich halte die Lesung „Qureischiten" für richtiger; denn es war doch eine persische Reaktion gegen die Araber.

aber alle seine Genossen, ja, sie spalteten die Bäuche der schwangeren Frauen, um ihre Kinder zu töten; denn sie sollten keinen Samen auf Erden hinterlassen. —

Merwān betrat aber sein Schatzhaus (Vulg. in Damaskus) und nahm viele Schätze heraus und verbrannte den Rest mitsamt der Stadt, und er machte es so mit sieben Provinzen (Kūra's). Als das ʿAbdulmalik, der Statthalter von Ägypten, hörte, schrieb er ihm listig einen Brief und lud ihn ein, nach Ägypten zu kommen, wo er vor seinen Feinden sicher wäre. Da machte sich Merwān auf den Weg nach Ägypten. Auf dem Wege tötete er die Oberhäupter der Orte und Provinzen und zog ihre Schätze ein. Ebenso behandelte er die Klöster, so vor allem ein reiches Kloster in Palästina, „und der Name jenes Klosters war Mōn(asterium) und in unserer Sprache Dēr Bū Hermānūs“ [1]). In der Nähe des Klosters aber lebte ein Säulenheiliger, der schon mehrere Jahre auf seiner Säule lebte, ein orthodoxer Theodosianer. Auf Rat seiner Begleitung, die ihn auf die Wahrsagegabe des Heiligen aufmerksam macht, befragt ihn Merwān über sein Schicksal. Da sprach er wie Jeremias: „Wenn ich die Wahrheit künde, wirst Du mich töten; aber ich will Dir sagen, was mir Gott offenbart hat, und was mir Gott gesagt hat über Dich: Mit dem Maß, mit dem Du gemessen hast, wird Dir gemessen werden. Wie Du die Mütter kinderlos gemacht hast, so wird Deine Mutter kinderlos werden, und Dein Weg wird schrecklich sein für alle, die Dich vor sich sehen, und Deine Kinder und Weiber und alle die Deinen werden sie in Gefangenschaft führen, und Dein Königtum wird an sich reißen der, welcher Dir jetzt auf den Fersen ist. Und keiner aus Deinem Geschlecht wird König werden bis in Ewigkeit, und sie werden Dich verfolgen (sic), bis Du gelangst nach Abū Abīs zu Cleopatra [2]). Dies alles wird Dir noch in diesem Jahre passieren im Monat Misrā“. Als das Merwān gehört hatte, ließ er die Säule umstürzen und den Heiligen lebendig verbrennen. Dann kam er nach Ägypten am 20. Baūna des Jahres 467 (lies 465) der Märtyrer. —

Schon früher aber hatten sich die Baschmūriten [3]) gegen den Statthalter ʿAbdulmalik empört. Wegen ihrer günstigen Lage im

---

1) In Bū Hermānūs steckt nach Littmann wohl Romanus; das „Her“ erinnert an ϩ. Das موت für مون eines Textes ist wohl spät.

2) Über diese Namen siehe unten.

3) Vgl. über sie Kindī 96; Maqrīzī, Chiṭaṭ I, 79, 31; 304, 9; II, 493, 12; über den Ort s. Jāqūt I, 634; auch sonst gelegentlich erwähnt.

Delta war ihnen nicht beizukommen. Nach Merwān's Ankunft sagen sich die Araber in Alexandria von ihm los, Merwān schickt den Emir Hauthara, die Stadt wird genommen und unter anderen auch der Patriarch gefangen gesetzt. Er soll, da er nicht zahlen will, hingerichtet werden, wird aber im letzten Moment frei gelassen, da man durch ihn auf die Baschmūriten wirken will. Inzwischen waren 'Abdallāh und seine Genossen Herren von Syrien geworden, und Merwān sammelt seine Soldateska um sich, der er jede Ausschreitung gestattet, nachdem sie von den Baschmūriten geschlagen worden war. Diese hatten Rosette geplündert — Kindī 96, 5 — und die dortigen Muhammedaner erschlagen. Nun wird der Patriarch zu Merwān geschickt und auf dem Wege dorthin kommt er an Wasīm vorbei, wo sich ihm der Bischof Moses und der Verfasser Johannes anschließen. Johannes berichtet dabei in der Ich-Form, daß schon vor der Ankunft Merwān's in Ägypten Bischof Moses prophezeit hatte: „Dieses Reich wird zu Grunde gehen mit allen seinen Heeren, und danach wird ein neues Reich kommen". Als nun am Sonntag, den 10. Abīb, morgens, der Patriarch Michael vorbeigeführt wird, erklärt Moses, die Stunde der Erfüllung sei gekommen. Sie nahmen noch das Abendmahl aus der Hand des Patriarchen, und schon sehen sie Flammen über Fusṭāṭ emporschlagen, wo Merwān die Vorratshäuser verbrennt, damit sie nicht in die Hände seiner Feinde fallen. Jetzt werden die Soldaten unruhig und drängen zum Aufbruch. Johannes und Moses begleiten den Patriarchen.

Merwān hatte nämlich den Befehl gegeben, ganz Fusṭāṭ anzustecken, und es brannte vom Süden bis zum Norden, bis zur großen Moschee[1]). Drei Tage vorher hatte er es von allem Volke räumen lassen. Auf der Flucht vor dem Feuer waren zahllose Leute im Flusse ertrunken, da sie keine Übersetzgelegenheit fanden. Das Volk füllte die Straßen und Plätze in Gizeh. Es fehlte an Lebensmitteln, da Merwān die Vorratshäuser verbrannt hatte. Als der Patriarch mit seinem Gefolge ankommt, bekommt Merwān gerade die Nachricht, daß die Chorasanier bereits El-Faramā erreicht haben. Er schickt nun Truppen aus, alle Boote in dem zwischen ihm und seinen Feinden liegenden Lande zu verbrennen und Städte und Dörfer zu zerstören[2]). So kamen sie bis nach Atrīb. Hier hoffte Merwān, dank der vielen Wasserläufe den

1) Die islamische Überlieferung kennt nur die Niederbrennung der *Dār Mudhahhaba*, des Palastes der Merwāniden; vgl. Kindī 95, Abu'l-Maḥāsin I, 351; Maqrīzī, Chiṭaṭ I, 304, 8; Brücke und Umgebung nach Ṭab. III, 49, 9.

2) Ähnliche Nachrichten bei Ṭab.

Vormarsch seiner Feinde zu verhindern, doch später stellte es sich heraus, daß er nicht mit den Furten gerechnet hatte. Daraufhin zog Merwān seine Truppen von Atrīb zurück, und die Stadt wurde gerettet. Am 18. Abīb verbrennt Merwān die Burg von Miṣr, nachdem er sich mit seinen Truppen auf das westliche Nilufer zurückgezogen hat[1]). Am 19. Abīb erscheinen die Chorasanier auf der gegenüberliegenden Seite. Sie schlagen ihre Zelte im Norden[2]) von Fusṭāṭ auf. Ihr Lager erstreckt sich von dem Asṭabal (Stall)[3]) genannten Platze bis an das Gebirge; während hier ihre Vorhut stand, war ihre Nachhut auf dem Wege nach El-Faramā. In der Nacht des 20. Abīb werden der Patriarch mit Begleitung zu Merwān befohlen. Zitternd und bebend werden sie zu dem Zelte Merwān's gebracht, worauf sie Merwān fragt: „Wer von Euch ist der Patriarch?" Der Patriarch wird von ihnen getrennt, der Bischof Moses gemartert, um Geld von ihm zu erpressen, während der Verfasser im Mönchsgewand nicht weiter belästigt wird. Der Patriarch stand vor Merwān, während dieser nach der anderen Nilseite blickte, wo seine Feinde sich versammelten. Das ganze Volk von Miṣr sah, zusammen mit den Chorasaniern, was mit dem Patriarchen geschah, und sie beschimpften Merwān. Die Baschmūriten hatten sich in El-Faramā den Chorasaniern angeschlossen und ihnen gesagt: „Merwān hat unsern Patriarchen gefangen gesetzt, weil wir gegen ihn gekämpft haben und seine Truppen vor Eurer Ankunft in die Flucht geschlagen haben". Der Emir Hauthara aber stand vor Merwān und sagte ihm, dieser Patriarch pflegte zu den Alexandrinern zu sagen: „Gott wird das Reich von Merwān nehmen und wird es seinen Feinden übergeben". Als er dies hörte, sprach der Dolmetscher im Auftrage Merwān's zum Patriarchen: „Bist Du der Patriarch von Alexandrien?" Da antwortete der Patriarch: „Ja, ich bin es, Dein Knecht". „Und", sagt der Verfasser, „ich hörte es, da ich in der Nähe war". Da sagte Merwān zu ihm: „Sprich, Du bist also das Oberhaupt der Feinde der (islamischen) Religion?" Der Patriarch antwortete: „Ich bin nicht das Oberhaupt schlechter, sondern guter Menschen, und die Meinigen tun nichts Böses, sondern die Beschwer hat sie zu Grunde gerichtet, bis sie ihre

---

1) Gemeint ist wohl der Brückenkopf; denn die islamische Überlieferung spricht davon, daß er „die zwei Brücken" zerstört.

2) Wenn بحرى hier Norden heißt.

3) Asṭabal Qorra ist gemeint, die spätere Birkat al-Ḥabasch; Stellensammlung in Papyri Schott-Reinhardt I, 18 und S. de Sacy, Relation de l'Égypte 400.

Kinder verkaufen mußten". Mehr aber sagte er nicht. Darauf wurden auf Befehl Merwān's dem Patriarchen die Barthaare ausgerissen und in den Nil geworfen. Der Berichterstatter fügt hinzu: „Und ich sah sie mit meinen eigenen Augen auf dem Wasser schwimmen, und sein Bart war groß und schön gewesen und floß auf seine Brust herab, wie bei Jakob". Die Leute auf dem anderen Ufer sahen dem zu. Und sie wären gern herübergekommen, Merwān zu töten; aber sie fanden keine Gelegenheit zum Übersetzen. Die wenigen Furten waren den Chorasaniern noch nicht bekannt; Merwān aber ließ sie bewachen. Als die Märtyrer so in schwerer Bedrängnis waren, da öffnete Gott die Augen des Bischofs Moses, und er sah zwei Heilige über den Fluß reiten. Es sah sie aber niemand außer Merwān und ihm, und sie sprachen zu Merwān: „Was sitzest Du hier, wo doch Deine Feinde schon nach dem Westen übersetzen?" Da gab Merwān den Befehl aufzubrechen und sie am folgenden Tage wieder vorzuführen. Das geschieht, und, obwohl eigentlich der Patriarch allein vorgeführt werden soll, drängt sich seine ihm treu ergebene Begleitung doch mit in das Zelt Merwān's. Merwān saß am Ufer des Flusses, und der Patriarch stand 10 Stunden vor ihm, ohne daß ihn Merwān ansprach. Wieder werden allerlei Martern vorbereitet, wieder schaut das Publikum vom andern Ufer zu, bis schließlich der älteste Sohn Merwān's, ʿAbdallāh, sich in's Mittel legt und seinem Vater rät, den Patriarchen nicht zu töten, da sie bei ihrer weiteren Flucht doch wohl oder übel mit dem Wohlwollen der Nubier zu rechnen hätten und der Patriarch auch deren geistiges Oberhaupt sei. Der Patriarch wird also nicht getötet, sondern mit seiner Begleitung wieder in's Gefängnis zurückgeführt. Die Fürsprache ʿAbdallāh's ist zweifellos eine Ausschmückung des Chronisten, da ʿAbdallāh der einzige der Söhne Merwān's war, der dem allgemeinen Blutbad entrann, und diese Errettung vor der Strafe Gottes durch irgend eine besonders gute Tat des ʿAbdallāh, der überhaupt gelobt wird, motiviert sein mußte. So konnte die Rettung des ʿAbdallāh einem Fürbittegebet des Patriarchen zugeschrieben werden. Zunächst aber bleiben der Patriarch und seine Begleitung unter schweren Qualen 10 Tage und 10 Nächte im Gefängnis; das war, wie man aus dem Text nachrechnen kann, vom 21. Abīb bis zum 1. Misrā. Der Bischof Moses prophezeit im Gefängnis, diesmal würden sie nicht getötet werden; aber sie kämen erst heraus, wenn Merwān tot wäre. Nach der eigenen Erzählung des Chronisten kommen sie am 1. Misrā heraus, nachdem das Heer Merwān's geschlagen ist; er selbst ist aber sicher erst

einige Tage später gefallen. Das Gefängnis befand sich auf einer Insel, deren Name verschieden überliefert worden ist[1]). Da auf dieser Insel sich aber viele Schiffe befinden — ein jüngerer Sohn Merwān's führt hier das Kommando, bis er bei Ankunft der Gegner weichen muß —, so handelt es sich offenbar um die Insel Rōḍa, deren Arsenal berühmt war. Dazu paßt auch vorzüglich, daß die Geistlichen nach ihrer Befreiung noch in der gleichen Nacht nach der Petruskirche in Gīzeh gelangen. —

Da unser Verfasser die entscheidenden 10 Tage im Gefängnis verlebt, so läßt seine Darlegung im Folgenden leider etwas die notwendige Klarheit ermangeln; außerdem weichen die drei Texte so erheblich voneinander ab, daß sie Merwān sogar an verschiedenen Orten sterben lassen. Wahrscheinlich ist diese Unsicherheit der Handschriften dadurch hervorgerufen, daß man später nicht genau wußte, ob Merwān in Gīzeh, auf der Höhe des Fajjūm oder im Bezirk Aschmūnain gefallen sei. Als sein Todesort stand Būsīr fest. Nun gab es ein Būsīr in der Provinz Gīzeh, eins am Eingang des Fajjūm und endlich ein schon sehr früh vollständig in Vergessenheit geratenes Būsīr bei Aschmūnain. Da die Rekonstruktion des Textes von der Fixierung des Todesortes Merwān's abhängt, muß hier erst kurz erwiesen werden, daß er tatsächlich bei Aschmūnain gefallen ist. Noch, als ich den Artikel Būsīr in der Enzyklopädie des Islam schrieb, entschied ich mich auf Grund meist ägyptischer Quellen und der lebendigen Lokaltradition für das Būsīr am Eingang des Fajjūm, meist Būsīr el-Malak, früher Būsīr Kuraidis genannt, während Wellhausen in seinem Arabischen Reich S. 342, auf meist östliche Quellen gestützt, sich für Būsīr im Bezirk Aschmūnain aussprach. Wellhausen's Hypothese wird nun durch alle neuen Quellen bestätigt. Unsere Apokalypse identifiziert den Ort Cleopatra mit Aschmūnain (Vers 37) und läßt Merwān bei Aschmūnain fallen. Dies selbe Cleopatra kennt nun auch Severus (S. 190, 24; 204, 12; E. 156, 186; Hamb. 182, 9; 195, 17), ohne es aber Aschmūnain zu nennen[2]). Es wird nun dabei ein Djabal Āba genannt, der aber auch anders geschrieben

1) Die Editionen haben النزعات (E. 178); البرعات (S. 200, 19) und البوعات S. 203, 7; 10; Hamb. 194, 12 ff. Davor steht meist بحرى oder بحرى جزيرة. Rōḍa wird oft als منتزه bezeichnet. Ob man in diesem Appellativum einen Fingerzeig für die Lesung oder gerade den Grund der Falschschreibung sehen soll, wage ich nicht zu entscheiden.

2) Abū Ṣāliḥ in Churches and Monasteries ed. Evetts u. Butler fol. 76b u. 77a vollzieht aber, gestützt auf Severus, die Identifikation.

wird und der nicht zu belegen ist. In der oben zitierten Weissagung des syrischen Mönches wird auch Cleopatra genannt und dabei ein Ort namens Abī Abīs, worin wir zweifellos eine Entstellung von Abīsīr resp. Abūsīr erkennen können. Auch Ja'qūbī II, 414 und Mas'ūdī in B. G. A. VIII, 328, 3 enthalten Namensformen für das Abūsīr im Bezirk Aschmūnain, die unsere Deutung der Severusstelle rechtfertigen. Auch diese Autoren fixieren hier den Tod Merwān's. Desgleichen B. Ḥauqal B. G. A. II, 105, 2; vgl. Quatremère o. c. I, 112. Ob der Ort wirklich Abūsīr hieß, mag dahingestellt sein; vielleicht ist es nur eine lautliche Angleichung an einen bekannten Ort. Jedenfalls ist das merkwürdige Cleopatra nicht unbekannt. Amélineau, Géographie de l'Égypte hat S. 226 einen Artikel über die Stadt Cleopatris, wobei er sich im Wesentlichen auf Quatremère, Mém. géogr. p. 491 stützt. Es ist ein Zeichen der bewundernswerten Gelehrsamkeit Quatremère's, daß auch er schon das Cleopatra der Severusstelle mit dem der 14. Vision Daniel's zusammenstellt. Nun kennt Amélineau S. 7 eine von der Cleopatra-Frage ganz unabhängige Stelle, an der von einem „Abūsīr im Westen von Aschmūnain" berichtet wird. Nach Severus wird Merwān — nach Hamb. 195, 17 offenbar nur sein Sohn — nach dem Westen von Cleopatra verfolgt; also darf man wohl mit Recht annehmen, daß Abūsīr im Westen von Aschmūnain zu suchen ist. Dort liegt heutigen Tages der Gabal Tūnah; vermutlich ist das der heutige Name für den von Severus genannten Djabal Aba. Da nun auch noch Kindī — allerdings im Gegensatz zu dem sonst zuverlässigen Ibn Zūlāq — auch ausdrücklich von Būsīr bei Aschmūnain spricht, da ferner, um eine ganz andersartige Quelle zu nennen, auch der von Mommsen herausgegebene Cont. hisp. (Mon. germ. chron. min., Band II, 367, 3) des Todesort Merwān's Azunummin nennt, worin wir zweifellos Aschmūnain erkennen dürfen, so scheint mir das Idjmā' der besten Quellen zu ergeben, daß Merwān eben in dem Bezirk Aschmūnain gefallen ist. Nach Ṭab. III, 51, 18 und B. Athīr V, 326 u. wurde Merwān mit seinem Harem in einer Kirche zu Būsīr überrascht. —

Steht so der Todesort Merwān's fest, so können wir eine Rekonstruktion der letzten Ereignisse auf Grund der Severustexte wagen. Ich kann dabei nicht in jedem Einzelfall meine Entscheidung motivieren, da das zu weit führen würde. Ich habe aber sämtliche Texte genau verglichen. Natürlich kann man die Dinge auch anders rekonstruieren; aber ich glaube, der historischen Wahrheit ziemlich nahe zu kommen, wobei ich mir natürlich be-

wußt bin, daß unser Autor nicht Militär-Schriftstellerei betreiben, sondern eine erbauliche Verherrlichung seines Helden geben wollte. —

Während der Gefangenschaft des Patriarchen schickte Merwān (E. 181; S. 202; Hamb. 193) den Zabbān, einen Nachkommen des berühmten Statthalters ʿAbd ul-ʿAzīz b. Merwān nach Oberägypten, wie übrigens auch Kindī 96, 6 berichtet. Seine Scharen verwüsteten das ganze Land von Memphis bis Theodosia[1]) und töteten viele Christen. Endlich setzte die Rache Gottes ein. Die Chorasanier, geführt von Ṣāliḥ und Abū ʿAun setzen auf das Westufer über. Der Verfasser erzählt, daß das Heer der Abbasiden in vier Teile geteilt worden sei; es ist unklar, wo die einzelnen Teile angesetzt werden, es scheint aber, als ob Abū ʿAun eine große Umfassungsbewegung gemacht und den Nil bei Schaṭanūf — der Ort existiert heute noch unweit der Barrage von Ḳaliūb —, also da, wo der Nil sich spaltet, überschritten habe. Einer der Anführer der Truppen Merwān's, ein Mann Namens Jazid —, vermutlich der, der eine Zeitlang die Aufsicht über die Gefangenen geführt hatte (S. 200, 3; 200, 19; E. 177; 178) und deshalb unsern Verfasser besonders interessierte, flieht nach dem Djabal Wasīm, was zur geographischen Lage gut paßt, wird aber unterwegs von seinen eigenen Leuten ermordet, die sich den Chorasaniern ergeben. Versprengte Flüchtlinge gelangen bis in's Wādī Ḥabīb, das heutige Wādi Naṭrūn. Die dortigen Mönche haben in wunderbarer Weise an dem Erfolg der Chorasanier mitgewirkt; denn an dem gleichen Samstag, dem 30. Abīb, an dem sie sich zu einer besonderen Gebetsveranstaltung für den Patriarchen und für die Befreiung Ägyptens von den Quälereien Merwān's versammelt hatten, gelang Abū ʿAun die Überschreitung des Nil. Scheinbar gleichzeitig oder bald danach glückte dem Ṣāliḥ der Frontalangriff über den Nil und die Insel Rōḍa nach Gīzeh hinüber. Dieser Punkt ist nicht sicher; die Hauptaktion war jedenfalls die Aufrollung der Front von Schaṭanūf an. Merwān war bereits zwei Tage vorher, also am 28. Abib, nach Oberägypten abgereist. Sein jüngerer, erst 15 Jahre alter Sohn führte das Kommando auf der genannten Insel und war gerade dabei, dort nicht nur die Schiffe, sondern auch alle Häuser anzustecken, wobei er den Patriarchen mit seiner Begleitung im Gefängnis verbrennen lassen wollte, als plötzlich eine furchtbare Stimme ertönte, daß die Feinde da wären. Merwān's Sohn flieht Hals über Kopf und stößt dann in Ober-

1) Der Ort ist nicht belegbar.

ägypten zu seinem Vater, während das Feuer von den herbeieilenden Rettern gelöscht und die Geistlichen befreit werden. Von den ursprünglich 80000 Mann — gemeint sind wohl 8000 —, die Merwān noch mit nach Ägypten gebracht hatte, behielt er nur noch 400. Als Hauthara das sah, suchte er an Merwān Verrat zu üben und sich mit den Chorasaniern zu verständigen. Diese verlangten jedoch die Auslieferung Merwān's. Hauthara versucht nun, Merwān zu bewegen, mit ihm und seinem Harem Schiffe zu besteigen, um nach dem Lande der Romäer zu fliehen; er wollte ihn aber nur den Chorasaniern in die Hände spielen. Merwān durchschaut den Plan und schlägt mit eigener Hand Hauthara den Kopf ab. Er selbst flieht weiter, bis er schließlich bei dem vorbesprochenen Djabal Āba westlich von Cleopatra von seinen Feinden eingeholt und erschlagen wird. Ein Datum ist nicht genannt; auf Grund der Prophezeiung des Mönches muß es im Misrā gewesen sein. Sein Sohn fällt mit ihm. Merwān's Leichnam wird dann mit dem Kopf nach unten gekreuzigt. Das muß — der Ort ist genannt, aber unsicher — in der Nähe von Fusṭāṭ gewesen sein; denn unser Chronist hat diese Ausstellung der Leiche selbst gesehen, und es ist kaum anzunehmen, daß er inzwischen nach Oberägypten gereist war. Die schimpfliche Ausstellung in der Hauptstadt ist auch das an sich wahrscheinlichere. Damals wird es passiert sein, daß eine Katze Merwān's Zunge fraß, wovon uns berichtet wird (vgl. Wellhausen l. c.). Auf dem ganzen Zuge hatten die Abbasiden überall die Bevölkerung aufgefordert, auf Stirn und Kleidern oder an den Häusern Kreuze anzubringen. Wer das nicht tat, wurde erschlagen. Die Chorasanier machten selbst Kreuze an die Hälse ihrer Pferde (also nach der allbekannten Sitte des Amulettragens bei Tieren). Bei der Rückkehr von Oberägypten zerstören die Chorasanier den alten Omajjadensitz Ḥolwān und schlitzen dort den schwangeren Omajjadenweibern die Bäuche auf. Der Nil, der sich nicht gerührt hatte, ja, dessen Gīzeh-Arm sogar ganz ausgelaufen war, daß man zu Fuß hinübergehen konnte, begann unmittelbar, nachdem die Chorasanier ihn überschritten hatten, zu steigen, und zwar genau in der Art, wie es für die Landwirtschaft am günstigsten ist. Der Patriarch und alle Christen werden von den Chorasaniern auf's Beste behandelt; es wird ihnen ein Steuererlaß gewährt, und in wunderbarer Weise ist auch der Bart des Patriarchen wieder gewachsen, daß er schöner ist als zuvor. Später aber vergessen dann die Chorasanier wieder, daß sie eigentlich im Zeichen des Kreuzes gesiegt haben, und die alte Bedrückung beginnt wieder von neuem. —

Abgesehen von manchen Einzelheiten liegt also die Berührung dieser Severusstelle mit unserer Apokalypse hauptsächlich in dem großen Interresse, das die Christen dem Sturz der Omajjaden-Dynastie entgegenbringen. Die 14. Vision zeigt uns die christlichen Hoffnungen und die Stellung zu Merwān als dem Antichrist in apokalyptischer Form, während der Diakon Johannes als Chronist zu uns spricht; aber die Stimmung ist bei beiden zweifellos verwandt. Die Abbasiden, die bei ihrem Aufkommen sich überall stark auf die Mawālī stützen, haben gewiß auch den Christen ein neues goldenes Zeitalter versprochen. Die Christen beteten für die Abbasiden und ersehnten den Zusammenbruch des Omajjadenreiches, ja, sie kämpften wenigstens in Ägypten, wie Severus durchblicken läßt, direkt für die neue Dynastie. Aus solchen Taten und Stimmungen erklärt sich die sonderbare Geschichte von der Verwendung des Kreuzes durch die Abbasiden. Merwān ist dafür natürlich ein Hasser des Kreuzes (S. 199, 25; E. 176; Hamb. 191, 5). Die vielen Weissagungen, die auch unsere Chronik enthält, sind echtes zeitgeschichtliches Kolorit. Obwohl der Verfasser doch das Erstarken des Abbasidenreiches, die Blüte des Islam, noch erlebt, wirkt der Zusammenbruch des Omajjadenstaates auf ihn so stark, daß man an manchen Stellen fast eine Apokalypse zu lesen glaubt. —

---

5. Apokalyptische Parallelen und Verwandtes.

Dieser apokalyptische Einschlag bei Severus, wie die 14te Vision überhaupt, erklären sich aus der literarischen Zeitstimmung. Seit G. van Vloten's Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades, wissen wir, daß die ganze Zeit, die dem Aufkommen der Abbasiden voranging, von Heilshoffnungen aller Art erfüllt war. Diese stützen sich auf allerlei Weissagungen, die aus christlichen und jüdischen Kreisen stammten. Van Vloten, S. 56, sagt über diese prophetischen Bücher folgendes: „Ces livres ne furent pas d'abord entre les mains des Arabes. Ils n'en avaient connaissance que par l'intermédiaire des juifs et des chrétiens, qui déjà de longue date possédaient leurs prophètes, pseudoprophètes, sibyllines et une foule d'autres livres apocalyptiques. Ce sont des moines, des ermites, des coptes, des juifs etc. qui en communiquent les révélations aux Arabes. —

. . . . Dans les livres de cette espèce on trouvait la description des personnes sans leur nom et les noms sans la description des personnes (Ṭabarī II, 1138). Les khalifes y apprenaient la durée de leur règne. Yézid ibn Abdalmélik apprit par un juif qu'il régnerait pendant quarante ans. Un autre juif n'y vit qu'un mensonge. 'Il a vu', dit-il (dans ses livres), 'que Yézid régnera quarante qaçaba (verge, aune) or ces qaçaba désignent des mois et non pas des années' (ibid. II, 1464). —

Ces livres sont appelés simplement kotob (livres) ou bien kotob qadīmāt (livres anciens) (Iqd II, 347, Ṭabarī III, 25). Il est déjà question au premier siècle de l'Hégire d'un „livre de Daniel" contenant des prophéties, dans lequel le khalife Omar était mentionné sous le nom al-dardouq al achadj l'enfant cicatrisé (Ibn Qotaïba p. 184. Dardouq est un mot d'origine araméienne). Le nombre des livres de Daniel ou (s'il m'est permis d'user de ce terme) des prédictions daniéliennes se multiplie par la suite. Les bibliothèques du British Museum, de Vienne, de Gotha et de l'Escurial en possèdent des exemplaires, dont aucun pourtant ne remonte au premier siècle. —

Zu dem von van Vloten hier angeführten Material möchte ich noch eine gerade Merwān II. betreffende, äußerst charakteristische Stelle erwähnen. In der von Chabot herausgegebenen und übersetzten Chronique de Michel le Syrien findet sich Band II, S. 507 der Übersetzung folgende Nachricht: „Or, Cyriacus du Ségestan prit avec lui un méchant docteur, Bar Salṭa de Rêš'ayna, et ils composèrent un livre de mensonge qu'ils intitulèrent Apocalypse d'Hénoch. Ils y insérèrent des paroles qui signifiaient que Marwan régnerait, et son fils après lui. Le livre ayant été présenté à Marwan par un de ses devins, il le lut et s'en réjouit, comme un enfant. Il ordonna que Cyriacus en fît un commentaire: et celui-ci l'interpréta conformément aux désirs du roi".

Wir hätten hier also das Gegenstück zu der Prophezeiung des Säulenheiligen bei Severus. Für und gegen, vor den Ereignissen und nachher wurde also mit solchen literarischen Mitteln gearbeitet. Es ließe sich eine ganze Geschichte der durch den Sturz der Omajjaden ausgelösten Apokalyptik schreiben, aber das ginge weit über den Rahmen, den sich die vorliegende Arbeit steckt. Es seien hier nur noch kurz die wichtigsten Parallelen zur 14ten Vision zusammengestellt, wobei ich entsprechend dem Titel dieser Arbeit unter Parallelen nicht den literarischen Typus, sondern die zeitgeschichtliche Beziehung auf das Reich der Ismaeliten verstehe. Zum Verständnis des literarischen Typus ist

Bousset's Antichrist ein unentbehrlicher Führer. Ich bekenne dankbar den großen Nutzen, den ich von diesem schönen Buche gehabt habe. Für die jüdische Literatur danke ich Goldziher die erste Orientierung; auf den armenischen Henoch hat mich Littmann und auf Stephanus hat mich Boll freundlicherweise hingewiesen. —

Der Sturz der Omajjaden bildet mehrfach den Gegenstand christlicher und jüdischer Apokalypsen. Die beste christliche Parallele zur 14ten Vision ist zweifellos das äthiopische Clemensbuch, über das Dillmann in Gött. Gel. Nachr. 1858 S. 185 ff.; 201 ff. handelt. Auch hier ist von den vier Reichen die Rede, das zweite ist das der Kinder Eldejôs; es ist das Omajjadenreich. Auf die einzelnen Herrscher wird ziemlich deutlich angespielt. Es werden 17 Könige genannt, aber noch auf einen in der Reihe angespielt, sodaß man 18 zählen muß. Merwān ist deutlich erkennbar; am Schluß stehen sich der König des Südens (Merwān) und der König des Ostens (Abbasiden) gegenüber. Es scheint mir nicht ganz sicher, ob der Verfasser schon Merwān's Tod erlebt hat — denn er läßt ihn scheinbar in Persien sterben —; jedenfalls sieht er aber den Zusammenbruch voraus. Dann aber erwartete er unmittelbar das Ende des Islam durch die Erscheinung des Löwensohnes — das Bild ist nach Bousset o. c. 48 älteres apokalyptisches Gut —; in diesem sieht Dillmann Constantin V., den Sohn Leo's III. (741—775), der während der dynastischen Kämpfe im Islam gegen die Muslime kriegerische Vorteile errang, und von dem man deshalb die Wiederherstellung der Romäerherrschaft über den Orient erhoffen mochte. Diese äthiopische Schrift gehört in den Schriftenkreis der Petri apostoli apocalypsis per Clementem, über den Bratke in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893, I, 454 ff. und Bousset o. c. 45 ff. gehandelt haben. Es ist zum großen Teil handschriftliches Material, dessen Veröffentlichung sehr erwünscht wäre. —

Das jüdische Gegenstück bilden „Die Geheimnisse des R. Simon b. Jochai" (נסתרות ר׳ שמעון בן יוחי), die, schon 1743 in Salonik gedruckt, in Jellinek's Bet-ha-Midrasch III, 78 ff. wieder abgedruckt, dann von Graetz in seiner Geschichte der Juden (3. Aufl.) V, 158 ff.; 406 f. ausführlich gewürdigt und auch später noch oft behandelt worden sind (z. B. Jewish Encycl. I, 683, 10; Steinschneider Z. D. M. G. XXVIII, 635 ff., wo wohl mit Unrecht die Apokalypse in spätere Zeit gesetzt wird; Wünsche, Leiden des Messias, 120 nach Bousset o. c. 67; 149). Der Text ist leider nur lückenhaft erhalten und auch manche Deutung von Graetz nicht zweifelsfrei; aber über die Erklärung im Ganzen kann kein Zweifel

bestehen. Nicht nur die Ismaeliten, sondern auch die einzelnen Herrscher, mit Muhammed beginnend, sind zum Teil ganz sicher zu identifizieren, so besonders die späteren Omajjaden Sulaimān, Hischām, Walīd II.; andere Herrscher werden dagegen ausgelassen, Merwān II. aber direkt mit Namen genannt und gesagt, daß mit ihm das Reich der Ismaeliten zusammenfallen werde. Nach ihm kommt dann noch ein frecher Fürst, der aber nur drei Monate regieren wird. Hier also stimmt die Apokalypse nicht mehr mit der Geschichte. Graetz läßt sie deshalb mit Recht unter dem unmittelbaren Eindruck des Endes Merwān's und der Omajjaden entstanden sein (750/751). —

Daß Christen und Juden sich in ihren apokalyptischen Phantasien mit dem Islam beschäftigt haben, liegt im Wesen der Sache. Bousset, der unsere 14te Vision nicht benutzt hat, gibt S. 179 einen Überblick über die Entwicklung der Apokalypse, die sich mit der Niederwerfung des Islam beschäftigt. Sie setzt nach ihm ein in der Zeit des Heraklius, der wohl der Prototyp des Löwensohnes ist; später knüpft sie die Erwartung an Leo den Isaurier, danach, wie wir sahen, an Konstantin V. und schließlich an die Kaiserin Irene. In den von A. Vassiliev in den Anecdota Graeco-Byzantina I veröffentlichten und von Bousset besprochenen Texten wird auf die Araberinvasion in Süditalien angespielt. Für alle diese Fragen sei auf Bousset, auf Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Literatur und auf die Zusammenstellung im Artikel Apocalyptic Literature der Jew. Encycl. hingewiesen. Auch Steinschneider gibt in Z.D.M G. XXVIII. 627 ff.; XXIX, 162 ff. ein reiches Material. Neuerdings hat Israel Lévi Une Apocalypse Judéo-Arabe in Rev. Ét. Juiv. LXVII Nr. 134 (1. IV. 14) behandelt. Es ist ein schon 1894 von Wertheimer herausgegebenes Fragment nach Art der Geheimnisse des Simon b. Jochai, nur werden die einzelnen Omajjaden ganz offen mit Namen genannt. Der Text bricht leider mit der Erwähnung Omar's II. ab. —

In diesen Schriftenkreis gehört auch eine armenische Henochapokalypse, die, soweit ich sehe, in den genannten Werken noch nicht behandelt ist. Sie findet sich in englischer Übersetzung bei Dr. J. Issaverdens, The Uncanonical Writings of the Old Testament, found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus, Venice 1901, S. 309 ff. —

Der Inhalt ist kurz folgender: Ein Adler mit 8 Flügeln und 3 Köpfen wird von einem aus Süden kommenden Drachen mit 9 Augen angefallen und flieht nach Norden. Der Drache verschlingt alle Völker und hält die Herrschaft sixteen times six,

that is ninety six years. Dann kehrt der Adler auf einem von weißen Pferden gezogenen Wagen zurück, besiegt den Drachen, der aber nicht untergeht, sondern nur nicht mehr seine alte Kraft besitzt. Der Adler wird als König der Griechen und Römer, der Drache als Kinder Ismaels gedeutet. Die 9 Augen bedeuten 9 Könige, die nach dem ersten Herrscher kommen sollen. Nun ist nach dem oben festgestellten Schema der 10te König Sulaimān; er regiert bis 717; zählen wir die 96 Jahre zu den 622 des Ärabeginns, so kommt 718 heraus, also eine gute Entsprechung. Diese Zeit ist nun deshalb apokalyptisch so wichtig, weil von 716—717 die große (zweite) Belagerung von Constantinopel stattfand, die bekanntlich mit einem großen Mißerfolg endete, und nach der die Expansionskraft des Islam gebrochen erscheint. (Man vgl. Wellhausen, Kämpfe der Araber mit den Romäern, S. 27; Gelzer bei Krumbacher o. c., 960). Tatsächlich deutet nun die Apokalypse auch diese Verhältnisse an (318): so when the Romans shall destroy the Southern people, they shall smite them first upon the sea, and the Lord shall cause a storm to rise and drown them. . . . And again he shall smite them six times upon the land, and the remnant of them shall he drive away to their own land, and shall carry away captive their wives and their children to Greece and to Sicily". Sizilien ist also noch byzantinisch. Nicht dazu stimmt die Angabe, daß der siegreiche König noch 12 Jahre regiert. Es werden im Übrigen byzantinische Verhältnisse geschildert und auch Namen angegeben; so Phouvive = Tiber, regiert 33 Jahre; Hertzik regiert 3 Jahre. Dann Zerfall in 10 Reiche; ein Rebell wird König, erklärt sich für Gott, wird von dem Herrn mit Feuer verbrannt; Weltende. Zahlreiche Züge entsprechen dem von Bousset gegebenen apokalyptischen Bilde. Die Namen sind ohne philologische Nachprüfung des armenischen Textes nicht zu deuten. Der Zusammenhang mit der zweiten Belagerung Constantinopels ist sicher. Die Episode mit dem Sturm steht sogar bei Theophanes. —

An letzter Stelle sei auf das von Hermann Usener herausgegebene und erklärte Stephani Alexandrini quod fertur opusculum apotelesmaticum (Bonner Univ.-Programme 1879) aufmerksam gemacht. Hier ist nicht apokalyptisch, sondern aus dem Lauf der Sterne das Schicksal vorhergesagt, und Usener hat — nach den gleichen Grundsätzen wie wir oben — als Abfassungsjahr das Jahr 775 errechnet. Es werden 24 islamische Herrscher beschrieben, ohne genannt zu werden. Usener hat die historischen identifiziert. Uns interessiert besonders, daß Sulaimān als der

10te, Merwān als der 17te erscheint; Saffāḥ und Manṣūr sind 18 und 19. —

Es wäre eine schöne Aufgabe, auf Grund der im Vorstehenden gegebenen Materialien und Studien einmal eine wirkliche Geschichte des Reiches der Ismaeliten in der christlichen und jüdischen Apokalyptik zu schreiben. Jedenfalls gehört die 14te Vision in einen großen und weiten Zusammenhang, und sie beleuchtet zusammen mit den verwandten Texten eigenartig die gewaltige weltgeschichtliche Katastrophe vom Untergang des arabischen Reiches. —

Abbā Gabra Manfas Qeddus.

Von

C. Bezold.

Vorgelegt von Enno Littmann in der Sitzung vom 15. Januar 1916.

Im dritten Kapitel von Buch III seiner unschätzbaren *Historia Aethiopica* führt Hiob Ludolf nach einem Berichte des Jesuiten Antonius Fernandes aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts den durch besondere (praecipua) Heiligkeit berühmt gewordenen „*Gabra Menfes Keddus,* i. e. Servus Spiritus Sancti“ und dessen ihm aus dem jetzt noch unveröffentlichten Werke „Lob der Himmlischen und der Irdischen“ [1]) bekannten Festtag, den 4. März, an und berichtet im *Commentarius* dazu — nach der wörtlichen Anführung und Übersetzung der betreffenden Stelle aus dem Weddāsē — (p. 292): In hunc sanctum *PP. Societatis* maximè invehuntur, ejusque vitam *decempedalibus fabulis* refertam scribunt, quarum aliquas verè blasphemas refert Sandovallus [2]): *quod colloquia cum SS. Trinitate & Salvatore nostro habuerit.* Superba responsa hujus Sancti, quae dictus autor narrat, referre horresco, nec putaverim id apud Aethiopes ipsos ullam fidem invenire.

Der erste Europäer, der das Leben des Heiligen genauer kennen lernte, war wohl Dillmann, der bei seiner Katalogisierung der äthiopischen Handschriften im Britischen Museum das einzige damals dort vorhandene Exemplar des *Gadl* durchging und in der bekannten mustergiltigen Art für sein *Lexicon* (vgl. dort col. XI) verzettelte. Seither ist die Schrift aber offenbar nicht eingehend studiert worden. Dagegen wurde die in Schoa verbreitete Le-

1) S. Ewald, ZDMG 1, 37 f., Dillmann, *Catal. ... Oxon.* p. 36 f. und zuletzt Littmann, *Gesch. d. äthiop. Lit.* S. 212.

2) Vgl. *Commentarius* p. 14.

gende vom Leben und den Wundern des Heiligen durch den französischen Forschungsreisenden Paul Soleillet nach mündlichen Mitteilungen aufgezeichnet und in seinen *Explorations éthiopiennes*[1]) veröffentlicht, und sie deckt sich, wie wir sehen werden, in weitem Umfang mit dem Inhalt des *Gadl*.

Conti Rossini erhoffte von letzterem, den er in die Regierungszeit Dāwit's I. (1382—1411) setzte[2]), Aufschlüsse über die Zeit der Zāguē-Dynastie und lehnte auf Grund der flüchtigen Durchnahme (*un rapido esame*) eines von ihm erworbenen Exemplars der Schrift — mit Recht, vgl. unten, S. 74, N. 1 — die Ansicht Soleillet's ab, daß darin eine Quelle der Überlieferung über Lālilabā zu suchen sei[3]). Guidi weist das Hypokoristikon *Abbo* des Heiligen, das schon d'Abbadie bekannt war[4]), in dem Namen ዮሮ፡ ባሪያ in einem amharischen Text nach[5]). Endlich findet sich auch eine kurze Angabe über den *Gadl*, „una delle più fantastiche storie di questa specie", in Rossini's *Note per la storia letteraria abissina*[6]) nebst einer Aufzählung der meisten damals bekannten Handschriften[7]), die sich jetzt vermehren läßt[8]).

Als mir vor zehn Jahren durch die gütige Vermittlung I. Guidi's

---

1) S. *Société normande de Géographie, Bulletin de l'année* 1886, t. VIII (Rouen 1886), p. 28 suivv. Für die Übermittlung dieses Bandes danke ich hier der Münchner Geographischen Gesellschaft und besonders meinem Freund L. Scherman herzlich.

2) *Rendic. della R. Ac. dei Lincei*, cl. di sc. mor. IV (1895), p. 444. Vgl. auch Littmann, a. a. O. S. 207.

3) *Ricerche e studi sull' Etiopia* (Roma 1900), p. 16.

4) *Cat. ... d'Abbadie* p. 45.

5) *Uno squarcio di storia ecclesiastica di Abissinia* (aus *Bessarione* V, III), Roma 1900, pp. 22 und 24[b] 23.

6) In den genannten *Rend.* VIII (1900), p. 215 sq.

7) Ib. p. 618.

8) Ich habe mir notiert: 2 Handschriften im Besitz der äthiopischen Gemeinde in Jerusalem (Littmann, ZA 16, 119. 377), 2 Hss. in Berlin (Flemming, *Ztrlbl. f. Biblioth.* 23, 18), 2 Hss. im Asiatischen Museum zu St. Petersburg (Turaev, *Zapiski* 17, S. 85 f. des Separatabdrucks) und 1 Hs. in Wien (Rhodokanakis, *Sitzber.* Ak. Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 151, 4. Abh., S. 74). Auch München besitzt jetzt eine aus der Sammlung v. Arnhard's erworbene Hs. aus dem 18. Jahrhundert (Cod. Aethiopicus. Monac. 40 = Arnh. 2[c]). Und meines Wissens jetzt in Stuttgart befindet sich eine Hs. aus dem Nachlaß C. von Erlanger's (vgl. ZA 16, 119, N. 1), die ich für ihn im November 1901 katalogisierte: ein Pergamentband mit Lederrücken und einfachem Holzdeckel, 20 × 18 cm, 78 Blätter, 2 Spalten mit je 21—23 Zeilen, der wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 18. Jahrh. stammt. Über Rossini's Hs. s. oben Anm. 3, über meine eigene unten S. 60.

von den Herausgebern des *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* die Bearbeitung des *Gadl* und der „Wunder“ (ተአምር) des Heiligen übertragen wurde, machte ich mich alsbald mit den mir von Herrn Nau in guten Photographien übersandten Texten vertraut, erlebte aber auch meinerseits die Enttäuschung, daß sie zur Erweiterung unserer Kenntnis der Geschichte Abessiniens so gut wie nichts beitragen. Leider hat sich der Abschluß der Arbeit bis jetzt verzögert, und der Druck des Textes und der Übersetzung erscheint unter den gegenwärtigen Verhältnissen noch weiter in die Ferne gerückt. Das große Ansehen, das Gabra Manfas Qeddus in fast ganz Abessinien offenbar stets genossen hat und noch genießt, wird es aber wohl gerechtfertigt und auch den Herausgebern des *Corpus* billig erscheinen lassen, wenn als Vorläufer der Edition in den nachfolgenden Blättern eine kurze Inhaltsangabe der Schrift mitgeteilt wird.

Der dafür zu Gebote stehende handschriftliche Apparat verhält sich wie folgt. Von den 6 Hss. des Britischen Museums (Wright, Cat. p. 346) liegen mir Photographien des *Cod. Oriental 701* aus dem 18. Jahrh. (ib. p. 184)[1]), im Folgenden mit „L“ bezeichnet, von den zwei Manuskripten des älteren Bestandes der Bibliothèque Nationale solche des jüngeren: *Eth. 122*, gleichfalls aus dem 18. Jahrh. (Zotenberg, *Cat.* p. 205, no. 137), mit „P“ bezeichnet, vor, dagegen von den vier früher im Besitze d'Abbadie's befindlichen Mss. Photographien der beiden „alten“ no. 36 (in d'Abbadie's Cat. p. 44) — im Folgenden „A 1“ — und no. 126 (ib. p. 146) — „A 2“. Endlich hat mich vor einigen Jahren Enno Littmann durch das Geschenk einer von ihm aus Aksum gebrachten Hs. des *Gadl* hocherfreut, wofür dem um die abessinischen Studien viel verdienten Freunde auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei: eine nachlässig geschriebene, an manchen Stellen korrigierte Pergamenthandschrift des 18. Jahrh. von 16 × 10,5 cm. mit einfachem Holzdeckel und 50 einspaltig beschriebenen Blättern zu je 17—18 Zeilen — im Folgenden „B“. Indessen erschöpfen die erwähnten Photographien nur für L (foll. 57r—125r) die auf Gabra Manfas Qeddus bezüglichen Teile der betreffenden Handschriften. Von P sind mir nur die Blätter 112r—143r zugänglich gemacht worden, deren letztes im ersten „Wunder“ abbricht, während der weitere 10 Blätter füllende Rest der „Wunder“ fehlt. Desgleichen liegen

1) Leider nicht der von Wright, ib. p. 189, dem 15. Jahrh. (s. jedoch unten, S. 64) zugeschriebene *Cod. Oriental 711.*

mir von den 71 Blättern von A 1 nur 25 vor[1]) und von den 64 Blättern von A 2 nur 10 (vgl. unten), wodurch zunächst die textkritische Würdigung zumal der letzten beiden Handschriften erschwert, ja für A 2 fast unmöglich wird.

Immerhin läßt sich Folgendes feststellen. Die Texte von L, P und A 1 sind im wesentlichen identisch[1]). Am vollständigsten erhalten ist — trotz mehrerer Lücken — L, dem gegenüber P gegen das Ende des *Gadl* zu eine sich über mehr denn 4 Blätter von L erstreckende Lücke aufweist und zudem die Schluß-Zusammenfassung der „Wunder" (unten S. 78 ff.) vermissen läßt. Zur Herstellung eines möglichst einheitlichen Textes erscheint es daher ratsam, L zugrunde zu legen, und dies ist auch — unbeschadet einzelner besserer Lesarten in P und dem älteren A 1 — für die folgende Inhaltsangabe geschehen[2]).

Einen ganz andern Text enthält B, der unten in den Anmerkungen (mit Auslassung unwesentlicher Momente) zu skizzieren versucht wurde. Aber auch der Text des *Gadl*[3]) in A 2 weicht von B wie auch von LPA 1, soweit sich nach den wenigen verfügbaren Proben erkennen läßt, bedeutend ab: von den vier Blättern 100, 120 (?)[4]), 130 und 131r enthält das erste Ermahnungen an die Priester (ካህናት), die nicht in LP stehen, und das zweite eine langatmige Auseinandersetzung darüber, daß die Propheten und Apostel wohlberechtigt sind, Gabra Manfas Qeddus „unser Verwandter" (ዘመድነ) anzureden, ein Gedanke, der in LP nur ein paar Mal gestreift wird (vgl. unten S. 72, N. 1); dagegen kommen in den letzten beiden entschiedene Anklänge an LP und ein kurzer, damit wörtlich übereinstimmender Satz vor (vgl. unten, S. 72, N. 4). Endlich entspricht die von Soleillet in Schoa aufgezeichnete Legende[5]) zwar im Ganzen Großen der *Gadl*-Erzählung von LP, weicht aber von dieser doch in einer erheblichen Anzahl von Einzelheiten ab[6]) und enthält außerdem Züge, die dort nicht zu

1) A 1 foll. 3v = L 57rb; 4r = L 57vb; 14 = L 67ra; 24 = L 76va; 33r = L 85rb; 34 = L 85vb; 57—74 = L 105va ff. Die Wunder beginnen fol. 59va und sind vollständig.

2) Auch die Reihenfolge der Wunder ist dort — gegenüber der Aufzählung in A 1 und in der (L selbst angehörigen!) „Zusammenfassung" — nach L wiedergegeben.

3) Der Text der sieben ersten Wunder auf foll. 131v—136v, womit die Hs. schließt, entspricht dem von LPA 1.

4) Das Fragezeichen nach der Ziffer auf der Photographie rührt von Herrn Nau her.

5) Im Folgenden kurzweg als *Legende* bezeichnet.

6) Vgl. unten S. 67, N. 2; S. 68, N. 2. 4; S. 69, N. 1. 4; S. 70, N. 1; S. 71, N. 5; S. 74, N. 1.

finden sind: die Unterhaltung Abbo's mit den Vögeln, Fischen, Pflanzen und Elementen usw., sein Hadern mit Gott kurz vor seinem Tode[1]) und die allmonatliche Feier seines Gedächtnisses[2]).

Die wahrscheinliche Annahme zugegeben, daß auch die *Legende* auf schriftliche Aufzeichnungen zurückgeht, haben wir also zwar einen einheitlichen Text der „Wunder", dagegen eine vierfache Rezension des *Gadl* überkommen. Ich möchte glauben, daß LPA1 die ursprüngliche oder nahezu ursprüngliche Form dieses *Gadl* repräsentieren, der einen für solche Aufzeichnungen ungewöhnlich langen Text enthält[3]). In der mündlichen Tradition geriet vieles davon in Vergessenheit, und anderes wurde mehr oder weniger durchgreifend verändert (*Legende*). Andrerseits aber wurden einzelne Stücke der Schrift aus dem Ganzen herausgenommen, in neuer Darstellung wesentlich erweitert und um frisch hinzugekommene Erzählungen bereichert, und diese literarischen Produkte gaben sich selbst wieder als den (eigentlichen) *Gadl* des Heiligen (gelegentlich aber auch „Wunder" genannt) aus, so B und vermutlich auch A 2.

Um welche Zeit der Heilige gelebt hat und wann und wo die Aufzeichnungen über sein Leben entstanden sind, ist zur Zeit mit Sicherheit schwer zu bestimmen. In der „Epitome", die sich C. Rossini aus dem kostbaren, leider am 5. Juli 1902 in Flammen aufgegangenen Codex mit den Akten des H. Mercurius gemacht und später veröffentlicht hat[4]), wird Gabra Manfas Qeddus unter einer Reihe von Mönchen beim Tode Königs Ṣenf-Ar'ad als „discipulus", also noch als jüngerer Mann, aufgeführt. Da nun die „Epitome" als die Nachfolger jenes Königs Wedem-Ar'ad und 'Amda-Ṣejon nennt, so kann nach der äthiopischen Chronik *Brit. Mus. Cod. Or. 821* (Wright, *Cat.* p. 316, vgl. p. 6, note ‡) mit Ṣenf-Ar'ad nur der Sohn Agbe'a-Ṣejon's, des Nachfolgers Jekuno-Amlāk's gemeint sein[5]). Damit fiele die frühe Wirkungszeit des Heiligen

1) Ein entfernter Anklang daran findet sich in L fol. 121v (= A1 fol. 73ra) am Schlusse der „Wunder".

2) Vgl. d'Abbadie, *Cat.* p. 45.

3) Nach oberflächlicher Schätzung wird der Umfang dem des *Kebra Nagaśt* um weniges nachstehen.

4) *Gadla Marqorēwos*, versio (Parisiis 1904), p. 24.

5) Ṣenfa-Ar'ed, der Nachfolger Agbe'a-Ṣejon's, des Nachfolgers Māḫbara-Wedem's (Wright, ib. p. 316; Perruchon, *Vie de Lalibala*, p. II, note 2) ist ausgeschlossen (ebenso natürlich der gleichnamige König um Christi Geburt; vgl. Rossini, *Les Listes des rois d'Aksoum* im *Journ. as.* sept.—oct. 1909, 269. 279). Damit entfällt auch die Möglichkeit, unseren Heiligen noch in die Zāguē-Zeit zu setzen, wie bisher angenommen wurde (vgl. Rossini in den gen. *Rendic.* VIII (1900), p. 618; Littmann, *Lit.* S. 207).

— die historische Glaubwürdigkeit dieser Notiz vorausgesetzt[1]) — in die letzten Jahre des 13. Jahrhunderts.

Gabra Manfas Qeddus gilt, obwohl aus Ägypten gebürtig, als einer der bedeutendsten einheimischen äthiopischen Heiligen. Der oder die Verfasser seines *Gadl* und seiner „Wunder" waren also auf die Gestaltung zufälliger Ereignisse zu wunderbaren Begebenheiten und im übrigen auf ihre religiöse Einbildungskraft angewiesen, und es verlohnte sich wohl, an der Hand von Lucius-Anrich's lehrreichem Buche *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (Tübingen 1904) zu prüfen, wie weit hier die Entstehungsbedingungen der Mönchslegende gegeben und erfüllt sind. Sicherlich ging es aber bei der Komposition des *Gadl*, in dem allerlei Wiederholungen und Widersprüche in Einzelheiten vielleicht der Unbeholfenheit des Verfassers zuzuschreiben sind, nicht ohne Anlehnung an naheliegende Vorbilder aus der biblischen Geschichte (vgl. z. B. unten S. 70, N. 2) wie auch aus der Mönchsliteratur selbst ab. So hat gewiß der *Gadl* von Baṣalota Mikā'ēl in mehreren Wendungen zum Vorbild gedient[2]), und weitere Studien mögen ähnliche Zusammenhänge mit den damals bekannten Heiligenleben ergeben, wie sich andrerseits auch unser *Gadl* als Quelle zu ähnlichen späteren Kompositionen, wie z. B. den *Ta'āmer* des Zar'a-Buruk erweisen dürfte, deren stoffliche Abhängigkeit neulich C. Jaeger geprüft hat[3]).

Beachtenswert ist die unten S. 74, N. 1 mitgeteilte Etymologie von ፍብ, die, wie ich glaube, nur auf arabischem Sprachgebiet ihre Erklärung findet. Es ist deshalb wenigstens für unsere Handschrift B wahrscheinlich, daß ihr Text von einem arabisch redenden und schreibenden Ägypter verfaßt wurde, ähnlich wie die Biographie des in ihr genannten (vgl. ebd.) Abbā Garimā und so manche andre[4]). Für den *Gadl* in LPA 1 bin ich vor der Hand nicht im stande, einen ähnlichen Anhaltspunkt aufzuweisen.

Die „Wunder" mögen etwas, aber kaum viel später als der *Gadl* aufgezeichnet sein. Sie sind, wie der Inhalt ergibt[5]), sämtlich posthume oder Reliquienwunder, und da ja auch im *Gadl* selbst wahrlich genug Wunder geschehen, so erhebt sich die Frage, ob

1) Es verdient Beachtung, daß dort unter den Mitschülern des Heiligen ein Zar'a-Buruk genannt wird: vgl. unten S. 72 f. Ob der ebenso genannte Abrehām mit dem unten S. 68 erwähnten gleichnamigen Bischof identisch ist, läßt sich nicht entscheiden.

2) Vgl. unten S. 68, N. 1; S. 69, N. 5. 6.

3) Vgl. ZA 25, 264 ff. 4) S. *Kebra Nāgašt* S. XXXV.

5) Vgl. auch die ausdrückliche Bemerkung von *Add.* 16198 in Dillmann's Londoner Cat. p. 51.

nicht ተአምር hier (und anderwärts?) geradezu als Terminus technicus für „posthume(s) Wunder" gebraucht wird. Die Nennung König Nā'od's (1494—1508) im 8. Wunder zeigt übrigens, daß wir sicher die „Wunder" und wahrscheinlich auch den *Gadl* ein Jahrhundert später ansetzen müssen, als dies von C. Rossini (vgl. oben S. 59) geschah, und daß die Handschrift *Brit. Mus. Cod. Or. 711* — falls sie, wie anzunehmen ist, dieses Wunder enthält — nicht mit Wright (*Cat.* p. 189) in „the latter half of the XV[th] cent." hinaufgerückt werden kann.

Einzig in L erhalten ist die von mir sogenannte „Zusammenfassung" des Inhalts der „Wunder". Die äthiopischen Schriftsteller gefielen sich offenbar darin, in ihren „Poesien" mit knappen Worten Anspielungen zu häufen, deren Sinn nur dem Eingeweihten verständlich sein konnte, wobei sie ursprünglich gewiß vom Inhalt der ihnen bekannten biblischen Literatur[1]) ausgingen. Als Musterbeispiel solcher Dichtung kann das *Ṭabiba ṭabibān* (in Dillmann's Chrestomathie p. 108 ff.) dienen. Diese Art der Darstellung — nach Littmann vielleicht zu liturgischen Zwecken — ist hier auf die *Ta'āmer* unseres Heiligen übertragen: sie wäre ohne vorausgehende Kenntnis ihres Inhalts absolut unverständlich, während sie als „Zusammenfassung" dieses Inhalts keinerlei Schwierigkeiten enthält[2]).

Grammatisch enthält der Text der Schriften des Gabra Manfas Qeddus mit verschwindenden, noch näher zu untersuchenden Ausnahmen (ich denke besonders an den Gebrauch von ወ, ዘ und ኀበ) keine augenfälligen Besonderheiten: er ist in gutem, wenn auch durchaus nicht immer fließendem Ge'ez geschrieben[3]). Auch der Wortschatz entspricht im Ganzen dem bekannten Sprachgut. Von einer Reihe von Wendungen und Ausdrücken, die das Lexikon bereichern, erlaube ich mir hier eine Auswahl der markanteren zu geben, mit besonderer Berücksichtigung der Wörter, die bisher nur aus dem amharischen Wörterbuche bekannt waren[4]).

---

1) Vgl. Nöldeke a. d. unten S. 70, N. 2 a. O.

2) Bei meiner ersten Durchnahme von L fielen mir zunächst die selteneren Worte und die Satzstellung des Stückes auf, bald nachher auch die Reime, worauf ich schließlich zum Überfluß die ausdrückliche Bezeichnung መንልዩ las. Aber eine „Hymne an den Heiligen", die Wright (*Cat.* p. 184) in dem Abschnitt sah, ist er nicht. — Von einer Übersetzung des Stückes, dessen Versabteilung natürlich von mir herrührt, glaubte ich nach der Inhaltsangabe der „Wunder" absehen zu sollen.

3) Die Orthographie der Hss. ist unten in den Zitaten absichtlich durchaus beibehalten worden. Nur die Interpunktion in der „Zusammenfassung" habe ich sinngemäß zu ändern versucht.

4) Der wohlgesinnte Leser wird es mir nicht verargen, wenn ich vor der

ልሀቀ „schwer sein“ vom Inhalt der Wagschalen, auch übertragen, „schwerwiegen“ von der Sünde; vgl. amh. ላቀ (Guidi, *Vocab. amarico-ital.* col. 22) — ለስሐ „nachlassen“ von der Liebe — ለቢሶ፡ደም „blutüberströmt“ — ለኰፈ „stechen“ von der Sonne — መልዕልቷዩ „superior“ — መላጼ „Opfermesser“ ■ አፋሬስ፡ሐሱላን „gehalfterte, aufgezäumte Pferde“ ■ መሐሊ „perjura“ fem. — ማር nachgesetzt; s. unten S. 80, Z. 4 — ተምዐዘ „durchdrungen werden“ vom Licht der Gnade — ምድሬካት „Schwelle“ (Guidi 107 s. v. መድረኽ) ■ ዩሠፈልስ, cf. Dillmann, col. 230 — ሥሩር „eingesetzt“ von Perlen — አሥረጸ Flügel „wachsen lassen“ — ሠቀሠቀ „anspicken“; vgl. amh. ሰቀስቀ (Guidi 165) — መስቀንት = መሥንቅት — ሢረወን, Var. አሴርወን „Seide“ ■ ሖረ፡ረኃቀ (so) „procul abiit“ — አርመስመሰ „berühren“ (vgl. *Keb. Nag.* S. XXIV a) — ሬብዕ „Stadtviertel“ — ረከበ፡ውስተ „losfahren auf“ ■ ሰለበ den Sinn „verwirren“ (vgl. *Keb. Nag.* S. XXIV b) — ስሕተ፡መሐላ „den Eid verletzen“ — ሰርሐ፡መሀረ „Honig machen“ von der Biene — ሰረረ c. acc. jumenti — ስቁል „erhoben“ von den Augen gen Himmel — አሰንሰለ II, 2 „an Ketten ziehen“ — አስካል „das Fleisch“ eines Apfels (ኮል) — ሰዓሪተ፡ሰንበት „die den Sabbath entweihte“ — ሰጥሐ „herabreichen“ vom Haar ■ ቍላፋ „die Riegel, Querbalken“ — ቀበላ (ohne ጾም) „Aschermittwoch“ — ቅቡእት fem. von ቅቡእ — አቀመ፡ነገረ „eine Angelegenheit ausführen“ — ቂሐት „Gesichtsröte“ — አቍፀለ፡ጸጕረ፡ „er ließ Haar sprießen“ — ቍጽረት „Gebilde“ von dem verklärten Heiligen ■ ባሕታዊ „Anachoret“ — በቍዔት „Augenweide“ beim Anblick eines Edelsteins — ቦአ c. ለ et inf. „sich zu etwas anschicken“; ቦአ፡ንጹሐ፡እም „aus etwas rein hervorgehen, rein werden“ — ተባደረ absol. „um die Wette laufen“, auch einfach: „eilen“ ■ አተለወ c. inf. „noch einmal tun“ — ትርቢኖስ „tribunus“ — ተርፈ „ausbleiben“ vom Lohn — ተተከለ „sich stützen auf“ ■ ንልቀ „erschüttert sein“ — አኅበረ „zusammenklingen lassen“ (Harfe und Psalter) — ተኅጥአ einer Sache (acc.) „nicht gewachsen sein“ ■ አንበረ፡ርእሶ c. subj. „sich in den Kopf setzen, beschließen“ (etwas zu

---

Hand hier vom Zitieren der Handschriften, die ja zunächst doch keinem Deutschen zugänglich sind, absehe. — Ganz auffallend ist, daß eine Menge (in dieser Liste nicht aufgeführter) ungewöhnlicher Wörter und Wendungen unserer Texte in Dillmann's *Lexicon* mit dem Sigl „M. M.“ d. i. *Maṣḥafa Mesṭir* wiederkehren. Ich halte bei dieser Übereinstimmung einen Zufall für ausgeschlossen; aber welcher Zusammenhang mag zugrunde liegen?

tun) — ተነክረ „bewundert werden“ — ነዩ „Leben gewinnen“ von einem Bild (ሥዕል) — እንግዳ „selten, fremdartig“ (unten S. 79, Z. 1); vgl. Guidi, l. c. 474 — ንገፋት fem. von ንጉፋ — ሌዋን L 95ra Var. zu ኔሳን P 138rb (in ይምዕዝ፡ከመ፡ጽጌ፡ረዳ፡ዘወርሐ፡ኔሳን), vielleicht korrumpiert aus ሢዋን; cf. Esth. 8, 9 der amh. Bibel (ed. London 1887, p. 441) ▬ ተአምር mit Sing.-Bed. — (ዶብተሬ፡) ሌሬር? (L 77va) — እሳት „Höllenfeuer“ — አበየ von einem leblosen Gegenstand gebraucht — አውሎግሶን = አውሎግዮ — እዝን „Wagschale“ — ሉዳፋ „Kot“ (vgl. *Keb. Nag.* S. XXIX b) — እፌዴ፡ሥጋ „eucharistia“ ▬ ከለአ „nehmen“, den Schmutz, vom Waschwasser — ከሠተ፡ልሳነ „die Zunge lösen“ — ኰርኳኔ (so L und P) „aula ecclesiae“ — ኰስኰሰ „säubern“; vgl. Guidi 533 — ክብር „Selbstherrlichkeit“ — ከበበ „umzingeln“ — ኩብኳብ „Fest“ (im allgemeinen; vgl. *Oriens Christ.* 1912, S. 158) — ከነሰ III₂ „sich scharen um“ — ክሡት „geöffnet“ von einem Grab; vgl. Guidi 549 ▬ ተወርወ „hinabstürzen“ in einen Abgrund (ጸድፍ) — ውሳጢተ (neben ውሳጤ)፡ገዳም „das Innere der Wüste“ — ብዙኅ፡ዕለታተ „oftmals“ — ተውዳስ „Belobung“ — ተቀጢሐ፡እሳት „von Feuer umgeben“ — ወፅአ „auf die Welt kommen“ — ወሬር፡ወአቲው „Kommen und Gehen“ ▬ ዓዕበል „Geschoß“ unten S. 79, Z. 15 — ዕዳዋት (für ዕዳወት) „Bezahlung“ — በዕጽብት፡ሰዓት „in der schweren Stunde“ (des Gerichts) ▬ ደለወ („würdig“ =) „rein sein“ von den Händen — ደምሖ „Behälter“ des Blutes Christi, vom Wein — ደመረ፡ምስለ „rechnen unter“ (die Böcke, ጠሊ) — ደምሰሰ „zermalmen“, von einem Felsen — ድባባት „Schirme“ (unten S. 73) — ደፋኒት፡ጸድፍ „ein Felsstück, das (jemanden) verschüttet“ ▬ ገለዕ „Holzdeckel“ an einem Buch — ጉማሬ „Nilpferd“; Guidi 715 — ገሬውህት pl. von ገሬህት — ገበር und ገብረት „Gebäulichkeit, Bau“ einer Kirche — die Schöpfungselemente (ጠባይዓ፡ፍጥረት) des Menschen sind Wasser und Erde (መሬት), Luft und Feuer wie die አገብርት፡ጸቡር „Faktoren des Tons“ — ምግባር „Tatkraft“ — ጋን „großes Gefäß“; Guidi 753 — ገደፈ „weihen“ (als Opfer) ▬ ጡሉሔት, ጥላት (unten S. 76, N. 2) „Königsweihe“; Guidi 840 — ጠዋያን t. t. = መላእክት፡ጽልመት — ጠየቀ „(einen Geruch) empfinden“; III₂ „erscheinen“ von einem Gedächtnistag — ጥፋዕት fem. von ጥፉእ ▬ ጸላዕት „Felsenwohnung“; vgl. Dillm. col. 1262 — ጸመወ „den Todeskampf kämpfen“ — ጽሑዕ፡ቃል „die richtige Sprache“ (der Erwachsenen, im Gegensatz zum Stammeln der Kinder) — ጸደቀ „ein ‘Gerechter’ werden“ — ጽጉ „Bereich“ ▬ ፋሡሕ „entzückend“,

von einem Edelstein — በጽሖ፡ፈቃዱ c. subj. „er bekam Lust, zu ...“ (unten S. 78, Text, Z. 3).

Die folgende Inhaltsübersicht des *Gadl* und der *Ta'āmer*[1]) will den wesentlichen Zusammenhang der Texte zeigen und sieht von allen Wiederholungen und Variationen gleicher oder ähnlicher Gedanken ab. Auch die zahlreichen Gebete, Bibelzitate und langatmigen Ausschmückungen der einzelnen Berichte sind unterdrückt. Daß auch dann noch bei der Aufzählung des vielen Unvernünftigen, was der schreibselige Verfasser zusammengetragen hat, der Willkür und dem Geschmack ein weiter Spielraum eröffnet war, ist unleugbar; ich darf aber vielleicht hoffen, im Ganzen und Großen einen der abessinischen Denkweise entsprechenden Einblick in eine Welt religiöser Wunder zu eröffnen, deren Glanz noch heute, so nichtig er uns Abendländern scheinen will, die Bevölkerung eines großen afrikanischen Kaiserreichs entzückt.

Das Leben des Gabra Manfas Qeddus.

Abbā Gabra Manfas Qeddus (አባ፡ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ), der seelige und heilige, geehrte und asketische Glaubenskämpfer, der Stern der Wüste (ብፁዕ፡ወቅዱስ፡ክቡር፡ወጽሙድ፡መስተጋድል፡ኮከበ፡ገዳም) war geboren am 29. Tāḫsās (Dezember)[2]) in der ägyptischen Stadt Neḫisā (ሀገረ፡ንሒሳ፡መትሕተ፡ምድር፡እምደቡብ፡ዘግብጽ)[3]), wohnte 562 Jahre in der Wüste (ገዳም), davon 262 Jahre in Zequālā (ዝቋላ)[4]) und dort in der Nähe im Lande Kabd (በንቤሃ፡በምድረ፡ከቡዱ)[5]) und starb am Sonntag, den 5. Magābit (13. März Greg.), dem Feste von Peter und Paul.

Seine gläubigen Eltern aus vornehmer Familie, Simeon (ስምዖን) und Aqlēsejā (አቅሌስያ), die Tochter Benjām's (ብንያም), blieben bis zum dreißigsten Jahr ihrer Ehe kinderlos. Dann wurde ihnen auf ihr Gebet von der Dreieinigkeit ein Sohn verheißen, dessen „Horn“ (ቀርኑ) höher als alles andere sein,

1) Daß im letzteren der *Taskār* (zum Begriff s. Jaeger und Reitzenstein, ZA 25, 272 ff.) eine große Rolle spielt, entspricht den praktischen Bedürfnissen der Kirchenvorsteher.

2) *Legende*: le jour de Noël, à minuit.

3) Vgl. Zotenberg, *Cat.* p. 205.

4) S. C. Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia* (Genova 1894) p. 54.

5) Rossini, l. c. p. 34. P liest: በአቤሃ፡ (nicht mit Zot. .. ቤ .) ወበምድረ፡ከቡዱ. በአቤሃ wird Schreibfehler für በን" sein.

dessen Priestertum das von Melchisedek und Abel übersteigen und der Johannes und den Propheten Elias überragen sollte. Den Namen des Neugeborenen: Gabra Manfas Qeddus, bestimmte der Engel Gabriel, der der Mutter in Menschengestalt erschien. Schon als Säugling konnte das Kind stehen, wußte die Doxologie zu sprechen[1]) und zeigte Abneigung gegen jegliche Bekleidung[2]).

Nach drei Jahren entführte auf Gottes Befehl Gabriel das Kind seinen Eltern, trug es auf seinen Flügeln empor zum siebenten Himmel, wo es von Gott gesegnet wurde, dann zu abermaliger Segnung zu Maria, stellte es ferner Abraham, Isaak und Jakob, allen Aposteln, Märtyrern, Anachoreten, sowie den um Gotteswillen durch Herodes umgekommenen Kindern vor und brachte es dann vor die Türe des Einsiedlers Abbā Zamada-Berhān (ኣባ፡ ዘመደ፡ብርሃን), der es dort fand, aufzog, unterrichtete und sodann zu einem Bischof namens Abrehām (ኤጲስ፡ቆጶስ፡ዘስሙ፡ ኣብርሃም) führte, von dem der Knabe zum Diakon ernannt wurde[3]). Gott verlieh ihm ein heiliges Mönchsgewand wie das von Antonius und Makarius. Einige Zeit darauf wurde er zum Presbyter ernannt, zog dann (wieder) in die Wüste, tat Wunder und Zeichen, trieb Dämonen aus und heilte Kranke. Viele Priester und Bischöfe kamen zu ihm aus Gebṣ und Mesr, von Neḥisā und von Sabrisā (እምሰብእ፡ሰብረሳ, P እምህገረ፡ሳብሲር); und er liebte die Falascha.

Bei einem abermaligen, in ähnlicher Weise wie das erste Mal ihm ermöglichten Aufenthalt im Himmel erhält der Heilige dann von Gott die Weisung, Anachoret zu werden und mitten in der Wüste zusammen mit 60 Löwen und 60 Leoparden (ኣናምርት) zu wohnen. Sein Haar war mittlerweile täglich um über 7 Ellen, sein Bart täglich um über 3 Ellen gewachsen, und er hatte 50000 Heilungen vollbracht. Nun wohnte er viele Jahre in der Wüste, bei Hitze und Kälte nackt, nur mit einem härenen Lendentuch[4]) bekleidet; irdische Nahrung fand und begehrte er nicht, wurde

1) Vgl. den *Gadl* von Baṣalota Mikā'ēl, ed. ROSSINI (Romae 1905), p. 6, 17 ff. — Ähnlich die *Legende*.

2) In B ist die Kindheitsgeschichte weit ausgesponnen. — Dort wird auch mitgeteilt, daß der Vater, Simeon, ein hoher Beamter vom Stamme Romē (ሳቢዶ፡ መኰንን፡እምዘመደ፡ሮሜ) und die Mutter aus priesterlichem Geschlecht war (እምዘመደ፡ካህናት). Nach der *Legende* waren seine Eltern angehörig aux plus grandes familles du pays des Francs.

3) In B wird umgekehrt der Knabe von dem Erzbischof (ሊቀ፡ጳጳሳት) Abrehām erzogen und kehrt dann auf Gottes Befehl nach Neḥisā zurück, wo ihn Zamada-Berhān aufnimmt.

4) *Legende:* une ceinture faite en poil de crinière du lion.

aber mit Himmelsbrot gespeist und mit Paradieseswasser getränkt [1]). Da ward sein Körper trocken, seine Haut klebte an den Knochen, und da er keine Gewandung wünschte, ließ ihm Gott am ganzen Körper wie bei einem Schaf rabenschwarze Haare wachsen; so ward seine Erscheinung wie die eines Löwen, seine Statur wie die eines Palmstammes, und sein Wohlgeruch, wie von köstlicher Salbe, erfüllte die ganze Wüste. Die wilden Tiere aber, Bären (ድብ) [2]), Löwen, Wölfe, Schlangen und Drachen (ተመን) konnten ihm ebensowenig etwas anhaben wie Daniel; sie legten sich zu seinen Füßen nieder, streckten ihm die Tatzen entgegen, beugten die Knie und huldigten ihm.

Tag und Nacht betete und psalmierte er ohne Unterlaß (rezitierte z. B. an einem Tage den Psalter David's 45040 Mal), bis endlich die Engel kamen und nach seinem Begehr fragten. Auf diese Weise ward schließlich sein Wunsch erfüllt, Gott ebenso zu schauen, wie ihn die Propheten und Apostel erschauten. Und vor dem Throne Gottes, der ihm den Zehnten aller Verdammten zusprach, befreite er durch seine Fürsprache 30000 Seelen aus der Verdammnis, die dann nach Äthiopien zurückkehren durften [3]). Übrigens hatte sich der Heilige, damit sich Gott der Sünde Äthiopiens erbarme, kopfüber ins Meer gestürzt (ተተክለ፡ በርእሱ፡ በውስተ፡ ባሕር) [4]) und blieb dort in dieser Stellung ein Jahr lang; sein Blut ergoß sich in's Meer, sein Kopf trennte sich ab, das Wasser floß herum und war wie Blut, und seine Knochen erschienen wie Schnee.

Nunmehr verlieh ihm Gott einen Windwagen (ሰረገላ፡ ነፋስ) [5]) auf dem er samt seinen Löwen und Leoparden nach Äthiopien, nach Kabd und nach Zequāl (vgl. oben) im Hochlande fuhr. In Kabd, wo er sieben Monate lang, wie eine Säule aufgerichtet [6]), mit

1) In den mehrfachen Wiederholungen und mannigfachen Variationen dieser Gedanken wird der Heilige gelegentlich wieder ohne jegliche Kleidung und Nahrung beschrieben; so auch in der *Legende*.

2) E. Littmann teilt mir mit, daß der Bär in Abessinien nicht vorkommt und daß die Abessinier vom ድብ (Tigriña-Tigrē: ድቢ) die merkwürdigsten Vorstellungen haben: vgl. *Princeton-Exped. to Abyssinia*, Vol. II, S. 77.

3) Hier folgt in L eine Lücke, in P ein Einschub (?) mit einer gedrängten Erzählung der Geschichte Christi.

4) Vgl. die *Legende*: „Abo se mit en prière la tête en bas et les pieds en haut".

5) Der Windwagen ist aus dem *Kebra Nagaśt* (62b 5) genügend bekannt und könnte von dort ebenso in unsere Erzählung wie in den *Gadl* von Baṣalota Mikā'ēl (20, 26) gekommen sein.

6) ቀዊሞ፡ ትኩለ፡ ከመ፡ ዓምድ; vgl. den *Gadl* von Baṣalota Mikā'ēl 4, 2: ይቀውም፡ ከመ፡ ዓምድ.

offenen Augen gebetet hatte, wurden ihm diese vom Satan, in Gestalt eines Raben (ቋዕ)[1]), ausgepickt, aber von Michael und Gabriel durch Anblasen wieder geheilt. Auch verschafften ihm drei Greise, die er wegen ihrer Müdigkeit getragen hatte, indem sie sich in die Dreieinigkeit verwandelten[2]), abermals Zutritt in den Himmel.

Es folgt der Besuch dreier Heiliger bei Gabra Manfas Qeddus, nämlich Abbā Sāmu'ēl (አባ:ሳሙኤል) von Wāldebbā (ዘዋልድባ)[3]), Abbā Anbas (አባ:አንበስ) vom Lande Zāhelo (ዘምድረ:ዛሀሎ) und Abbā Benjāmi (አባ:ብንያሚ) von Nieder-Magābēmedr (ዘእምታሕታይ:መጋቤ:ምድር), jeder mit zwei Löwen, die von den Löwen unseres Heiligen zuerst gefressen, dann aber auf sein Geheiß wieder ausgespieen und von ihm wiederbelebt werden. Gabra Manfas Qeddus erhält für diese Heiligen im Himmel je drei Brote und drei Kelche, die ihnen der Engel Jonānā'ēl (ዮናናኤል) herabbringt.

Ganz Äthiopien wird nun die Begnadigung zuteil, versinnbildlicht durch eine Wage, deren eine Schale mit Unrat, Unkraut und Disteln — den Sünden Äthiopiens — hochschwebt, während die andere mit Honig und Weizen — Fasten und Gebet, Läuterung und Anbetung — niedergeht. Darüber trauern die von dem Heiligen vertriebenen 70 Millionen Dämonen, die er dann durch einen Segensspruch zu Asche verbrennt.

Nach vierjährigem vollkommenem Fasten führte ihn Gott abermals in den Himmel, in den Garten Eden: ein Zelt mit Gold und Silber und anderthalb Millionen Säulen, darinnen Milch und Honig fleußt; und stellte ihn ferner auf die „große Straße“, da Richter und Würdenträger einherschreiten (አቀሞ:ውስተ:ሀቢይ:ፍኖት:ነገሥት:ወመኳንንት:ኀበ:ይኬይዱ), wo seiner ein Martyrium doppelt so groß als das aller Märtyrer und Gerechten wartete. Der ungläubige König von Persien (ፋርስ) wollte nämlich den Heiligen als Knecht Jesu verbrennen, aber das Feuer ward zu Flußwasser; und als der König hineinsprang, um ihn zu köpfen, da wurden er und seine 40000 (Var. 40 Millionen) Krieger vom Blitz erschlagen; letztere aber 30 Jahre später im Lande Arabien (ምድረ:ሀረብ) auf die Fürbitte des Heiligen hin wieder auferweckt und zum Christentum bekehrt.

---

1) *Legende:* un vautour.

2) Vgl. die in Nöldeke's Übersicht über die äthiopische Literatur (*Die Kultur der Gegenwart* I, VII, S. 127) erwähnte Legende des heiligen Filpos. Nach E. Littmann wird in der äthiopischen Malerei die Trinität durch drei Greisenköpfe dargestellt.

3) Rossini l. c. p. 51.

Nach mehrjährigem Aufenthalt in Äthiopien besuchte Gabra Manfas Qeddus nochmals Arabien — diesmal zusammen mit Abbā Benjāmi und Abbā Ferē-Qeddus (አባ:ፈሬ:ቅዱስ) —, wo mittlerweile aus seinen in einem Abgrund, auf einem Stein zurückgelassenen Zähnen — er war Jahre lang auf diesem Stein Kopf gestanden[1]) — Moschus und Weihrauch und aus den mit seinem Blut verschütteten Eingeweiden seines Leibes ein großer Weinberg entstanden war. Abbā Benjāmi zog dann nach dem Lande Bagēmedr (ምድረ:በገምድር)[2]), Gabra Manfas Qeddus aber zurück nach Äthiopien, nach Kabd, wo er das Land mit seinem Gebet „bewässerte“ und Dornen und Unkraut, d. i. Satan und Sünde, ausjätete, mehrere Einsiedler traf, darunter Johannes von Dabra Wifāt (አቡነ:ዮሐንስ:ዘደብረ:ዊፋት)[3]) und Krankenheilungen sowie andere Wunder wirkte. Dreimal jährlich — am Weihnachtsfest, am Tag der Taufe Christi und an Ostern — ging er nach Jerusalem und tat auf Golgatha am Heiligen Grab Fürbitte für die Bewohner Äthiopiens, worauf ihm aus geöffnetem Himmel die Dreieinigkeit 600000 Gnadengeschenke in Form des Zehnten (አሥራት:ምሕረት) spendete. Und in Bethlehem feierte er ein Fest mit allen heilsgeschichtlichen Personen: Adam und Eva; Mose und Samuel; David, Salomo und den anderen Königen; Ezechiel, Daniel, Peter und Paul; ferner mit Maria; den Kindlein von Galiläa, die ihre Gewänder mit dem Blut des Gotteslammes wuschen; Surafēl und Kirubēl; Michael und Gabriel; Rufā'ēl, Urā'ēl, Sāque'ēl und Rāgu'ēl (ሩፋኤል, ኡራኤል, ሳቍኤል[4]), ራጉኤል); dazu den 99 Engelordnungen und Zehntausenden und Millionen von Engeln, den Propheten und Aposteln, den Frommen und Märtyrern[5]). Mit

1) Offenbar eine Dublette der oben, S. 69 und N. 4 wiedergegebenen Erzählung.

2) Vgl. ROSSINI, l. c. p. 18 sub *bēgamder*.

3) Nur in P genannt.

4) Vgl. Henoch 20, 6 (ed. FLEMMING, p. 25); *Synax.* 5. Ḥamlē (ed. GUIDI, p. 254); DILLMANN col. 1412.

5) Nach der *Legende* begiebt sich der Heilige unmittelbar von seinem Vaterhause aus nach Jerusalem und erst von dort nach Äthiopien, Zequāla und Kabd. — In B wird diese Reise ins heilige Land zu einem förmlichen Itinerarium ausgesponnen: der Heilige kommt zunächst nach Bethlehem, das er mit einem *Salām* besingt; dann nach Golgatha (meist abgekürzt ጎል genannt), das ebenso besungen wird, wie auch die Stätte des Kindermordes; dann nach Nazareth (mit *Salām*), nach Galiläa, nach Quesquām (ROSSINI, l. c. p. 42; mit der kurzen Begrüßung ሰላም:ለኪ:ኦሐገረ:ቍስቋም:ሀገረ:ልቡል) und allen Gauen (አድያም) Ägyptens; ferner zum Jordan (mit *Salām*), wo er sich taufen läßt; zum Ölberg (mit *Salām*); zum Berge Tabor (mit *Salām*), der als Mysterien-

diesen unterhielt er sich — denn er war ihr Verwandter[1]) — in der hebräischen Sprache, die ihn der Engel des Antlitzes (መልአከ፡ ገጽ)[2]) gelehrt hatte, ebenso wie früher den Abraham, als die Sprache der Länder, die an der Mauer von Sinear zerstreut wurde, den Heiden überlassen ward[3]).

Nachdem Gabra Manfas Qeddus nun lange Zeit Mühsale und Leiden erduldet hatte, mit ausgebreiteten Händen im Gebet stehend wie eine Steinsäule, die in der Sonnenhitze nicht verwittert oder zerbricht (vgl. oben), machte ihm Gott eine Art Zelt, und die Engel liefen wie Diener mit einer Art Schirm neben ihm her. Entfernte er sich unter diesem Zelt von einem Ort, wo Regen fiel, so fuhr es dort zu regnen fort.

Endlich befahl ihm Gott, am 7. (L 27.) Magābit nach dem Vorbilde unseres Herrn einen *Tazkār*, eine Feier seines Todes zu seinem eigenen Gedächtnis zu veranstalten, wozu der Heilige den Priester Ferē-Qeddus und den Diakon Zar'a-Buruk (ዘርአ፡ቡሩክ) mit sich nimmt. Ein Einsiedler geleitet sie in die Kirche der Residenz, und dort vollzieht sich das Wunder, daß an Stelle der irdischen Kirche eine himmlische, ein Bau ohne seinesgleichen auf Erden erscheint, in dem die ganze zum Opfer nötige Einrichtung vorhanden ist. Christus wird zum Opferlamm, das der Heilige zerstückt, um nach Beendigung der Opferhandlung seinen heiligen Leib und sein verherrlichtes Blut zu genießen, worauf unter Donner und Blitz die Kirche wieder ihre frühere Gestalt annimmt[4]).

Das Scheiden aus dieser Welt ins Land der Lebendigen, wo die reinen Geretteten um Henoch und Elias wohnen, war für Gabra Manfas Qeddus nichts ungewohntes; war er doch schon oft-

---

und Wunderberg, als Gotteshaus und Himmelspforte (ቤተ፡እግዚአብሔር፡ ወአንቀጸ፡ሰማይ) beschrieben wird; endlich nach Jerusalem (mit *Salām*), wiederum nach Golgatha und zum Grabe Christi, wo ihm der Herr erscheint und einen Bund mit ihm schließt.

1) Die übrigens auch in LP öfter erwähnte Angabe, wonach die Propheten und Apostel von dem Heiligen als „unser Verwandter" (ዘመዱነ) sprechen, wird in A 2 fol. 120 (?, vgl. oben S. 61) weiter ausgesponnen.

2) Epiphanius (bei CHARLES, *Book of Jubilees*, p. 5): πρὸ προσώπου.

3) ወነገረ፡በሐውርትስ፡ዘተዘርወ፡በጥቅመ፡ሰናአር፡ ተኀድገ፡ለአሕዛብ; nur in P.

4) Einzelne Züge dieser Erzählung, wie die Anwesenheit Zar'a-Buruk's bei der heiligen Handlung, das Niederschweben des Heiligen Geistes in Gestalt eines weißen Vogels (ዑፋ፡ጸዐዳ), das unverzagte Handanlegen an das Opfer mit Fingern wie die Zange der Seraphim (ጕጠት፡ሱራፌል; vgl. Jes. 6,6; *Kebra Nag.* 47a, 16 ff.) und die Rückverwandlung der Kirche finden sich in A 2 fol. 130, zum Teil wörtlich, wieder; vgl. oben, S. 61.

mals auf seinem Wagen dorthin gezogen und hatte von Aschermittwoch bis Ostern mit ihnen das Fest begangen. Noch vor seinem Tode aber ward ihm die Verheißung zuteil, daß der Name eines jeden, der seinen *Taskār* begehen, seinen Namen anrufen und an sein Gebet glauben, die Schrift seines *Gadl* schreiben lassen oder sie vertrauensvoll zu Herzen nehmen werde, ins Buch des Lebens eingeschrieben werden solle, und daß, wer immer Gaben wie Teig oder Salböl, Wachs, Weihrauch oder Wein an seinem Gedächtnistag zur Kirche bringen oder ein Opfer darbringen werde, tausend Jahre mit ihm zu Tische liegen solle. Nun erkrankte der Heilige am Freitag, den 3. Magābit, in der Wüste Kabd. Die „verborgenen" Einsiedler[1]), deren Haupt er war, Ferē-Qeddus, Zar'a-Buruk, Jā'qob (ያዕቆብ), Benjām (ብንያም) und Joseph (ዮሴፍ) riefen, als am folgenden Abend Schweiß und zunehmende Schwäche eintraten, Gabra Enderjās (ገብረ፡እንድርያስ) herbei, der am Sterbebett bitterlich weinte, sich aber dann wieder entfernte. In der Nacht von Samstag auf Sonntag, in der siebenten Nachtstunde, verschied der Heilige unter donnerartigem Geräusch, während vom Himmel, wie wenn Hagel oder Schleudersteine (እብን፡ቀጸፋ) niederprasselten, Leuchten, heller als Sonne, Mond und Sterne, herabkamen, die Erde erbebte und die Berge wankten. Der Entschlafene wird ins Jenseits aufgenommen, in die Häuser des Lichts, das zwölfmal heller als die Sonne leuchtet, zum Empfang der „Talente" (መክሊት) — 12 von Michael, 3 von Gabriel und 3 von Kirubēl —; der viermal 100000 Leuchten (ማኅቶት) — vor und hinter ihm, rechts und links —; der viermal 12 Edelsteine des Lichts (አዕናቍ፡ብርሃን), jeder doppelt so stark leuchtend wie der Morgenstern, und der viermal 100000 Schirme (ድባባት); ferner von einem blitzfarbenen Gewand aus 1062 Tuchlagen und von Pferden mit Adlerflügeln, die im Augenblick zum Himmel fliegen können.

Abermalige Fürbitten des Heiligen gelten der Erlösung der Bewohner von Wasanā (ወሰና)[2]), Gejon (ጌዮን) und Godjam (ጐጃም)[3]) letzteres berüchtigt durch seine vielen Zauberer. Endlich bewundern noch die „geistigen" Könige[4]): David, Salomo und Honorius (አኖሬዎስ), die Ägypter (እሉ፡ገብጻውያን), sowie Kālēb (ካሌብ) und Lālibalā (ላሊበላ), die Äthiopier (ኢትዮጵያውያን), den Körper des Heiligen, dessen Finger und Zehen

1) ባሕታውያን፡ኅቡኣን; auch ኅቡኣን allein wird in diesem Sinne gebraucht.

2) Rossini, l. c. p. 52. 3) Rossini, l. c. p. 29.

4) ነገሥት፡መንፈሳውያን, wohl im Sinne von „abgeschieden".

wie eine Leuchte in Gestalt eines Kreuzes funkelten und aus 20 zu 60 wurden, dessen Haar von Milch träufelte und aus dessen Mund eine schneeweiße Biene herauskam und dann dorthin zurückkehrte, — um in den Häusern des Lichts Honig zu bereiten, sodaß die, so den *Taskār* des Heiligen begehen, essen, sich freuen und satt werden. Dabei erhält Lālibalā, der sich über die unvergleichlichen Gnadenbeweise gegen Gabra Manfas Qeddus verwundert, besonders über den „Zehnten der Barmherzigkeit" für die Sünder, von Gott den Bescheid, daß eben jener in Niedrigkeit gewirkt und in Fasten, Beten und Glaubenskampf unzählige „Häuser des Lichts" (ኢብያተ፡ብርሃን) erbaut habe, er selbst aber, Lālibalā, ja auf seinen eigenen Wunsch im Reiche der Welt verblieben sei, die „Kleidung der Herrschaft" getragen und in seinem Reiche die Residenz Asron (?) gegründet habe (ወሐነጸ፡ አስሮን፡መካነ፡በመንግሥትከ)[1].

1) Von der Wiedereinsetzung des durch seinen Bruder des Thrones beraubten Lālibalā seitens des Heiligen, wovon die *Legende* zu berichten weiß, ist sonst nirgends die Rede. Dagegen findet sich eine von der obigen abweichende Erzählung in B, die hier im Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt der Handschrift kurz skizziert werden soll. Nach der oben, S. 71, N. 5 erwähnten Reise begiebt sich der Heilige auf Gottes Befehl nach Gabā'on (ገባዖን) unter die „Wölfe" (ተኵላት)[*], um die Schlechtigkeit seiner Bewohner kennen zu lernen. Nicht nur wilde Tiere verfolgen ihn, wie Schlangen, Hyänen (ዝእብ) und ein Stachelschwein (ቀንፋዝ), dem der Heilige durch sein Gebet die Stacheln (ፀጕር) abfallen läßt, aber später — wie der Herr des Malchus Ohr — wieder anheftet; auch der Satan bedroht ihn in Gestalt einer schrecklichen Schlange, die dann zu Stein verwandelt wird, und die Einwohner halten ihn für einen Zauberer (መሠርይ) und bedrängen ihn, da er sich als Christ bekennt, hart, bis endlich Gott durch seine Fürbitte sich auch ihrer erbarmt. In Gabā'on empfängt Gabra Manfas Qeddus auch eine Anzahl Leute, die seine Eltern ausgesandt hatten, um ihren verlorenen Sohn zu suchen: er gibt sich ihnen nicht zu erkennen, bestellt aber an die Eltern die — nachmals eintretende — Prophezeiung, sie würden anstatt des nie mehr — weder lebendig noch tot — wiederzufindenden Sohnes einen anderen bekommen, den sie Nōb (ኖብ), d. h. „Sohn der Unfruchtbaren" (ወልደ፡መካን) nennen sollten. (Diese Etymologie vermag ich nur aus dem Arabischen zu deuten: نوب pl. von نائب = مكانه (ق) ولد.) — Von Gabā'on gelangt der Heilige dann ins Land der Seeligen (ብሔረ፡ብፁዓን), wo er drei Jahre bleibt und ihm Christus, wie früher seiner Mutter Maria, den „Zehnten" der sündigen Seelen verheißt. Und dort erhält er die Weisung: Sage Lālibalā, meinem geliebten Erben (መዋርስት, sing., vgl. *Kebra Nag.* S. XXX b) meines Reiches: „willst du das Reich der Welt oder das Himmelreich empfangen? Wähle, welches Reich besser ist!« Er trifft nun Lālibalā im Begriff, nach Jeru-

*) E. Littmann weist darauf hin, daß ተኵላ in Wirklichkeit der Hyänenhund (Canis pictus, Lycaon pictus) ist.

Vierzig „Verborgene“ und vierzig Wüstenbewohner, nicht von Äthiopien, sondern von Ägypten, aus der Wüste Asqētes (ገዳመ፡ አስቄጥስ), nahmen den Leichnam des Heiligen mit einem Wagen in Empfang und bestatteten ihn auf Gottes Befehl in Jerusalem — rechts vom Altar.

Die Wunder des Gabra Manfas Qeddus

werden am 5. Sanē (30. Mai) verlesen.

[1.] [1]) Ein sündiger Mönch, der Zaubereien ausführte und mit Hunden, lebendigen oder aus Erde geformten, Unzucht trieb, wurde, nachdem er am 5. Magābit den *Gadl* des Heiligen angehört hatte, von Räubern erschlagen; seine Seele wird aber durch die Fürbitte von jenem aus der Verdammnis erlöst.

[2.] Ein von einem Mittagsdämon (ጋኔን፡ ቀትር [2]) besessenes Weib überredet auf den Rat eines Priesters seinen Vater, durch Weihung eines Joches Ackerochsen den *Taskār* des Heiligen zu begehen, worauf dieser erscheint und den Dämon mit einem Blitz erschlägt, sodaß er, hundert [3]) Ellen und eine Spanne lang, schwarz wie ein Baumstamm und mit einem Affengesicht, vor der Haustüre niedergestreckt liegt. Ihn fortzuschaffen und in einen Abgrund zu werfen, sind alle Stadtbewohner zusammen nicht imstande, wohl aber das geheilte Weib allein.

[3.] Eine Nonne (ብእሲት፡መበለት), die zweimal jährlich den *Taskār* des Heiligen beging, sonst aber kein gutes Werk tat, wurde, als sie Früchte für einen solchen *Taskār* gesammelt hatte, von einem Wegelagerer dieser beraubt und von einem anderen in die Wüste geschleppt. Dort befreite sie ein mit menschlicher

---

salem zu fahren, und entledigt sich seines Auftrags, worauf der König das Himmelreich dem vergänglichen Reich auf Erden vorzieht. Nach einer Schilderung des Landes der Seeligen (mit Monogamie usw.) durch den Heiligen und seiner Weigerung, zum König zu ziehen, begeben sich beide auf den Berg Žaquālā (ዝቋላ), gen Westen (መንገለ፡ምዕራብ), wo sie Abbā Garimā (አባ፡ገሪማ) und Abbā Gubā (አባ፡ጉባ) treffen. Letztere beiden müssen aber den heiligen Berg mit Lālibalā wieder verlassen, da diesem der Tod naht, der ihn in seinem Palast (ጽርሕ) ereilt. — Der Bericht vom Ableben und der Bestattung des Heiligen selbst entspricht im wesentlichen dem oben angedeuteten.

1) Die Nummerierung der Wunder fehlt in L, dessen Text ich auch hier folge; die Zahlen sind aus A 1 und A 2 zugesetzt.

2) Vgl. Worrel, ZA 29, 133.

3) Unten, S. 78, Text, Z. 10: neun.

Sprache begabter Löwe, und bei ihrer Heimkehr fanden sich die Früchte wieder.

[4.] Eine unzüchtige Frau erkrankte zur Strafe an einer in ihren Leib gekrochenen und dort lebenden großen Schlange[1]), die alles fraß und soff, was sie aß und trank, und, wenn sie nichts genoß, von ihren Eingeweiden und ihrem Blut lebte, sodaß sie wie Holzrinde und Rohr wurde, ja die, bei Gelegenheit einer Begattung, auch ihren Mann tötete. Nach fünf Jahren beging sie auf den Rat eines frommen Mannes aus fernem Lande den *Taskār* des Heiligen durch Weihung von Speise, Weihrauch und Lichtern; da fuhr die Schlange aus und sättigte sich von nun an wieder von Erdstaub.

[5.] Eine Nonne (መበለት), die sich vergangen hatte und schwanger geworden war, weihte dem Heiligen ein wenig Weihrauch und Rosenblüten; ebenso nahm eine unfruchtbare Ehefrau ihre Zuflucht zu ihm. Da befahl auf die Weisung Gottes Gabra Manfas Qeddus beiden Frauen, am Holzeinband der Schrift seines *Gadl* zu lecken, wodurch die Leibesfrucht der Nonne in die Ehefrau überging.

[6.] Einem Mann aus fernem Lande hatte am 5. Magābit eine Königsweihe[2]) seine neue Halsschnur (ማዕተብ[3])) vom Kopfe gezogen und fortgetragen, worauf er seine Zuflucht zu dem Heiligen nahm und in der Kirche ein Opfer darbrachte. Bei der Rückkehr fand er die Königsweihe tot, mit seiner Schnur um den Hals.

[7.] Von einer Anzahl Kinder, die am 3. Magābit beim Spielen am Fuße eines Felsens durch ein losgelöstes Felsstück zermalmt worden waren, kehrte auf die Fürbitte des Heiligen ein Knabe, dessen Mutter seinen *Taskār* begangen hatte, ins Leben zurück. Daraufhin begingen in der Nacht des dritten Tages alle Stadtbewohner mit Weihrauch und Lichtern in der Kirche gleichfalls den *Taskār* und gewannen dadurch die sämtlichen verschütteten Kinder lebend zurück[4]).

[9.][5]) Ein sehr reicher Mann aus fernem Lande erhält den Besuch eines fremden Gottesmannes, der ihm, um Rat über eine zu begehende fromme Handlung befragt, rät, den *Taskār* von

1) ኪይሲ፡; vgl. Littmann bei Worrel, a. a. O. S. 135.

2) A 1 ጡሌሔት, L ቍላት, A 2 (zweimal) ገዘ, offenbar = ጕዘ, ጕዘ (*Kebra Nag.* p. XXX a). Daß derartige Vögel frech sind, erzählt C. von Erlanger im *Journ. f. Ornith.* 1904, S. 207 f.

3) Nach Littmann ist diese blaue Schnur, die jeder Christ um den Hals trägt, ein Erkennungszeichen der Christen.

4) Ende von A 2. 5) A 1 fol. 67rb.

vier Märtyrern: Fāsiladas (ፋሲለደስ), Tēwoderos dem Orientalen (ቴዎድሮስ፡ምሥራቂዊ), Galādēwos (ገላዴዎስ), Gijorgis (ጊዮርጊስ) und von vier[1]) Heiligen: Abbā Sinodā (አባ፡ሲኖዳ), Abbā Latṣun (አባ፡ለትጹን), Abbā Kiros (አባ፡ኪሮስ) und Abbā Gabra Manfas Qeddus zu begehen. Nach der Befolgung dieses Rats erscheinen nach einander dem Manne jene Frommen — mit Ausnahme von Gabra Manfas Qeddus — und jeder von ihnen verspricht ihm die Erlösung von seinen Sünden, wenn er ihm allein und nicht den anderen angehören wolle. Dies schwört der törichte Mann jedem von ihnen zu. So stritten sich nach seinem Tode jene Heiligen und Märtyrer um seine Seele, bis Gabra Manfas Qeddus, von Gott entsandt, mit viermal 30 Blitzen dazwischenfährt und die Seele zum Himmel hinaufbringt.

[10.] Einen Mann trieb Verarmung zum Satan, der ihm einen wie Gold aussehenden ellenlangen Stein anbot, worauf jener dreimal alles abschwor: die Dreieinigkeit; Maria; die Propheten und Apostel; die Frommen, die Märtyrer und die Heiligen Kinder; die vier Tiere, die den Thron der Dreieinigkeit tragen; die 24 Priester des Himmels; alle Kirchen, Opfer und Sabbathe; den Himmel, Seinen Thron, und die Erde, den Schemel Seines Fußes. Als aber der Satan ihn aufforderte, auch den heiligen Gabra Manfas Qeddus abzuschwören, erwiderte er: „der sei mir Weg und Stab, alle (anderen) habe ich abgeschworen, aber mit ihm will ich sterben". Nachdem ihn daraufhin der Satan mit dem Stein erschlagen hatte und seine Seele auf den Befehl Gottes in die große Hölle geschleppt werden sollte, deren Tiefe bis in hundert Jahren nicht erfunden wird, führte dessentwegen Gabra Manfas Qeddus bei Gott Beschwerde und erreichte nach längerem Hin- und Widerreden, daß der Seele erlaubt wurde, in ihren Körper zurückzukehren und später, nach dem zweiten Ableben des dem Heiligen ergebenen Mannes, ins Himmelreich einzugehn.

[11.] Da einst der 5. Magābit in die Fasten fiel, beschloß ein frommer Mann, der zum *Tazkār* des Heiligen einen Ochsen und ein Schaf weihen wollte, damit bis zu seinem folgenden Geburtstag, den 29. Tāḫsās, zu warten. Da raubten ein Löwe und ein Leopard Ochsen und Schaf und entführten sie in die Wüste. Der Heilige aber befahl den Raubtieren, ihre Beute bis zu seinem Geburtstage zu hüten und an diesem in die Kirche zu treiben. Dies geschah und veranlaßte alle Stadtbewohner, die das Wunder sahen, zeitlebens den *Tazkār* des Heiligen zu begehen.

---

1) Unten S. 79, Z. 25: drei.

[12.] Einem armen Mann, der sein einziges Besitztum, einen Hahn, dem Heiligen weihen wollte, stahl ein Dieb diesen Hahn und aß ihn auf. Der Hahn aber krähte um Mitternacht in seinem Leibe und flog am Morgen, nachdem der Dieb gestorben und begraben war, aus dem geöffneten Grab, das einen zerfleischten Leichnam sehen ließ, auf die Kirche und blieb dort drei Jahre lang.

(Die hier folgende Beschreibung der wunderbaren Trauer aller Kreatur beim Tode des Heiligen und die Erzählung seiner Himmelfahrt — zum Teil eine Wiederholung des im *Gadl* Berichteten — wird in A 1 fol. 72ʳᵃ als 13. Wunder gerechnet.)

[8.] [1]) Unter der Regierung des Königs Nā'od (ናዖድ) brachte eine Frau den Körper ihres gestorbenen Söhnchens in ein großes Gefäß, das sie in der Kirche dem Heiligen weihte, worauf das Kind wieder lebendig wurde.

Zusammenfassung.

ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አቡየ፤ተአምረከ፡ዋሕድ።
ብእሲ፡መነኮስ፡ዘኃጢአቱ፡ፋድፏድ፡
ተዘካረ፡በዓልከ፡ይገብር፡በእንተ፡ዘበጽሖ፡ፈቃድ፤
እምፍርሀ፡ኵነኔ፡ወእምነ፡ስቃይ፡መርዕድ፡
በኀይለ፡ኪዳንከ፡ባላሕኮ፡ወአኮ፡በፍርድ።
ካልእ፡ተአምረከ።ሶበ፡ሰአለተከ፡በሃይማኖት፡
አሐቲ፡ብእሲት፡
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ኃያል፡ወበሀለ፡ዓቢይ፡መባሕት፡
እምጋኔን፡ፈወስካ፡ዘኵለንታሁ፡ጽልመት፡
ወኑኁ፡ቆሙ፡ተስዓቱ፡በእመት።
ሣልስ፡ተአምረከ።ብእሲት፡አሐቲ፡
ምግባረ፡ሠናይ፡እንተ፡አልባቲ፡
እንበለ፡ደእሙ፡ገቢረ፡ተዘካረ፡በዓልከ፡እምዘ፡ባቲ፡
ሶበ፡ተኃየለ፡በውሣጤ፡ገዳም፡ባቲ፡
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አድኅንካ፡እምብእሲ፡መስሐቲ።
ራብዕ፡ተአምረከ።ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ሐዊሳ፤
ለብእሲት፡አሐቲ፡ብዝኃተ፡ጌጋይ፡ወአበሳ፡
በስቃየ፡ሕምዙ፡መራር፡በአምሳለ፡ዕፀ፡ዶኍረ፡አይበሳ፡
ተዘካረከ፡ትገብር፡እግዚአ፡ሶበ፡አንበረት፡ርእሳ፡
ኪይሴ፡አውፃእከ፡ዘሀሉ፡በከርሣ።

1) A 1 fol. 67ʳᵃ.

ኃምስ፡ተአምሪከ፡አዳም፡ጥቀ፡ወእንግዴ፤
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ብፁዕ፡ለቤተ፡ክርስቲያን፡ጽሙድ፤
ምስለ፡አስተብቍዖ፡ፃኅዘ፡[1] በጸዊረ፡ዕጣን፡ወጸጊ፡ሬድ፡
ሶበ፡ለሐሰ፡ልሳነ፡ዘመጽሐፍከ፡ሰሌዳ፡
ኅበ፡ክርሠ፡መካን፡ተመይጠ፡ለፅንስት፡ወልደ።

ሳድስ፡ተአምሪከ፡ለሕሊናየ፡ዐዘቦ፡[2])
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አቡየ፡ምሉአ፡ሰላም፡ወተናብቦ።
፩ብእሲ፡ፋቀረ፡ዚአከ፡አተቦ፡
ሶበ፡ይትመየጥ፡ፃኅደር፡በበሀልከ፡ቀረቦ፡
በክሳዱ፡አንቀ፡ረከበ፡ሐደሰ፡ፃእተቦ።

ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አቡየ፡መምህረ፡ሰላም፡ወተዓርኮ፤
አመ፡ዕለተ፡ፀብዕ፡ወተሐውኮ፡
አስተብፅዖ፡ብዙኃ፡ወፈድፋዴ፡አባርኮ፡
ለሱብእ፡ተአምሪከ፡ዘወልደ፡መበለት፡ሰበኮ፡
ጊዜ፡እፃዕበሉ፡ለፀድፋ፡ጥዑየ፡አንሠእኮ።

ሳምን፡[3])ተአምሪከ፡መስተፋሥሔ፡አልባብ፡ወሕሊና፤
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አቡየ፡ምሉአ፡ሥልጣን፡ወምልክና፤
ዘሮአት፡ብእሲት፡ቤተ፡ተዝካርከ፡ተአዒና፡
ወፅአት፡ሶቤሃ፡ፋሥሕተ፡ገጽ፡ከዊና፡
እንዘ፡ትንሠኢሁ፡ትሱብክ፡ለምውት፡ሕፃና።

ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡አቡየ፡ተአምሪከ፡ተስዓቱ።
ለባዕል፡፩ገባሬ፡ተዝካርከ፡በሕይወቱ፡
እፈኑ፡ረሲይኮ፡ለባሕቲትከ፡እምድኅረ፡ሞቱ፤
ከመ፡ይሰድዎ፡ድኅረ፡ተካየድዎ፡ሉቱ፡
ሰፃዕታት፡፲ቱ፡ወጼድቀን፡ሠለስቱ።

ዓሥር፡ተአምሪከ።ብእሲ፡፩፡
እንበይ፡ንዴቱ፡ዘክሕደ፡ለአብ፡ወወልዴ፡
ሶበ፡ተወከለ፡ኪያከ፡ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ከመ፡ናርዴ፡
ኪዳንከ፡ፃጠ፡እምድኅረ፡ነፋሶ፡ወሰዴ፡
ኅበ፡ባሕረ፡እሳት፡መፍርሀ፡ዘይፈልሕ፡ሞገዴ።

---

1) S. DILLMANN, col. 160.
2) Etwas verwischt.
3 Text ሳብዕ.

ተአምረከ፡ዓሥር፡ወአሐዱ፡ይትበፃዕ፡ወይትነበር፡
ዘተገብረ፡ወኮነ፡በላዕለ፡አንበሳ፡ወነምር፡
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ስቡሕ፡በአንቀጸ፡ኵሉ፡ነገር፤
ኢተሐፀፀ፡ምንተኒ፡እምኔ፡[1] ጊዮርጊስ፡ማር፡
ዘተአምረሁ፡ብዙኃ፡[2] እምኖፃ፡ዘባሕር።

ተአምረከ፡አሥር፡ወክልኤ፡አደም፡ጥቀ፡ወሠናይ፡
በላዕለ፡ሠሬቂ፡ዘኮነ፡ወላዕለ፡ደርሆ፡ተባእታይ።
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ሀበኒ፡ዕሤተ፡ዝንቱ፡መኃልይ።
ኪያከ፡ዘተወክለ፡ይኄሊ፡ዶዉይ፤
ወእመሬት፡ይትነሣእ፡[3] ነዳይ።

እምስብሐቲከ፡ዝናም፡እንተ፡ዜናኪ፡ነፋኒፈ፡
በቅድሜከ፡ዮም፡ከዊና፡ውኩፈ፡
ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡በለኒ፡ከሢተከ፡አፈ፤
ተፈሥሐ፡በደበ፡ምድር፡ወተንሠይ፡ዘልፈ፤
እስመ፡በሰማይ፡ስምከ፡ተጽሕፈ።

---

1) Text እምኒ.
2) Text ብዙኅ.
3) Text ይትረሳእ.

Über iǵmāʿ.

Von

Ignaz Goldziher.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 15. Januar 1916.

Es wird im allgemeinen angenommen, daß im Sinne der unbestrittenen islamischen Auffassung die Verleugnung einer im iǵmāʿ begründeten religiösen Lehre oder Gepflogenheit die Qualifikation als kāfir nach sich ziehe.

Auf Leute, die sich dessen schuldig machen (ويتّبع غير سبيل المؤمنين) werden ja die Höllendrohungen in Sure 4, V. 115[1]) und, mit leichter Begriffsverschiebung, das Urteil in einem Ḥadīṯ-Spruch bezogen, wonach „wer sich von der Gesamtheit auch nur auf eine Spanne weit trennt, die Halfter des Islams von seinem Nacken geworfen habe“:

مَن فارَقَ الجماعةَ قِيدَ شِبْرٍ (Var. ذراع) فقد خَلَعَ رِبْقةَ الاسلام من عُنُقه

Der Begriff der ǵamāʿa, als der durch die zur Anerkennung gelangte Obrigkeit vergegenwärtigten politischen und kirchlichen Gemeinschaft[2]) wird, unterstützt durch die etymologische Zu-

1) Vgl. Snouck-Hurgronje, Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdr. tot de TLV van Ned. Indië 1882, 45).

2) In diesem Sinne wird der ǵ. die fitna entgegengesetzt bei Schol. Naḳā'iḍ ed. Bevan 366,18; Farazdaḳ gebraucht für Auflehnung gegen die ǵ. das Bild والقيتَ من كفّيك حبلَ الجماعة (ibid. 51, 6). Das Ḥadīṯ, in welchem es dem Muslim zur Pflicht gemacht wird, selbst gegen die in religiöser Beziehung bedenkliche Staatsobrigkeit im Interesse der Einigkeit der Islamgemeinschaft sich nicht aufzulehnen (vgl. Buchārī, Fitan nr. 11) führt den besonderen Namen ḥadīṯ al-ǵamāʿa (Ibn Saʿd VII, 1 38, 18). Vgl. die Antithese خارجى und

sammengehörigkeit, in der Anwendung dieser sowie anderer verwandter Sentenzen auf den terminus iǵmā' übertragen[1]).

Diese Auffassung kommt in den meisten darüber handelnden Lehrbüchern zum Ausdruck[2]). Wir führen nur zwei maßgebende Autoritäten, eine ḥanefitische und eine šāfi'itische, an:

'Ubejdallāh b. Mas'ūd, bekannt als Ṣadr al-šarī'a (st. 747/1346) in seinem Tauḍīḥ (ed. Ḳazan 1883): والاجماع دليل قطع يُكَفَّر جاحدُه;

Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī (st. 973/1565) in al-Ṣawā'iḳ al-muḥriḳa fi-l-radd 'alā ahl al-bida' wal-zandaḳa (Kairo, maṭb. Mejmenijje 1312) 155, 15, wo die Zurückweisung der Chalifatsberechtigung des Abū Bekr als kufr gekennzeichnet wird, mit der Motivierung: انّ سبب تكفير مُنْكِرِ امامتِهِ مخالفتُهُ للاجماع بناء على ان جاحد الحُكْم المُجْمَع عليه كافر وهو المشهور عند الاصوليّين.

Dieser Standpunkt in bezug auf die Beurteilung der iǵmā'-Negation wird jedoch in dieser absoluten Fassung bei weitem nicht von allen Theologen des Islams eingenommen. Wir werden ferner sehen, daß auch die Formulierung des Ibn Ḥaǵar bereits eine Einschränkung der durch Ṣadr al-šarī'a vertretenen darstellt.

Ganz abgesehen von rationalistischen Einwendungen gegen die hohe Bewertung des iǵmā', ist es, wie ich anderwärts[3]) zu betonen Gelegenheit hatte, gerade der rigoroseste Flügel der Orthodoxie, die ḥanbalitische Schulrichtung, in welcher, mit

---

جماعى bei Ǵāḥiẓ (Ḏahabī Taḏkirat al-ḥuffāẓ I 341, 2). — Eine jüdische Parallele ist פרש מן הצבור (Mišnah, Ābōth 2, 5) הפורש מדרכי צבור (Semāchōth 2, 10; vgl. Maimūnī, Mišneh Tōrah, H. Tešūbah 3, 6).

1) Z. B. bei Gazālī, Minhāǵ al-'ābidīn (Kairo, maṭb. Chejrijja 1306) 18, 4; bei Gelegenheit des Spruches عليكم بالجماعة werden drei Erklärungsmöglichkeiten angeführt, die eine: انه يعنى به فى الدين والحكم انّ لا تجتمع هذه الامّة على ضلالة فخرق الاجماع والحكم بخلاف ما عليه جمهور الامّة والشذوذ عنها باطل وضلال. Die Autorschaft des Ǵazālī an dieser Schrift, die gewöhnlich als sein letztes literarisches Produkt gilt, wird von Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī bestritten (vgl. Murtaḍā, Itḥāf al-sādat [ed. Kairo] II 331 unten; Vollers Leipziger Katalog zu nr. 162).

2) Vgl. auch 'Abdalḳāhir al-Bagdādī, al-Farḳ 337, 7 ff. (واُكفروا), wo jedoch nur iǵmā' al-salaf oder i. al-ṣaḥāba betont wird.

3) Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam (Beiträge zur Religionswissenschaft, Stockholm, I 140; vgl. zu مُنْكِروا الاجماع Ẓāhiriten 33 Anm. 1.

Berufung auf Aḥmed b. Ḥanbal selbst, die Skepsis am iǵmā' als theologischem Kriterium, laut geworden ist. Anders wäre es ja kaum begreiflich, daß eben die strengsten Repräsentanten der ḥanbalitischen Orthodoxie, die Wahhābiten den Kampf gegen Lehren und Übungen aufnahmen, die ihre Begründung im historischen iǵmā' gefunden hatten; daß sie die Bedeutung des letzteren im allgemeinen prinzipiell in Frage stellen [1]).

Jedoch auch außerhalb der rationalistischen und ḥanbalitischen Kreise ist an der strengen Bewertung dieses Prinzipes, wonach die Negation eines in demselben begründeten religiösen Momentes die Qualifikation als kāfir bewirke, gerüttelt worden.

Zunächst ist es eine vielfach verbreitete Lehre, daß die kāfir-Brandmarkung eines Leugners der nur im iǵmā' festgelegten Lehren auf das dogmatische Gebiet keine Anwendung finden könne. Ibn Rušd erwähnt im Namen des Ǵuwejnī und des Ġazālī den Grundsatz, daß die Abweichung vom iǵmā' in der Erklärung der Anthropomorphismen der heiligen Texte keinen kufr begründe [2]). قال ابو حامد وابو المعالى وغيرهما من ائمّة النظر ان لا يُقْطَع بكُفْرِ من خرق الاجماع فى التأويل (Faṣl al-maḳāl [Kairo, maṭb. 'ilmijja, 1313] 8, 15). Wie nachsichtig und zurückhaltend Ġazālī in der Beurteilung dogmatischer Abweichungen war, ist ja aus seinen Schriften genügend bekannt. Die Ablehnung der kufr-Qualifikation auf Grund der Abweichung von der iǵmā'-Orthodoxie in dogmatischen Fragen wird auch von al-Īǵī (st. 756/1355) deutlich ausgesprochen: خرق الاجماع ليس بكفر und نمنع الاجماع كون مخالفه كافرًا (Mawāḳif ed. Soerensen 293, 7.16).

Ġazālī beschränkt jedoch diese Nachsicht nicht auf das dogmatische Gebiet. Ohne die Geltung des iǵmā' als „Wurzel" und religiöse Erkenntnisquelle (ḥuǵǵa) anzutasten (Iḥjā [Būlāḳ 1289] I 15, al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl [Būlāḳ 1322—24] I 173 ff.), dehnte er seine Nachsicht gegenüber der „Zerreißung des iǵmā'" auch auf nichtdogmatische Fragen aus.

Davon gibt er bereits in einem der Werke seiner ersten baǵdāder Periode deutliches Zeugnis. Er bespricht die Frage: ob Leute, die die Berechtigung der Chalifatsnachfolge des Abū Bekr leugnen und dieselbe dem 'Alī zusprechen, als dem kufr verfallene Ketzer zu beurteilen seien, insofern sie sich dem iǵmā' wider-

---

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 48 Anm. 1.

2) Vgl. Senūsī, Prolégomènes théologiques ed. Luciani (Alger 1908) 103.

setzen. Ġazālī kommt dabei zu dem Resultat, daß dies nicht zulässig sei, da der ḥuǵǵa-Wert des bloßen iǵmā' eine umstrittene Frage ist (er nennt die Naẓẓām-Schule als Vertreter der Opposition). Man müsse sich daher beschränken, die Ablehnung desselben als Irrtum oder als Verfehlung, keinesfalls als Akt des Unglaubens zu beurteilen: فلم يَبِن لنا ان خارق الاجماع كافر بل الخلاف قائم بين المسلمين فى أنّ الحجّة هل تقوم بمجرّد الاجماع وقد ذهب النظّام وطائفته الى انكار الاجماع وانّه لا تقوم به حجّة اصلا فمَن التبس عليه هذا الأمرُ لم نكفّره بسببه واقتصرنا على تخطئته وتضليله (Faḍā'iḥ al-Bāṭinijja, Hdschr. des Brit. Mus. Or. 7782 fol. 72ro).

Den Standpunkt, den er in seiner älteren Periode einnahm, hat er in seinem späteren Entwicklungsgange, auf dem er seine Neigung zur Toleranz in fortschreitender Klarheit entfaltete, natürlich nicht verlassen. Im Fejṣal-al-tafriḳa (Kairo, ed. Ḳabbānī 1901) 65 entscheidet er sich, nach der Auseinandersetzung der Schwierigkeiten, den iǵmā' in einer Frage festzustellen (فدرك ذلك من أغمض الاشياء für dies Urteil: فاذا من خالَفَ الاجماع ولم يثبت عنده بعدُ فهو جاهل مُخْطِئٌ وليس بمُكَذِّب فلا يمكن تكفيره. Auch in seinem letzten Fiḳh-Werke, dem Mustaṣfā beurteilt er den Muslim, der sich dem iǵmā' widersetzt, als ضالّ oder مُبْتَدِع (I 176 ult.), als سالك غير سبيل المؤمنين (ibid. 189, 8 mit Bezug auf den Koranvers 4, 115) und noch deutlicher: من جَوَّز خلاف الاجماع المنبرم قبل انقضاء العصر المخالف فيها آثم مُخْطِئٌ (Mustaṣfā II 358, 4 vgl. ibid. Z. 11). Überall wird hier der kāfir-Charakter des iǵmā'-Leugners abgelehnt.

Im Iḳtiṣād fi-l-i'tiḳād (Kairo o. J. ed. Ḳabbānī)[1]) 114, 13, in dessen Schlußkapitel er auf die Frage des takfīr zurückkommt, macht Ġaz. sogar das unverhohlene Geständnis, daß es in der Anerkennung des iǵmā' als ḥuǵǵa viele Zweifel und Bedenklichkeiten gebe: لانّ الشُّبَه كثيرة فى كون الاجماع حجّة قاطعة, weiter: ان الاشكالات كثيرة فى كون الخ[2]).

1) Er beruft sich darauf im Iḥjā I 40, 7; 97, 8 (am Schluß der قواعد العقائد; II 130, 18 und zitiert es auch in al-Ḳisṭās al-mustaḳīm (Kairo 1900, ed. Ḳabbānī) 94 ult.

2) Vgl. Fejṣal al-tafriḳa 58, penult. لان معرفة كون الاجماع حجّة قاطعة فيه غموض.

Man kann nicht übersehen, daß er hier, wie auch anderwärts, den Dissens des Mu'taziliten Naẓẓām ernstlich in Betracht zieht. Freilich verhehlt er sich im Laufe dieser Feststellungen auch die bösen Folgen nicht, die durch die Ausschaltung des iǵmā' aus der Reihe der verbindlichen Lehrquellen entstehen könnten.

Es ist wohl dem Einfluß der durch die Skepsis des Ġazālī angeregten Erwägungen mit zuzuschreiben, daß die späteren Gesetzesgelehrten, namentlich die der šāfi'itischen Richtung, das iǵmā'-Thema einer eingehenden Revision unterziehen und sich viel Mühe geben, scharfsinnige Distinktionen in der Abgrenzung der die kāfir-Erklärung herbeiführenden iǵmā'-Leugnung zu ergründen.

Zunächst wird z. B. die Frage erwogen, inwiefern zur Feststellung eines dies strenge Urteil verursachenden iǵmā' die Mitwirkung des tawātur-Charakters desselben erforderlich sei; ferner eine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen theoretischer Ablehnung des iǵmā'-Prinzips (نافى حُكم الاجماع) und der Zurückweisung einer konkreten Gesetzeslehre, die den Grund ihrer Verbindlichkeit im iǵmā' findet (جاحد المُجْمَع عليه) u. a. m.

Die Verhandlungen über diese, für die islamische Theologie sicherlich einschneidenden, durch zahlreiche Einzelbeobachtungen komplizierten Fragen sind durch den hier bereits genannten mekkanischen Gelehrten, Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, der im šāfi'itischen madhab als eine der abschließenden Autoritäten anerkannt ist, in seiner Schrift al-I'lām bi-ḳawāṭi' al-islām[1]), die sich speziell mit der Aufzählung von Fällen beschäftigt, durch welche sich der Muslim die Qualität des kāfir mit allen ihren schweren Folgen zuzieht, mit Berücksichtigung der Meinungsäußerungen der kompetentesten Autoritäten, eingehend dargestellt worden.

---

1) Brockelmann II 388 nr. 3, wo die an den Rand des II. Bandes des unter nr. 5 aufgeführten al-Zawāǵir 'an iḳtirāf al-kabā'ir (Kairo, maṭb. Mejmenijja 1310) gesetzte Druckausgabe dieser Schrift nachzutragen ist; am Rande des I. Bandes ist die bei Brockelmann als nr. 24 (im Titel lies: muḥarramāt) verzeichnete Schrift gedruckt. — Die hier bezogene Stelle ist II 43—49.

Neue Götter.

Von

Mark Lidzbarski.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 15. Januar 1916.

Der Magier Simon, wie er in der Apostelgeschichte und bei den älteren Kirchenvätern geschildert wird, ist wahrscheinlich eine historische Persönlichkeit. Aber unverkennbar haben sich mythische Züge an seine Person geknüpft. Der Märtyrer Justin, selber samaritischer Herkunft, sagt: *Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι· καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι* (Apologie I, 26 ed. v. Otto[5]). Von besonderem Interesse ist was Hippolyt von der Verehrung des Paares seitens der Samariter sagt: *εἰκόνα τε τοῦ Σίμωνος ἔχουσιν εἰς Διὸς μορφὴν καὶ τῆς Ἑλένης ἐν μορφῇ Ἀθηνᾶς, καὶ ταύτας προσκυνοῦσι, τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν* (Refutatio, ed. Duncker und Schneidewin, VI, 20, vgl. auch Irenaeus I, 23, 4). Diese Angabe macht einen durchaus glaubwürdigen Eindruck, um so mehr als man bei einer Helena die Darstellung als Athena nicht erwartet. Daß es sich hier um ein im Bereiche Samariens verehrtes Götterpaar handelt, wird allgemein angenommen, aber eine Identifikation, die in authentischer Überlieferung eine Stütze hätte, ist bis jetzt nicht gelungen. Funde und Beobachtungen der letzten Jahre lassen uns jetzt weiter schauen.

Unter den Göttern der Völkerschaften, die von den Assyrern in Samarien angesiedelt wurden, wird II. Kön. 17, 30 auch אֲשִׁימָא

genannt, und diese Gottheit findet sich wahrscheinlich auch Amos 8, 14 in Verbindung mit Samaria. In dem vielerörterten aramäischen Papyrus aus Elephantine, der die Abgaben der jüdischen Mitglieder der Kolonie an den Tempel des Jahu verzeichnet, werden neben Jahu auch die Gottheiten אשם und ענת genannt, die dort in Verbindung mit einem ביתאל stehen. Mit Recht wurde die Ansicht ausgesprochen, daß diese Gottheiten von Juden samaritischer Herkunft nach Ägypten gebracht wurden. In Erörterungen über diese Götter Ephemeris III, p. 247 ff., 260 ff. suchte ich den Zusammenhang des אשם mit Gottheiten ähnlicher Benennung nachzuweisen, die besonders in griechischen Inschriften aus Syrien und Phönizien genannt werden. Sie sind bald männlich, bald weiblich. In diesen Namensformen erscheint der Vorsatzvokal vor dem s-Laut nicht. Man kennt die Formen *Σείμιος*, *Σίμιος*, *Σίμα*, *Σημέα*, *Σεμέα* und andere. Ferner suchte ich zu zeigen, daß zu dieser Gruppe, auch der phönizische Gott אשמן gehört, und daß allen diesen Benennungen שֵׁם „Name" zu Grunde liege. Dieses habe in אשמן eine Endung erhalten, die im Phönizischen *an*, im Hebräischen *ōn* gesprochen wurde, und die sich auch sonst nachweisen läßt. Diese Untersuchungen, bei denen ich an einen Zusammenhang mit Simon Magus nicht dachte, führten danach zur Annahme einer Namensform *šēm + ōn*, die lautlich *Σίμων* sehr nahe steht. Trotzdem könnte es sich hier um einen Zufall handeln. Ist es ja unserem Hauptgewährsmann über Simon passiert, daß er eine fremde Gottheit, die mit Simon sicherlich nichts zu tun hatte, den sabinischen Semo Sancus, auf die Lautähnlichkeit hin mit Simon identifizierte. Aber אשם wird in dem Papyrus nicht allein, sondern zusammen mit ענת genannt. Von dieser wissen wir aber mit Bestimmtheit, daß sie mit Athena identifiziert wurde. In der Bilinguis CIS I 95 aus Lapethos in Cypern, Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr., steht phönizisches ענת griechischem *Ἀθηνᾶ* gegenüber. Die Gleichsetzung geschah daraufhin, daß ענת von Alters her eine Kriegsgöttin war. Wir finden also hier tatsächlich die mit Simon als Athena verehrte Partnerin wieder.

Baudissin suchte einen Zusammenhang zwischen אשמן und Adonis nachzuweisen. Nach Hippolyt wurde Simon *κύριος*, seine Gefährtin *κυρία* genannt. Ich möchte hierin keine Stütze suchen. Denn die Bezeichnung göttlicher Wesen männlichen und weiblichen Geschlechts mit Herr bezw. Herrin ist bei den Semiten ganz allgemein. Von Benennungen menschlicher Wesen, die in besonderer Verehrung standen, sei hier nur auf *Μαρθοῦς* und *Μαρθάνα* als

Namen zweier Frauen aus der Nachkommenschaft des Elxai hingewiesen (Epiphanius, Haer. LIII, 1).

Die Bemerkung AG 8, 10 über die Benennung Simons seitens seiner Anhänger *λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ (καλουμένη) μεγάλη* bietet keinen Anlaß, sie anders zu nehmen, als der griechische Wortlaut besagt [1]). Der Versuch, *μεγάλη* als מְגַלָּה zu deuten, ist verkehrt. Man könnte allenfalls in Erwägung ziehen, ob *δύναμις* hier im gewöhnlichen Sinne stehe. Die Pšittā hat ܚܝܠܗ ܪܒܐ ܕܐܠܗܐ, und im Munde der Samariter wird der Ausdruck nicht viel anders gelautet haben; jedenfalls haben sie das Wort חילא gebraucht. Aber חילא bedeutet nicht nur „Kraft", sondern auch „Wundertat", wie auch *δύναμις* im NT. Da ist es nun interessant, daß in der angeführten Bilinguis ʿAnat als „Kraft" bezeichnet wird. Im phönizischen Teile hat ענת das Epitheton עז חים, im griechischen wird *Ἀθηνᾶ* als *Σωτεῖρα Νίκη* bezeichnet. Die Beiwörter berühren sich, entsprechen sich aber nicht ganz. חים hatte wohl auch schon bei den Phöniziern den Sinn von *σωτηρία*. Dagegen ist עז „Kraft", *δύναμις* in diesem Sinne, und die beiden Wörter entsprechen sich auch im AT. Leider ist es unsicher, ob die Wörter עז חים koordiniert sind oder im st. constr. stehen. עז חים kann *δύναμις ζωῆς* bezw. *σωτηρίας* und *δύναμις, ζωή* bezw. *σωτηρία* bedeuten. Doch ist ersteres wahrscheinlicher. Der gnostische Charakter des Ausdruckes wird niemandem entgehen. Nicht minder interessant ist, daß hier, zu Beginn der hellenistischen Zeit, der griechische Text diesen Ausdruck nicht hat, sondern Beiwörter für die Göttin gebraucht, die in älteren griechischen Anschauungen, nicht in den aus der Fremde eingedrungenen Spekulationen fußen.

Näheres über den Gott, der in die Figur des Simon hineinragt, ist aus den alten Urkunden nicht zu gewinnen. Mit Zeus wurde er als *πρῶτος θεός* identifiziert. In der Inschrift von Kefr Nebo steht *Σείμιος* an der Spitze der *θεοὶ πατρῷοι*. Bei seiner Genossin zeigte es sich, daß sie als Athena ursprünglicher ist, denn als Helena, daß es sich also umgekehrt verhält, als Waitz PRE XVIII³, p. 361, 23 ff. annimmt. Man versteht ja auch eher Athena, die dem Haupte des Zeus entsprungene Göttin, als *ἔννοια πρώτη* denn Helena. Die Vorstellung der *ἔννοια πρώτη* ist vielleicht auch auf semitischem Boden entstanden. Der entsprechende Ausdruck האשאבתא קאדמאיתא, האשאבתא רישאיתא findet sich einigemal in der mandäischen Literatur. Zu Johannesbuch 10, 6 vgl. II,

1) Vgl. auch Deißmann, Bibelstudien, p. 19, n. 6.

p. 17, n. 1. Im Cod. Sab. Paris. 25, f. 34 b wird in einer Ansprache an das große Leben der Ausdruck האשאבתאיכון קאדמאיתא „dein erster Gedanke“ gebraucht, in Parallele zu בוכרא ד̄אנאתון קראיתון „der Erstgeborene, den du geschaffen hast“. Im Pariser Diwan Z. 466 f. wird der Genius Šišlam vom „Herrn der Größe“ als האשבתאן רישאיתא „unser erster Gedanke“ angesprochen.

Daß die Einführung der Helena bei den Samaritern auf phönizischen, speziell tyrischen Einfluß zurückgeht, wird mit Recht angenommen; von dorther ist ja auch der Kult des Herakles zu ihnen gedrungen [1]). Aber welche Figur aus dem Mythus der Phönizier von diesen mit Helena identifiziert wurde und auf Grund welcher Übereinstimmungen die Identifikation stattgefunden hat, muß ich als unsicher bezeichnen. Vielfach findet sich die Ansicht, daß Helena als *Σελήνη* bei ihnen Eingang gefunden habe [2]). Mir ist es trotz des Auftauchens der Luna in den clementinischen Recognitionen nicht wahrscheinlich, daß die gelehrte Ausdeutung auf die Identifikation von Einfluß war. Es waren eher populäre Züge aus dem Mythus. Vielleicht war es die Sage von der Geburt aus einem Ei, an die angeknüpft wurde, doch eher noch die Vorstellung von ihr als entführter. Die Einführung in Herodots Geschichtswerk zeigt, wie verbreitet das Motiv der entführten oder geraubten Frau im östlichen Mittelmeer war. Auch daß griechischerseits schon früh die Entführung der Helena mit Phönizien in Verbindung gebracht wurde (Ilias VI, 290 f.), läßt vermuten, daß hier Anknüpfungspunkte bestanden. Aber auch lautliche Berührungen können mitgewirkt haben. Der Einfluß dieses Momentes bei der Identifikation östlicher Götter mit westlichen ist nicht zu unterschätzen. Bei der Gleichsetzung der ʿAnat mit Athena hat sicherlich auch die lautliche Ähnlichkeit, bei Henoch mit Hermes, bei Ešmun mit Asklepios die Berührung im Anlaut mitgewirkt. Die Leute waren im Leben beim Umtausch der Namen daran gewöhnt, sich mit geringfügigen Anklängen zu begnügen. Doch ist der Name einer phönizischen Göttin, der an *Ἑλένη* anklingt, bis jetzt nicht bekannt. Ich würde אלם heranziehen, das sich als Bezeichnung für Astarte, auch für Isis findet (Ephem. I, p. 158), wenn nicht damit jede beliebige Gottheit bezeichnet werden könnte.

Anscheinend in alexandrinischen Kreisen wurde dem Simon

---

1) Vgl. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, p. 133 ff.

2) Vgl. besonders Lipsius in Schenkel's Bibel-Lexikon V, p. 318 und Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, p. 77 ff.

von seinen Verehrern das Beiwort ἑστώς gegeben[1]). Waitz zeigt, daß Philo das Wort von Gott gebraucht; dem Simon sei das Beiwort aus göttlicher Verehrung verliehen worden. Da sei nun darauf hingewiesen, daß der Ausdruck sich auch auf semitischem Gebiete mehrfach in Anwendung auf Götter findet. In Daniel (6, 27) und später bei den Juden wird קַיָּם „feststehend, dauernd" von Gott gebraucht. Danach nennt auch Muhammed Gott القَيُّوم[2]). Die Namen אֲחִיקָם (hebr.) „mein Bruder steht", אבקם (phön.) „mein Vater steht" sind ebenso theophorisch aufzufassen, wie die sonstigen entsprechenden Bildungen, und so kann denn יוקם (Nordsem. Epigr., p. 287 b) ebensogut יוֹקָם wie יוּקַם sein. Die Namen עבדקום und זידקום in sinaitischen Inschriften weisen auf קום als Gottesnamen hin. קום ist wohl قَوَّام in demselben Sinne wie קַיָּם, قَيُّوم; daß es etwa eine Abkürzung von שיעאלקום sei, ist unwahrscheinlich.

* * *

In Weihinschriften aus Cirta an Baal-Ḥammon allein oder an ihn und Tanit findet sich mehrmals die Wendung מלך אדם[3]). In einigen Inschriften kann man die Worte auf die Gottheit, in anderen auf die weihende Person beziehn. Der Ausdruck muß aber in allen Texten in einheitlichem Sinne gebraucht sein, zumal sie aus demselben Orte stammen oder in Beziehung zu diesem Orte stehen. Dies ist jedoch weder bei der Beziehung auf die Gottheiten, noch auf den Weihenden möglich. Ich habe Ephem. I, p. 42 in Betracht gezogen, ob מלך אדם nicht im Sinne von נצב מלך אדם stehe und die geweihte Stele bezeichne, habe aber diese Deutung aufgegeben. Sie scheint mir jetzt die richtige zu sein. Diese Auffassung allein paßt für alle Stellen. In CIS I, 123 a, 147, 194, 380 wird die Stele als נצב מלך בעל, in 123 b als נצב מלך אסר bezeichnet, obwohl sie Baal-Ḥammon oder ihm und Tanit geweiht ist. Wie nun mit מלך בעל und מלך אסר zweifellos eine Gottheit gemeint ist, so ist es auch mit מלך אדם der Fall. אדם als Gott ist uns ja schon durch den Namen עבדאדם in den Inschriften CIS I, 295, 4, Altib. II (Ephem. I, p. 42 unt.), die beide Beziehungen zur genannten Gruppe haben, nahegelegt[4]).

1) Vgl. H. Waitz, ZNTW V (1904), p. 138 ff.; PRE XVIII^{3}, p. 360.

2) Unter den verschiedenen Erklärungen des Wortes bei Ṭabarī, Tafsīr (1321), III, p. 4 f. steht die richtige (القائم الدائم) am Ende.

3) Vgl. CIS I, p. 365 f.; Ephem. I, p. 41 f.

4) Hingegen erwies sich die Lesung und Ergänzung אדמי[תן] in Der. 19, vgl. Nordsem. Epigr., p. 208, als unrichtig, vgl. Ephem. III, p. 101 X.

Wer ist nun dieser אדם? In לְבֵד אֱדֹם II Sam. 6; I Chron. 13 ff. kann allenfalls das Volk Edom oder sein Gott enthalten sein[1]), daß auf punischem Gebiete אדם irgend etwas mit den Edomitern zu tun habe, ist ausgeschlossen.

In dem angeführten Ausdrucke מלך בעל ist die Funktion des בעל unsicher, aber in מלך אסר ist אסר sicher ein Unterweltsgott. אסר hat das Beiwort מלך, und auch beim מלך des AT's hat man es wohl mit einer chthonischen Gottheit zu tun[2]). Den *Μάλκανδρος* in Plutarchs Osirisfabel suchte Isid. Lévy als מלך ארר und Unterweltsgott nachzuweisen[3]). Das weibliche Beiwort מלכת findet sich in phönizischen Texten nur an einer Stelle in sicherer Beziehung zu einer Göttin, und da ist es die Unterweltsgöttin חות[4]). Wie nun diese punische חות mit der חַוָּה der biblischen Urgeschichte identisch ist, so identifiziere ich den punischen אדם mit dem biblischem אָדָם und fasse ihn als chthonische Gottheit auf.

Der Zusammenhang von אָדָם mit אֲדָמָה (Gen. 2, 7) wird verworfen[5]). אָדָם und أَنَام mögen zusammengehören, aber dann ist أنام das Sekundäre, denn auch das Südarabische hat אדם. Bei der Verbreitung der Vorstellung vom Zusammenhange des Menschen mit der Erde, wo auch homo zu humus gehört[6]), scheint mir die Herleitung von אדם aus אדמה wohl zulässig. Aus den angeführten Momenten schließe ich nun, daß aus אדמה zunächst ein Erdgott, ein König Erd, wurde. Er und die Erdschlange wurden zum ersten Menschenpaar.

* * *

In den sinaitischen Inschriften findet sich öfter der Name עבדאהיו[7]). An zwei Stellen sieht es aus, als ob אחיו dastände[8]), aber an der Mehrzahl der Stellen ist das He sicher, und dort dürfte eine Ungenauigkeit der Zeichnung vorliegen. Nach der Zusammensetzung mit עבד ist אהיו am ehesten ein Gottesname. Eine befriedigende Erklärung ist bis jetzt dafür nicht gefunden.

---

1) *Αβεδδαρα*, *Αβεδδαραμ* LXX ist freilich keine besondere Stütze dafür.

2) Vgl. Lagrange, Religions sémitiques², p. 109, doch auch Baudissin ZDMG LVII (1903), p. 819 f.

3) Revue archéologique 1904 II, p. 385 ff., dazu Ephem. II, p. 164 f.

4) Hingegen ist in dem Ausdruck נצב מלכת במצרם in CIS I, 198 die Bedeutung von מלכת במצרם noch immer unsicher.

5) Vgl. Nöldeke, Archiv für Religionswissensch. VIII (1905), p. 161.

6) Siehe Dieterich, Mutter Erde², p. 76.

7) Siehe das Verzeichnis CIS II, 2, p. 241.

8) 1039, 3211. In 2167 ist der Buchstabe ein ח.

In Ephem. III, p. 270, n. 1 wies ich darauf hin, daß يحيى, das hebräischem יִחְיֶה entspricht, nabatäisch יחיו geschrieben wird, daß danach אהיו hebräischem אֶהְיֶה gleicht, was ein auffallendes Zusammentreffen mit אהיה אשר אהיה Exod. 3, 14 bietet. In Wirklichkeit kann אהיו nicht אֶהְיֶה sein. היה ist nicht arabisch. Sollte אהיו jüdischen Kreisen entlehnt sein, was an sich möglich ist, so wäre namentlich bei einem zum Gottesnamen gewordenen Worte die ursprüngliche Schreibung beibehalten. Littmann leitet אהיו vom ägyptischen Ehi ab[1]), aber dann ist das Waw unerklärlich. Aus Ägypten scheint auch mir der Gottesname zu den Arabern gekommen zu sein, aber nicht aus der einheimischen Religion. Ich sehe in אהיו eine Wiedergabe der Vokalreihe *αεηιουω*.

Es ist bekannt, wie verbreitet im ausgehenden Altertum die Spekulation mit den *ἑπτὰ φωνήεντα* war, wie in der Mystik und in der Astrologie mit ihnen gespielt wurde, wie sie zu verschiedenen göttlichen und kosmischen Wesen, namentlich zu den Planeten, in Beziehung gesetzt wurden. Es genügt auf Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, p. 243 ff.; Roscher, Philologus LX (1901), p. 369 ff.; Lexikon III, 2, col. 2530 f.; Dieterich, Mithrasliturgie, p. 33 f. zu verweisen. Daß die sieben Vokale einheitlich zu einem Gottesnamen zusammengefaßt werden konnten, zeigt was Hippolyt von der Lehre des Gnostikers Marcus berichtet. Nach ihm töne ein jeder der sieben Himmel in einem besonderen Vokale. *Αἵ τε δυνάμεις πᾶσαι εἰς ἓν συμπλακεῖσαι ἠχοῦσι καὶ δοξάζουσιν ἐκεῖνον, ὑφ' οὗ προεβλήθησαν, ἡ δὲ δόξα τῆς ἠχήσεως ἀνεπέμφθη πρὸς τὸν προπάτορα. Ταύτης μέντοι τῆς δοξολογίας τὸν ἦχον, εἰς τὴν γῆν φερόμενον, φησὶ πλάστην γίνεσθαι καὶ γεννήτορα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς* (Refutatio, p. 320, 78 ff.). Das Spiel mit den Buchstaben war auch in Ägypten sehr beliebt, vgl. Reitzenstein, Poimandres, p. 256 ff.; A. Wiedemann, Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905), p. 552 ff. Von dorther ist *αεηιουω* als Gottesname nach der Sinaihalbinsel gedrungen. Ich habe verschiedentlich zu zeigen gesucht, wie weitreichend der Einfluß war, der von Ägypten aus auf die Religion der nördlichen Araber ausgeübt wurde. Man wird diese Einwirkung namentlich auf der Sinaihalbinsel begreifen.

אהיו ist eine passende Wiedergabe von *αεηιουω*. Wir finden ה im Westen und im Osten für den e-Laut verwandt (Nordsem. Epigr., p. 393 f.), außerdem konnte es hier noch den Hiatus zur Darstellung bringen. Der Name war erstarrt, an die Siebenheit

1) Nabataean Inscriptions 1914, p. XVIII.

wurde nicht mehr gedacht, sie konnte auch in der semitischen Schrift nicht wiedergegeben werden. Ich habe auch die Möglichkeit erwogen, daß אהוי keine bloße Wiedergabe der griechischen Vokalreihe sei. Wie im Hebräischen, so werden auch im Nabatäischen אהוי als Vokalbuchstaben verwandt. Wollte ein Nabatäer aus seiner Schrift die Vokale darstellen, so konnte er אוי, aber auch אהוי nehmen. Zu diesen Buchstaben mußte er greifen, wenn mit ihnen etwa die Vorstellung einer kosmischen Vierheit, z. B. der vier Himmelsrichtungen, verknüpft war. Aber eine bloße Wiedergabe der vier Vokalbuchstaben ohne die griechische Vokalreihe als Basis liegt hier jedenfalls nicht vor, sonst wäre die Reihenfolge eine andere.

Anredeformen in erweiterter Bedeutung.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung am 15. Januar 1916.

Es ist allgemein bekannt, daß es in unseren europäischen Sprachen eine Anzahl von Substantiven gibt, die ursprünglich Anredeformen oder Vokative waren, dann aber verallgemeinert und auf die anderen Kasus übertragen wurden. Da haben wir zunächst Worte wie *monsieur*, *monsignore*, *mijnheer* (meist *mĕnḗr* gesprochen); letzteres wird im Englischen als *mynheer* sogar für den Holländer überhaupt gebraucht. Die weiblichen Gegenstücke dazu sind *madame*, *mademoiselle*, *mevrouw*, *mejuffrouw* (bezw. *mejuffer*, *mejonkvrouw*, wovon das zweite nur für adelige Frauen gebraucht wird), ferner *madonna*, *Notre Dame*, *Nossa Senhora*, *Unsere Liebe Frau* u. s. w. Die Übertragung dieser Formen, die alle ursprünglich der Anrede entstammen, auf andere syntaktische Zusammenhänge hat sich aber in verschiedenem Grade vollzogen. Während man im Französischen ruhig *ce monsieur* sagen kann, muß man im Holländischen *de heer* sagen. Im Italienischen ist es durchaus sprachrichtig *la madonna* zu sagen, aber im Französischen sagt man nur *la (cette) dame* und *la (cette) demoiselle*. Wo solche Formen in anderen Sprachen entlehnt werden, wird die Grundbedeutung natürlich viel leichter vergessen, und so konnte und kann man im Deutschen *die Mamsell* sagen; in Nordwestdeutschland ist die Mamsell auf größeren Bauernhöfen die Vorsteherin des Gesindes. Wenn im Englischen *Mylord* und *Mylady* außerhalb der Anrede gebraucht wird, so empfindet man es doch als Mißbrauch.

Auch die Worte *Papa* und *Mama* gehen ursprünglich auf Anrufe zurück, aber das Kind, das diese Worte im Anruf und in der dritten Person gebraucht, empfindet freilich den Kasusunterschied

noch nicht. Wenn nun die Erwachsenen *der Papa, des Papas* sagen, so haben sie eine mehr oder minder bewußte Kasusübertragung vollzogen.

Das lateinische Wort *domine* ist schon früh außerhalb der Anrede gebraucht worden. In Grimmelshausens Simplicior Simplicissimus heißt es im IV. Buch, zu Anfang des 20. Kapitels: „Ich war kein ehrbarer Domine geworden". Und in England und Amerika sagt man *domine, dominie, dominee* ziemlich allgemein vom Geistlichen; in Schottland wird der Schulmeister so bezeichnet. Auch in Holland gebraucht man *dominé* in der Bedeutung „Pfarrer", worauf mich J. Wellhausen aufmerksam machte. Im Französischen hat die Bedeutungsentwicklung dieses Wortes eine andere Wendung genommen: da viele Kirchengebete mit *domine* beginnen, bedeutet *un dominé* ein liturgisches Gebet. Damit ist das deutsche Wort „Vaterunser" zu vergleichen.

Man könnte versucht sein, auch Namensformen wie Peter, Paul u. s. w. auf die Vokative Petre, Paule zurückzuführen, zumal, wie wir unten sehen werden, im Orient diese griechischen Eigennamen ziemlich allgemein im Vokativ übernommen wurden. Aber Edw. Schröder belehrt mich, daß im Deutschen Peter und Paul auf die Genitive Petri und Pauli zurückgehen, wie überhaupt bei Tagen, Kindern und Orten, die nach Heiligen oder anderen Personen benannt wurden, der Genitiv angewandt wurde. Den Namen des Heilands gebrauchen wir im Deutschen jetzt meist in der Nominativform Christus, während früher auch „*Christ*" gesagt wurde; im Französischen und Englischen ist letzteres die Normalform geworden.

Andererseits aber machte mich Edw. Schröder, in Briefen aus dem Felde, noch auf einige andere schlagende Parallelen aus dem Germanischen aufmerksam, wofür ich ihm auch hier herzlichst danken möchte. Er schrieb mir am 17. 12. 15: „Herr und Fürst, ahd. *hêrro* und *furisto*, sind ursprünglich schwache Adjektiva. Die schwache Form des Adjektivs, die deiktische, ist aber die Form der A n r e d e (letzter Rest: „lieben Freunde!"). Ich bin längst überzeugt, daß diese Substantiva sich aus der Anrede entwickelt haben: „o du Älterer!" „o du Erster". Später wies er mich auf Folgendes hin: „Polzin hat in seiner Schrift über das Diminitivum, die von Roethe angeregt und 1901 in den Straßburger Quellen und Forschungen erschienen ist, den Nachweis erbracht, daß sich die wenigen Diminutiva des Gothischen bei Ulfila ausschließlich in der Anrede finden: *(sa) magus* „der Knabe", *(sô) mawi* „das Mädchen", *þata barn* „das Kind", aber *magula* „o Knabe", *mawilo* „o

Mädchen", *barnilo* „o Kind!" Daraus ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß das Diminutivum, das von Haus aus nur Personen (Menschen, dann auch Tieren) zukommt, bei uns aus der Anrede stammt".

Die Schwierigkeit der Kongruenz in den Satzteilen, wenn eine Anrede innerhalb eines Satzes als Nominativ, Dativ oder Akkusativ verwendet wird, hat Paul in seinen Prinzipien der Sprachgeschichte [3], S. 281, unter Anführung mehrerer Beispiele besprochen. Auch Brugmann weist in seiner Vergleichenden Grammatik der Indogermanischen Sprachen auf die Verwendung der Vokative als Subjekt hin und führt als Beispiele böot. *Μεννει* und latein. *Jūpiter* an (Kurze vgl. Gramm., S. 445, § 567). Auf *Jupiter* hatte mich auch J. Wackernagel verwiesen.

Im folgenden nun möchte ich eine Anzahl von Beispielen zu dieser Erscheinung aus orientalischen Sprachen geben; diese Beispiele wurden nur bei Gelegenheit gesammelt und machen durchaus nicht den Anspruch das Material erschöpfen zu wollen.

Beginnen wir mit der ältesten semitischen Sprache, der **assyrischen** so finden wir, daß bei Götternamen, die eben meist im Anruf verwandt wurden, die Anredeform, die aus dem reinen Stamm besteht, zur Normalform geworden ist. So werden *Bēl*, *Šamaš*, *Marduk*, *Ištar* als Götternamen gebraucht; man unterscheidet sie dann aber von den Fällen, in denen einzelne dieser Wörter noch ihre appellative Bedeutung beibehalten haben. So heißt der Gott *Bēl*, aber *bēlu* ist „Herr"; neben *Šamaš* „Sonnengott" steht *šamšu* „Sonne". Zu diesen Fällen vgl. man Meißner, Kurzgefaßte Assyrische Grammatik, S. 27, § 40d; Ungnad, Babylonisch-assyrische Grammatik, S. 19, § 20b; Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, II, S. 35, § 19g. In dem babylonischen Götternamen *Bēltī* „meine Herrin", *Bēlitnī* „unsere Herrin", der ins Aramäische als *Bēltī*, *Bēltīn* übergangen ist und griechisch durch *Βῆλτις* wiedergegeben wird, haben wir bereits ein uraltes Vorbild zu der oben genannten *Madonna*, *Notre-Dame* u. s. w.; vgl. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß, Leipzig 1915, S. 68/69.

Im **Hebräischen** sind es zwei Ausdrücke für „mein Herr", die aus der Anrede in allgemeinere Verwendung übergingen. Im Alten Testament wird *'adōnāį* „mein Herr" sowohl in der Anrede an Gott wie auch in der Rede von Gott gebraucht. Später ist es fast zum Eigennamen geworden. Dagegen wird im späteren Hebräisch *rabbī* „mein Herr" von Menschen gesagt, die man so anredete. Der *Rabbi*, auch verkürzt und mit Umlaut *Rebb* ge-

sprochen, ist das genaue Gegenstück zu dem *domine* bei Grimmelshausen, im Englischen und im Holländischen. Man kann natürlich im Deutschen unter völliger Nichtachtung des -ī sagen „mein Rabbi", „unser Rabbi" u. s. w.; vgl. unten S. 102, 107.

Im **Syrischen, Armenischen, Georgischen** und **Koptischen** bietet die Übernahme der griechischen Eigennamen eine große Anzahl von Parallelen. Man hörte diese Namen eben hauptsächlich im Anruf, im Vokativ, und übertrug diesen dann auch auf die anderen Kasus. Das geschah nicht nur in heimischer Sprache und Schrift, sondern auch griechisch geschriebene Namen erscheinen im Orient gelegentlich im Vokativ, wo man einen anderen Kasus erwarten würde. So heißt ein Graffito auf einer Felswand bei el-'Ōla ΜΝΗϹΘΗ ΚΑϹϹΙΔΡΟΜЄ; vgl. den von mir herausgegebenen 2. Teil von Euting's Tagbuch einer Reise in Innerarabien, S. 250.

Für das Syrische haben wir den besten Führer in Nöldeke's Syrischer Grammatik. Seine Bemerkungen auf S. 84/85 der 2. Auflage gebe ich hier wieder, indem ich die syrischen Worte umschreibe und eine Anmerkung über ostsyrische Orthographie fortlasse. „Die griechischen Eigennamen auf ος und ας werden entweder in der Nominativ- oder in der Vocativform gebraucht: *Paulōs, Peṭrōs, Aleksandrōs, Teudas* u. s. w., oder, und zwar auch als Subjekt u. s. w. *Paule, Peṭre, Aleksandre, Teōdōre, Teuda, Arṭema* u. s. w.

Die Endung ιος, ειος fällt sehr gern ganz ab; zuweilen bleibt davon noch ein *y*: *MWRYḲ* neben *MWRYḲYS Μαυρίκιος*; *'YGNṬ Ἰγνάτιος*; *BSYL, B'SYL, B'SYLY Βασίλειος*; *ZYNWB, Z'NWB, ZYNB Ζηνόβιος* (auch *Z'NWBYWS*); *L'WNṬ, L'WNTY Λεόντιος* u. s. w. Viel seltner geschieht dies mit dem einfachen ος; z. B. *Bas(s)*, neben *BSWS, Basse Βάσσος*; *'NTWNYN Ἀντωνῖνος*."

Der Wegfall der Endung ιος beruht natürlich auch auf dem Gebrauch der Vokativformen. Wir können etwa annehmen, daß ιε zu ī wurde und daß dies innerhalb des Syrischen schwand wie jedes auslautende -ī. Der Auslaut *e* konnte sich eher halten, da er in der syrischen Verbal- und Nominalflexion häufiger vorkommt.

Vokativ- und Nominativform pflegen auch wohl friedlich neben einander zu stehen. In der Stoa-Inschrift von Bābiskā vom Jahre 547 n. Chr., die ich 1899 fand, stehen neben einander *SRGWN, TYDWR', und BKWS*, also „Sargon, Theodore und Bacchus". Vgl. Semitic Inscriptions, New York 1904, S. 34, 36; die Lesungen *TYDWR'* und *BKWS* habe ich im Jahre 1905 von neuem in Bābiskā festgestellt und deutlicher kopiert als 1899. Vielleicht ist

auch der in derselben Inschrift vorkommende Name *YḤN'* eher *Yōḥannē* zu lesen denn *Yōḥannā*, wie ich damals annahm.

Die Formen auf *-e* waren die volkstümlicheren, da sie aus der gesprochenen Sprache übernommen wurden. Die Formen auf *-ōs* sind im allgemeinen eher als literarisch zu bezeichnen. Als daher das Griechische in Syrien nicht mehr gesprochen wurde und auch das Syrische aufhörte eine lebendige Volkssprache zu sein, wurden die Namen auf *-ος* wieder häufiger, aber natürlich nur in der syrischen Literatursprache, die künstlich weiter gepflegt wurde. In der Zeitschrift für Assyriologie, Bd. XXIX, S. 308, habe ich darauf hingewiesen, daß in späterer Zeit selbst bei semitischen Namen die griechischen Formen als feiner empfunden wurden.

Auch die syrischen Formen für „mein Herr", „unser Herr" sind aus der Anrede auf andere syntaktische Verbindungen in ausgedehntem Maße übertragen. Das Wort **mārē'* „Herr" lautete mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. **mār'ī* „mein Herr"; dies wurde zu *mārī* und dann mit Abfall des auslautenden *-ī* zu *mār*. Letzteres ist die gewöhnliche Form im Syrischen, aber in der christlich-arabischen Literatur der Syrer und Kopten kommt gelegentlich die Form *mārī* vor; diese mag auf gelehrter Repristination beruhen. Dies *Mār* ist die ganz allgemeine Bezeichnung für Heilige und Kirchenfürsten geworden und entspricht einerseits dem abendländischen „St." = Sanct, andererseits aber auch genau dem Monsignore. Neben einander kommt *mār* als Subjekt und als Anrede z. B. in folgender Stelle vor *'āmar leh Mār Afrēm lā mār* „sprach zu ihm der heilige (monsignore) Ephraim: Nein, mein Herr"; vgl. Brockelmann, Syrische Grammatik[3], Chrestomathie, S. 29, Z. 7.

Mit dem Suffix der 1. Pers. Plur. lautet dies Wort *māran* „unser Herr". Dies ist im Syrischen die gewöhnliche Bezeichnung für Jesus; man schreibt auch gern in einem Worte *māranyešū'* oder *māranyešū'mešīḥā* „unser Herr Jesus Christus". Natürlich hat hier das neutestamentliche ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός eingewirkt; aber dieses wiederum wird von semitischer Redeweise beeinflußt sein. Über die Bedeutung und den Ursprung des Kyrios-Titels für Jesus hat W. Bousset in seinem Werk „Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus" (Göttingen 1913) ausführlich gehandelt. Er weist nach, daß der Titel ὁ κύριος erst in den paulinischen Briefen zur Geltung kommt, daß ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός eine stehende Formel ist und daß der Zusatz ἡμῶν eben fast nur in dieser Formel vorkommt. Über das Verhältnis von κύριος zum aramäischen *mārā*, soweit es für Jesus in Betracht kommt, spricht Bousset

auf S. 99, ferner in seiner zweiten Schrift „Jesus der Herr“ (Göttingen 1916), S. 13ff. Auf diese Fragen kann hier nicht näher eingegangen werden. Es genügt hier festzustellen, daß die Form mit dem Zusatz „unser“ wahrscheinlich auf semitische Vorbilder zurückgeht und dort aus der Anredeform entstanden ist. Natürlich ist dann der Ausdruck auch in alle morgenländischen und abendländischen Übersetzungen übergegangen; man vgl. *unser Herr*, *Notre Seigneur*, *our Lord* u. a. m. Während nun bei Paulus ὁ κύριος sowohl wie ὁ κύριος ἡμῶν Jesum bezeichnet, macht das Syrische den Unterschied *māryā* „der Herr“ = Gott, und *māran* „unser Herr“ = Jesus. Derselbe Unterschied findet sich wohl in den meisten Sprachen christlicher Völker. In diesem Unterschiede sind wahrscheinlich Altes und Neues Testament eine Verbindung eingegangen, und zwar ersteres in seiner griechischen Übersetzung, in der ὁ κύριος für *'adōnāi* (s. oben S. 96) steht. Die Hinzusetzung des Suffixes ist eben semitisch, die Weglassung ist hellenistisch-griechisch; das haben Bousset und Dalman nachgewiesen. So würde *māryā* als Bezeichnung Gottes im Syrischen auf das Griechische zurückgehen. Aber die ganze Frage verdiente noch eine eingehendere Untersuchung.

Andererseits bezeichnet „unser Herr“ im Orient seit alter Zeit und bis auf den heutigen Tag vielfach den Landesfürsten. So heißt es in der Lehre des Apostels Addai *māran Ṭīberīs qēsar* „unser Herr Tiberius Caesar“, vgl. Brockelmann, l. c., S. 12, II, Z. 2; *māran qēsar Ṭīberīs*, ib., S. 16, Z. 22. Ebenso heißt auch in einer alten Chronik der König Abgar von Edessa „unser Herr König“; vgl. *māran Abgar malkā*, ib., S. 21, Z. 11; S. 23, Z. 2—3; und nur *māran malkā*, ib., S. 22, Z. 4. Gemeint ist Abgar IX., der Große, der von 179—216 regierte. Diese Bezeichnung hängt natürlich zusammen mit dem griechischen und lateinischen Titel der römischen Kaiser ὁ κύριος ἡμῶν und D·N (= *dominus noster*). Wahrscheinlich hat der Übergang der Anredeform in die Normalform bei dieser Bezeichnung im Orient stattgefunden, da dort Vokativ und Nominativ der Form nach nicht verschieden waren. Dann wären der griechische und der lateinische Titel aus dem Orient gekommen.

Entsprechend seinen beiden Bedeutungen kann *māran* auch kurz nach einander einmal den Landesfürsten und einmal Christus bedeuten; gleich hinter der soeben angeführten Stelle aus Brockelmann's Chrestomathie, S. 16, Z. 22, heißt in Z. 23 *māran* „Christus“.

Das Femininum ist *mārtā* „Herrin“, mit Suffix der 1. Pers. Sing. *mārt* (ursprünglich **mārtī*). Diese Form wird auch außerhalb der Anrede gebraucht, und zwar naturgemäß besonders für Maria.

Ein anderes syrisches Wort für „Herr" ist *rabbā*. Dies wird eher mit dem Suffix der 1. Pers. Plur., als mit dem des Sing. verbunden, und *rabban* „unser Herr" bezeichnet den „Abt eines Klosters" oder den „Patriarchen", kommt im Neuen Testament aber auch für Christus vor; so z. B. Mark. 14, 14, wo im Griechischen ὁ διδάσκαλος steht.

In einem nur durch Inschriften überlieferten aramäischen Dialekt, dem Nabatäischen, kommen die lateinisch-griechischen Namen fast immer in der Nominativ-Form vor; nur einmal findet sich *'LKSY* = Alexios. Diese Namen sind in meinen Nabataean Inscriptions, Leiden 1914, S. XVII, aufgezählt. Vielleicht deutet dies darauf hin, daß im Nabatäischen solche Namen nicht recht volkstümlich waren und auch nicht im lebendigen mündlichen Austausch übernommen wurden.

Auch bei den Nabatäern wurde der Landesfürst „unser Herr" genannt. In Nab. Inscriptions, Nr. 28, Z. 2 ist *MR'N'* der Nabatäer-König Mālik II., der von 40—75 n. Chr. regierte; ebendort in Nr. 101, Z. 1, in einer Inschrift, die aus dem Jahre 29/30 n. Chr. stammt, und zwar aus einem Orte, der damals nicht zum Nabatäerreiche gehörte, ist *MRN'* der Tetrarch Philippos. Wahrscheinlich ist in der Inschrift Nr. 72 mit *MR'N* der König der Nabatäer gemeint. Die kurze Inschrift lautet: „Dies ist der 'reservierte Platz unseres Herrn' Mālik". Über die Einzelerklärung vergleiche man meinen Kommentar zu der Inschrift und Lidzbarski, Ephemeris, III, S. 293.

Andererseits wird der Vertreter des Landesfürsten, also der Mann, mit dem die Untertanen zunächst in Berührung kommen, „unser Herr" angeredet. So heißt heute, wie wir unten S. 103 sehen werden, der türkische Statthalter des Ḥiǧāz *efendīnā*. So hießen aber auch schon im 5. Jahrh. v. Chr. die persischen Statthalter in Ägypten und in Jerusalem *MR'N*; mit diesem Titel werden sie in den Überschriften der Papyrusurkunden von Elephantine bezeichnet.

Im Anschluß an die nabatäischen Namensformen sei erwähnt, daß die in Schürer's Verzeichnis der Personennamen in der Mischna sich findenden griechischen und lateinischen Namen ausnahmslos im Nominativ stehen und auf *-ōs* oder *-ās* enden.

Ein Beispiel aus dem Neusyrischen von Ma'lūlā teilte mir Prof. Th. Nöldeke noch ganz vor Kurzem mit. In jenem Dialekt liegt den Formen für Vater durchweg *ōb* zugrunde; so heißt *ōbu* „sein, bezw. ihr Vater", *ōbuḥ* „dein Vater" u. s. w. Dies lange *ō* entspricht eben altsyrischem *ā*, und altsyrisch sagt man *'āb(ı)*

„mein Vater“; diese Form, mit langem *ā*, war ursprünglich Vokativform, wurde dann aber zur Normalform, mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. Ebenso gehen im Syrischen auch die Formen *aḥ(ī)* „mein Bruder“, *ḥām(ī)* „mein Schwiegervater“, *bār(ī)* „mein Sohn“ auf die Anrede zurück.

Im Armenischen sind die Vokativformen der griechischen Eigennamen bei weitem nicht so gebräuchlich wie bei den Syrern; meist enden die übernommenen griechischen Eigennamen auf *-os*. Zwar führt Aucher in dem Eigennamenverzeichnis zu seinem Dictionnaire Arménien-français eine Anzahl von griechischen Namen ohne Endung an, wie z. B. *Aɫek'sandr* (neben *Aɫek'sandros*) für Alexander, *Prokɫ* (neben *Prokɫos*) für Proclus; aber er hat auch viele moderne und europäische Namensformen und kommt daher für uns hier weniger in Betracht. Die alten Formen, aus dem 4. und 5. Jahrhundert, sind in Hübschmann's Armenischer Grammatik S. 333 ff. zusammengestellt. Daraus ergibt sich, daß die auf *-ιος* endigenden Namen gerade so wie im Syrischen häufig ihre Endung verlieren; vgl. *Basil* = *Βασίλειος*, *Levond* = *Λεοντιος* u. a. m. Einmal hinterläßt die Endung ein *i*, in *Eulali* = *Ευλαλιος*, einmal ein *ē*, in *Melitē* = *Μελέτιος*; beide stammen aus der Moskauer Ausgabe des Elisaeus. Bei Namen auf *-ος* ist die Endung in alter Zeit immer erhalten; aus späterer Zeit führt Hübschmann noch an *Kostandin* = *Κωνσταντῖνος*, *K'ristap'or* = *Χριστοφόρος* u. a. m. Von Namen auf *-ας* gibt er *T'ōma* = *Θωμᾶς*; aber hier könnte die semitische Endung, ohne *-s*, vorliegen. Eine Vokativform auf *e* gibt er nicht, man müßte denn *Melitē* (für **Meletie*) als eine solche ansehen.

Anders liegt die Sache im Georgischen. C. F. Andreas machte mich darauf aufmerksam, daß in der georgischen Übersetzung des Physiologus alle Eigennamen im Vokativ vorkommen; in Th. Kluge's Übersetzung (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl., XXVIII, S. 119 ff.) findet sich sehr häufig *iv k'e* = „Jesu Christe“ im Nominativ, ferner *iowane* (= Johannes), *pawle* (= Paulus), *petre* (= Petrus) u. a. m. Th. Kluge nimmt an, der georgische Physiologus sei nicht aus dem Armenischen, sondern aus dem Griechischen übersetzt. Die Formen der Eigennamen scheinen dafür zu sprechen. Aber Andreas verwies mich auf die Stelle, an der gesagt wird, der Phönix komme "in die stadt areg“ (Kluge, l. c., S. 130), und erkannte scharfsinnig, daß hiermit nur die armenische Übersetzung von *Heliopolis* „Sonnenstadt“ gemeint sein kann. Die Formen der Eigennamen haben die Georgier jedoch von anderswoher bezogen; ob von den Griechen oder von den Syrern, kann ich nicht feststellen.

Im **Koptischen** sind die Vokativformen der Namen auf -ος und -ιος sehr gewöhnlich. Stern führt in seiner Koptischen Grammatik, S. 78, § 170 aus dem Sahidischen an *Geōrge, Theōdōre, Makare, Maximine, Petrōne*, aus dem Boheirischen *Makari*. Das Boheirische behält also bei Namen auf -ιος den *i*-Laut bei, während er im Sahidischen dem *e* der Vokative von Namen auf -ος angeglichen ward; das wurde natürlich durch die sahidische Endung *-e*, die boheirischem *-i* entspricht, begünstigt. Die griechischen Eigennamen im Koptischen bieten also ein neues Beispiel dafür, wie lebhaft der mündliche Austausch zwischen Griechen und Ägyptern gewesen ist. Aber die Formen auf *-os* kommen auch im Koptischen vor, und zwar in höherer, literarischer Sprache. Die Namen der Apostel Paulos und Petros stehen im Neuen Testament durchaus in dieser Form; darauf wies mich K. Sethe hin.

Im **Arabischen** sind es wiederum die Worte für „Herr", die mit dem Suffixe der 1. Pers. Sing. und der 1. Pers. Plur. verbunden aus der Anrede auf andere Kasus übertragen und für Gott, Heilige, Landesfürsten und Männer in hervorragender Stellung gebraucht werden. Es handelt sich um die Worte *saiyid* (später *sīd*), *maulā, rabb* und das griechisch-türkische *effendi* (aus αὐθέντης, neugriech. *afþendi*). Der Muslim spricht vom *sīdī* (auch abgekürzt zu *sī*), wörtlich „mein Herr", bei seinen Heiligen, wie der Syrer vom *mār*; der christliche Araber vom *saiyidna (sīdna)*, „unser Herr", d. i. Christus, und von der *sittī*, „meine Herrin", d. i. Maria, wie der Syrer von *māran* und *mārt*. In dem von Nöldeke herausgegebenen und übersetzten hübschen Märchen vom Doctor und Garkoch (Abh. d. Berl. Akad. 1891), S. 48, Z. 6 erscheint "der Maghribî Maulâja Muhammed aus Fês"; der ist natürlich wie alle Maghrebiner ein großer Zauberer und hat daher Anspruch, „mein Herr" angeredet und genannt zu werden. Dasselbe Wort mit dem Suffix der 1. Pers. Plur., *maulānā* „unser Herr", bezeichnete zur Zeit der Mamlukensultane den Landesfürsten; der Titel kommt öfters in Inschriften vor, vgl. z. B. meine Semitic Inscriptions, Arabic Inscriptions 26, 27, 31, 34a u. a. m. Andererseits bezeichnet aber dasselbe Wort auch den Gelehrten und den Derwischheiligen. Bei den muhammedanischen Indern ist jeder Gelehrte ein *Maulānā*; ja, man kann dort auch von „unserem Maulānā" sprechen. Und der Derwischheilige Mewlānā Ġelāl ed-Dīn Rūmī ist allgemein bekannt; er wird sogar oft als *Mewlānā* schlechthin bezeichnet. — Die neuarabische Bezeichnung der Großeltern als *sīd(ī)* und *sitt(ī)* geht ebenfalls auf die Anrede zurück; dazu vgl. auch das amharische *abētō*, unten S. 106 f.

Unter den heutigen ägyptischen Arabern ist *rabbúna*, „unser Herr“ eine Bezeichnung für „Gott“. Mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. ist *rabbī* im eigentlichen Arabisch wohl stets Anredeform geblieben; aber in einigen afrikanischen Sprachen hat dies Wort die Bedeutung „Gott“ erhalten, wie unten auszuführen ist. Ebenfalls in Ägypten wird das Wort *äfändinā* „unser Herr“ allgemein für den Chediven gebraucht; in Spiro's Arabic-English Vocabulary wird S. 14 *afandyna* durch „His Highness the Khedive“ übersetzt. In Mekka dagegen nennt man den türkischen Wālī (Statthalter) *èfèndīnā*; vgl. Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten, S. 71, Anm. 2; S. 72, Z. 1—2; S. 108, Anm. 4.

Recht bezeichnend ist im heutigen Ägypten auch der Unterschied zwischen den Formen *ústā* (bezw. *úsṭā*, *úṣṭā*) und *ustâz*. Beide gehen auf das persische Wort *ustād* „magister, doctor“ zurück. Erstere ist die volkstümliche und bezeichnet hauptsächlich den „Handwerksmeister“; der „Kutscher“ wird auch so genannt, aber gewöhnlich nur in der Anrede (*yâ-usṭā* oder *yâ-sṭā*), während man sonst von ihm als *'ar(a)bâgī* spricht. Letztere, *ustâz*, ist die literarische und bezeichnet den „Gelehrten“ oder „Professor“; vielleicht ist sie sogar erst künstlich wieder ins Leben gerufen. Im Arabischen wird beim Anruf der Ton weit zurückgezogen, und das Ende des Wortes wird dann häufig verkürzt. Somit ist auch *úsṭā* eine Anrufeform. Dann würden sich *úsṭā* und *ustâz* zu einander verhalten wie die *e*-Formen der Eigennamen zu den *os*-Formen im Syrischen, Koptischen und Äthiopischen.

In anderer Weise ist im Arabischen ein Anruf zu einem Eigennamen geworden, der dann für alle Kasus stehen kann. Das ist der Name *Babbah*, ein Beiname des 'Abdallāh ibn al-Ḥāriþ; vgl. Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, S. 15, vorletzter Absatz, und Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch, hrsgg. v. Wüstenfeld, S. 44, Z. 7 ff. Der Name stammt aus der Kinderstube; der kleine Knabe wurde *Babbah* genannt, weil er viel nach seinem „Babba“ rief. Ein Kindervers, den Babbahs Mutter dem Kleinen vorsang, ist bei Ibn Doreid überliefert. — Dieser Abschnitt könnte noch durch viele Parallelen vermehrt werden, aus den semitischen sowohl wie aus anderen Sprachen. Es genügt aber, auf Nöldeke's Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, S. 90 ff., besonders S. 93—94, zu verweisen; ferner auf Kretschmer's Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, S. 334 ff., sowie auf die von Nöldeke und Kretschmer in den Anmerkungen angeführte Literatur. Daß alle Lallnamen auf Anrufe zurückgehen, will ich durchaus

nicht behaupten; in vielen Fällen können es natürlich auch Ausrufe sein. Allein es ist unmöglich, in der Kindersprache zwischen Anruf und Ausruf reinlich zu scheiden. Ebenso ist es schwer festzustellen, ob Eigennamen, die mit einem Suffix der 1. Pers. Sing. gebildet sind, ursprünglich als Vokativformen oder als Nominativformen gedacht sind. Solche Namen wie „mein Sohn", „mein Söhnchen", „meine Tochter", „mein Junge", „meine Rose" u. s. w. sind von Nöldeke, l. c., S. 91 in großer Zahl angeführt. Natürlich kann der Vater beim Anblick des Neugeborenen sagen „das ist mein Sohn", und hier kann der Name „mein Sohn" auf einen Aussagesatz zurückgehen und von jeher im Nominativ gestanden haben. Die allermeisten dieser Namen jedoch werden auf Anredeformen zurückgehen. Andererseits ist es bezeichnend, wenn im heutigen Ägypten die Europäer arabische Anredeformen nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung erkennen und anders verwenden. Im Arabischen heißt *abûyä* „mein Vater" und *aḫûyä* „mein Bruder". Von Deutschen in Ägypten habe ich gehört: „Das Kind ruft immer nach seinem *abûyä*" oder: „Wie der Kerl in Not ist, kommt sein *aḫûyä* und hilft ihm". Die Europäer haben gehört, wie die arabischen Kinder immer *abûyä* rufen und wie Erwachsene einander mit *aḫûyä* anreden. Das ist eine genaue Parallele zur Übernahme der griechischen Namen im Vokativ.

Über das arabische *abūnā* als Bezeichnung der Geistlichen s. unten S. 105.

Im **Äthiopischen** haben die griechischen Eigennamen im allgemeinen immer die Endung *-ōs*. Das war auch zu erwarten, da eine lebendige Berührung zwischen Griechen und Abessiniern nur wenig stattgefunden hat, obgleich ein König von Aksum der griechischen Sprache mächtig war und obgleich einige griechische Inschriften auf altaksumitischem Boden gefunden sind; vgl. die Adulitana und meine Ausgabe der anderen Inschriften in Bd. IV der Deutschen Aksum-Expedition. Die meisten griechischen Namen wurden eben schriftlich aus dem griechischen Alten und Neuen Testament oder aus Apokryphen, Pseudepigraphen und theologischen Werken herübergenommen. Das hindert freilich nicht, daß bereits in alter Zeit solche griechische Namen aus der heiligen Literatur auch in das Volksleben eindrangen; in der Tat finden sich unter den Graffiti von Cohaito auch griechische Namen aus alter Zeit, vgl. Aksum-Expedition, Bd. IV, Nr. 40—100. Dabei zeigt sich hin und wieder auch der Unterschied zwischen geschriebener und gesprochener Form; so wurde der Name Κοσμας vielfach *Kosmas* gesprochen, und daher kommt im Griechischen wie im Syri-

schen und Äthiopischen neben der Schreibung mit *s* auch die mit *z* vor.

Nun bietet aber die äthiopische Literatur auch eine Anzahl von griechischen Namen in der Vokativform und zwar in merkwürdig wechselnder Schreibweise. So *Anṭōnā* und *Andōnī* neben *Anṭōniōs; Bāulā, Būlā, Ṗāulī* neben dem gewöhnlichen *Ṗāulōs; Tādrā* neben *Teōdōrōs; Qūsmā, Qasmā* neben *Qōsmōs* (*Κοσμας*); *Kiryāḳ* neben *Keryākōs* (*Κυριακός*) u. a. m. Diese Namen verdienten einmal eine genauere Untersuchung; dabei wird sich wahrscheinlich herausstellen, daß sie sämtlich auf koptisch-arabische und allenfalls gelegentlich auf syrische Vorbilder zurückgehen.

Eine äthiopische Anredeform ist *abūna* „unser Vater". Dies ist die Bezeichnung für den Metropoliten der abessinischen Kirche geworden. Man redet allgemein vom *Abūna* oder, in verkürzter Form *Abūn*. In Nordabessinien werden auch die Äbte der Klöster so genannt; vgl. Guidi, Vocabolario Amarico-Italiano, Sp. 455. Freilich nennen ebenfalls die koptischen Christen in arabischer Sprache ihren Patriarchen *abūnā*, und gebrauchen diesen Titel auch ziemlich allgemein für Geistliche, so daß Spiro in seinem ägyptisch-arabischen Vocabulary das Wort *abûna* ohne Weiteres mit „Reverend" übersetzt[1]). Man könnte daher annehmen, daß der abessinische Sprachgebrauch von Ägypten her beeinflußt wäre, zumal in Hinsicht auf die engen kirchlichen Beziehungen zwischen beiden Ländern. Aber das ist nicht nötig. Solche Anreden entwickeln sich selbständig an verschiedenen Orten. Neben *abūna* kommt *abūya* „mein Vater" als Anrede an Geistliche und Heilige vor; so z. B. häufig in dem oben S. 78 ff. von C. Bezold veröffentlichten Lobgesang auf den heiligen Gabra Manfas Qeddūs. Und andererseits ist *abbā* „o Vater", der Ehrentitel der Patriarchen, Bischöfe, Äbte, Gelehrten, Mönche und Einsiedler[2]), ein echt äthiopischer Vokativ. Neben *abbā* kommt ferner auch die Form *abbō* vor, die noch die nachgesetzte Vokativpartikel *ō* enthält. Und gerade dies Wort, das man etwa durch „Väterchen" wiedergeben könnte, ist zum volkstümlichen Beinamen des in Abessinien viel gefeierten Gabra Manfas Qeddūs geworden; s. Bezold, oben S. 59. Sogar in neugebildeten Eigennamen kommt diese Form vor; so hat, worauf auch Bezold hinweist, Guidi den amharischen Namen *Yābbō-bāryā* (d. i. „Knecht des Abbō") nachgewiesen.

---

1) Dort gibt er auch an *abâna ellazy* „the Lord's Prayer". Die Worte bedeuten wörtlich „unser Vater, der"; vgl. oben S. 95 zu „Vaterunser".

2) Vgl. Dillmann, Lexicon, col. 755.

Die Bezeichnung des Vaterunsers ist im Äthiopischen *abūna za-ba-samāyāt* „unser Vater, der [du bist] im Himmel"; dieser Ausdruck wird wie Paternoster, Vaterunser u. s. w. als eine Art Substantiv gebraucht.

Aus dem Amharischen, der Sprache von Mittel- und Südabessinien, läßt sich zunächst wieder die Anrede an den Landesfürsten hier anführen. Sie lautet allerdings ganz anders als in dem Kulturkreise des Mittelmeers. Während wir oben eine Anzahl verschiedener Ausdrücke für „unser Herr" hatten, haben wir im Amharischen *žānhōi* oder *ǵānhōi* „o Elefant!". Es wird zunächst in der Anrede an den Kaiser gebraucht, wie unser „Majestät", dann aber auch in den anderen Kasus; vgl. u. a. Guidi's Vocabolario, Sp. 637. Neben dieser Form mit nachgesetzter Vokativpartikel scheint auch eine andere mit vorgesetztem *ō* existiert zu haben, also *ōǵān* oder *ōžān*, und hierauf geht wahrscheinlich der im Westen Afrikas berühmte *Ogane* zurück; vgl. meine Ausführungen im Internationalen Archiv für Ethnographie, Bd. XXII, 1915, S. 263. Über die Etymologie dieses Namens ist man sich nicht einig. Die Abessinier selbst wollen darin nur das Wort für „Elefant" sehen; vgl. Mittwoch in Zeitschr. f. Assyriologie, XXV, S. 281 ff. Ich halte dies für das Richtige. Nicht nur wird der abessinische Kaiser offiziell als „Löwe" bezeichnet, sondern in ganz Afrika gilt „Elefant" als Bezeichnung starker, bedeutender Menschen, Helden und Herrscher. So kommt das Wort oft in den von mir veröffentlichten Tigrē-Liedern vor; in dem Dictionnaire de la langue Tigraï von Coulbeaux und Schreiber, Wien 1915, S. 21 wird als Bedeutung des Wortes *ḥarmāz* angegeben „éléphant; au *fig.* homme robuste, très fort". Und ebenso wenig europäisch wie die Bezeichnung des Kaisers als Elefant mutet es uns an, wenn der Haussa-Sänger seine liebe Frau oder seine Geliebte als „Elefant" bezeichnet. In den „Haussa-Sängern" von R. Prietze (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., Sitzung vom 18. Dez. 1915) finden wir I 14 folgenden Vers:

„Mich liebte niemand auf der Welt
Als Rāmatu, der Elefant".

Rāmatu ist die Lieblingsfrau des Sängers. Ebendort I 169 heißt es

„Gruß dir, Tochter des Biṛi, Nichte des Meisters Magaži,
Elefant, Nichte des Maizāgo".

Im Amharischen wie in anderen neuabessinischen Sprachen ist das Wort *abēt* (bezw. *abētō*)[1] ein Anruf und Ausruf, der oft mit

1) Echt amharisch wäre *abᵉēt* zu sprechen.

„Herr!“ zu übersetzen ist. In Schoa wird er auch statt *ǧanhoi* gebraucht. Überall ist der Ausdruck auch in andere Kasus übergegangen und *abētō* oder die verkürzte Form *atō* wird namentlich in Südabessinien für „Herr“ im allgemeinen gebraucht; vgl. Guidi's Vocabulario, Sp. 454 u. 457. Vielleicht ist dies *atō* auch in dem Tigrē-Namen *'atō* enthalten, da ja „Meister, Herr, Master, Lemaître, Lord“ u. a. auch in Europa als Familiennamen vorkommen; vgl. Publ. of the Princeton Exped. to Abyssinia, Vol. II, S. 181, Nr. 771. Die Etymologie von *abēt(ō)* bietet Schwierigkeiten; auch die von mir in Zeitschr. f. Assyr., XXV, S. 322 f., vermutete Ableitung ist doch recht unsicher. Hier kommt es aber nur darauf an, daß das Wort aus der Anrede auch in die anderen Kasus übergegangen ist. In einem altamharischen Kaiserlied, Guidi, Le Canzoni Geez-Amariña, Rom, Rendiconti Acc. dei Lincei, 1889, Nr. VII, V. 2, habe ich *abētāčō* übersetzt „sein Ahne“; vgl. Die altamharischen Kaiserlieder, Straßburg 1914, S. 24. Hier scheint *abēt(ō)* „Herr“ von dem Großvater gebraucht zu sein, genau wie in neuarabischen Dialekten *sīd* „Herr“, *sitt* „Herrin“ für „Großvater“ und „Großmutter“; dazu vgl. auch Snouck-Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter, S. 81, Anm. 2.

Im Tigrē sowie in den nördlichen Dialekten des Tigriña heißt „Gott“ *rábbi*, arabisch wörtlich „mein Herr“; das einheimische Wort für „Gott“ ist dort fast ganz unbekannt. Da die Suffixbedeutung des *-i* im Tigrē ganz verloren gegangen ist, kann man z. B. auch sagen *rābbihū* „sein Gott“, u. a.; das wäre im Arabischen undenkbar. Dieser arabische Anruf scheint weit in Afrika verbreitet zu sein. Montandon, Au Pays Ghimirra, S. 339, sagt von einem Erntefest der heidnischen Galla: „La fête se nomme en galla Yarabbi, mot qui n'a pas de signification en amharique“. Wenn kein Mißverständnis seitens des Verfassers vorliegt, so wird das Fest nach dem Anrufe an Gott (*yā rábbi* „o mein Herr“) benannt. Aus Zentral-Afrika möge noch das Haussa angeführt werden. In R. Prietze's oben S. 106 erwähnten Haussa-Sängern kommt I 28 *rábbi* und I 30 *rabba-na* als Bezeichnung Gottes vor. Man könnte zunächst schwanken, ob *rabbi* wirklich das Suffix der 1. Pers. Sing. enthalte, da arabische Worte mehrfach mit der Endung *u(o)*, *i* oder *a* ins Haussa übernommen werden. Aber jene arabischen Worte haben meist den Artikel, und so glaube ich aus dem Fehlen des Artikels sowie aus der Analogie des Tigrē u. a. schließen zu müssen, daß hier *rabbi* wirklich „mein Herr“ bedeutet und Anredeform ist. Bei *rabba-na* haben wir die Wahl zwischen dem Haussa-Suffix *-na* „mein“ und dem arabischen Suffix *-na* „unser“.

Somit könnte *rabba-na* im Haussa gleichbedeutend mit *rābbī* sein oder dem oben erwähnten ägyptisch-arabischen *rabbúna* entsprechen. Das arabische Suffix *-na* kommt hie und da im Haussa vor.

Im **Neupersischen** werden die Formen *amu* „Onkel väterlicherseits" und *ḫālu* „Onkel mütterlicherseits" nach Andreas für alle Kasus gebraucht. Beide sind aller Wahrscheinlichkeit nach hypokoristische Anredeformen; ersteres würde im Syrisch-Arabischen *ʿammō* lauten. Die hypokoristische Endung *-o* ist im Kurdischen, Neusyrischen, Syrisch-Arabischen sehr verbreitet; woher sie ursprünglich stammt, bleibe dahingestellt.

Die beiden genannten Wörter sind, wie mir Herr A. Siddiqi mitteilte, auch nach Indien gedrungen. Im Hindustani wird *amu* nur in der Anrede gebraucht; in den anderen Kasus wendet man ein einheimisches Wort an. Man hat aber von dieser Form ein Beziehungsadjektiv gebildet, das man gern in Adressen anwendet, wo die Titel gehäuft werden, so z. B. *ǧenāb-i ámvī*. Anders steht es mit dem Onkel mütterlicherseits; hier hat man beide Formen, mit und ohne *u*, und man unterscheidet *ḫāl* „Bruder der Mutter", *ḫālu* „Mann der Schwester der Mutter".

Aus dem **Türkischen** sind wiederum eine Anzahl von Wörtern, die „Meister, Herr, Herrscher" bedeuten, in der erweiterten Anredeform belegt. So weist z. B. von Le Coq in seinen Sprichwörtern und Liedern aus Turfan (Baeßler-Archiv 1910) mehrfach auf solche Erscheinungen hin. Er sagt S. 1, Anm. 3, daß in Turfan *χōǧam* (d. i. „mein Herr") in gewöhnlichem Sprachgebrauche immer für *χōǧa* (d. i. „Herr") stehe. Ähnlich wird *äpändim* (= osmanisch *efendim* „mein Herr") dort auf S. 69 ff. mehrfach gebraucht. Und S. 17 in Nr. 68 sagt von Le Coq: „Man spricht vom Fürsten als '*bägim* (d. i. „mein Bey"), *γōǧam*, *χōǧam*' nicht nur in der Anrede". Endlich vergleiche man noch aus von Le Coq's Werk *räbbim Allā*, S. 63, Z. 2 v. u. und S. 65, V. 29, als Parallele zu dem oben S. 107 genannten *rābbī*.

Diese Formen sind ein deutlicher Hinweis darauf, daß auch die Wörter *begum* und *ḫanum* (jetzt meist *hanym*) das Suffix der 1. Person enthalten und ursprünglich Anredeformen sind. Das Wort *begum* bedeutet in Zentral-Asien und in Indien, wohin es durch die Mongolen gelangt ist, „Prinzessin", in Persien etwa „Dame". Die Grundbedeutung wird sein „mein Herr" oder „meine Herrin". Freilich wird *beg* (*bey*) im Osmanisch-Türkischen nur als Masculinum gebraucht, aber bei dem Mangel des grammatischen Geschlechts im Türkischen kommen manche Vertauschungen vor. So wird ja gerade auch das Wort *sulṭān* als Titel der türkischen

Prinzessinnen gebraucht, allerdings wohl immer mit vorhergehendem Eigennamen. Andererseits werden auch Frauen mit *efendim* angeredet; vgl. z. B. H. Paulus, Hadschi Vesvese, Erlangen 1905, S. 28, letzte Zeile. Wenn dieser Gebrauch von *efendim* auch eine gewisse Ähnlichkeit hat mit der französischen Anrede *mon chéri* an weibliche Personen [1]), so liegt die Sache im Türkischen, eben wegen des Mangels des grammatischen Geschlechts, doch wesentlich anders. So wird in Hadschi Vesvese, S. 38, letzte Zeile z. B. eine Araberin *hadschi*, d. i. „Pilger", tituliert. Wie mit *begum* so steht die Sache auch mit *ḫanum*. Heute wird in der Türkei jede anständig gekleidete Frau *hanym* genannt. Bianchi-Kieffer sagen jedoch in ihrem Lexikon I, S. 737 f.: „*khānum*. Madame, titre que l'on donne aux sultanes et aux épouses du grand vizir, et, par extension, aux femmes des personnes de distinction". Ich glaube, daß *ḫanum* in *ḫān-um* zu zerlegen ist und daß wir hier dasselbe Wort wie *ḫān* „Herrscher, Fürst" u. s. w. haben. Dies Wort mag ursprünglich mongolisch sein (vgl. Schmidt, Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch, S. 126, c), und auch *beg* mag dorther stammen. Auf die Etymologie der beiden Stammwörter kommt es hier nicht an, sondern darauf, daß beide mit dem Suffix der ersten Person verbunden sind. Vullers gibt in seinem persischen Lexikon die Worte *ḫānäm, bēgäm, bēgä* für „regis uxor, domina, matrona". Man könnte sogar versucht sein *bēgäm* als eine Verkürzung von *bēgä-äm* und *bēgä* als Femininum von *bēg* anzusehen. Aber das ist unmöglich. Ebenso sei hier gleich die Möglichkeit ausgeschaltet, daß *ḫanäm* etwa ursprünglich „mein Haus" bedeuten könnte. Zwar nennt der Orientale seine Frau oft „sein Haus" oder „seine Familie"; vgl. z. B. türkisch *ehlim*, neuarabisch *el-ʿāyla*. Aber *ḫān* ist hier eben kein persisches Wort, sondern gehört dem Türkisch-Mongolischen an. Wenn die Worte *ḫānäm* und *bēgäm* bei Vullers richtig vokalisiert sind, so können sie nur persische Nachbildungen von *ḫanum* und *begum* sein. Nach Andreas spricht man freilich heute auch in Persien nur *ḫānum* und *bēgum*; die Form *bēgä* ist ihm ganz unbekannt. Andererseits aber sind im Hindustani, wie mir A. Siddiqi mitteilt, die Formen *ḫānam* und *bēgam* gebräuchlich. Diese sind wahrscheinlich durch das persische Suffix *-äm* beeinflußt; dazu kommt hinzu, daß man in Indien eine besondere Vorliebe für den *a*-Vokal hat und ihn gern in zweifelhaften Fällen einsetzt.

Eine schöne Bestätigung meiner Auffassung der Form *ḫānum* wurde mir von Andreas freundlichst mitgeteilt. Er verwies mich

1) Vgl. Tobler in Sitz.-Ber. d. Berl. Akad., 1908, S. 1026 ff.

zunächst auf R. B. Shaw, A Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkistan, S. 107, wo über das Wort *ḫān* gesagt wird „king, prince; also used in Kâshgar as an ending for the names of women (not of men as in India) as: Aï Khân „moon-princess“, Maïram Khân „lady Mary“. Und ferner stellte er mir folgende Bemerkungen, die er sich selbst nach Angaben von Avetaranian über das Osttürkische gemacht hatte, zur Verfügung: „*χänïm*, Anrede an die Frau eines vornehmen Mannes (nur als Anrede gebraucht). — *Bēgím* wird in Kašgar nicht als Appellativum gebraucht, sondern nur als Frauenname. — *äyäčä* ehrerbietige Bezeichnung der Frau eines anderen, wenn man zu ihm von ihr spricht, etwa 'Frau Gemahlin'“. Gerade auch der weibliche Gebrauch von *ayä(čä)*, das im Osmanisch-Türkischen und im Tatarischen, soweit mir bekannt ist, nur männlich gebraucht wird, beweist, daß alle diese Titel sowohl männliche wie weibliche Personen bezeichnen können, daß also auch *ḫānum* und *bēgum* auf *ḫān* und *bēg* zurückzuführen sind.

Die alte orientalische Bezeichnung des Landesfürsten als „unser Herr“, die uns schon in verschiedenen Sprachen begegnet ist, kehrt auch im Osmanisch-Türkischen wieder. Der offizielle Titel des Sultans, sowohl in der Anrede wie auch sonst, ist *efendimiz*. Statt dessen wird aber auch vielfach *pādišāhymyz* „unser Kaiser“ gesagt. Diese Form ist natürlich ebenso zu beurteilen. — Sodann sei noch ermähnt, daß die türkische Ehefrau von ihrem Mann mit demselben Worte spricht, mit dem sie ihn anredet, nämlich *efendim* „mein Herr“; vgl. Hadschi Vesvese 36, Z. 1. 13; 38, Z. 11.

Diese Sammlung könnte noch sehr vermehrt werden; doch das Gebotene mag hier genügen. Fast durchgängig handelt es sich um Eigennamen oder um Worte wie „Herr, Meister“ u. ä., die ihren Gebrauch von der Anredeform aus verallgemeinert haben. Nahe verwandt mit dem Vokativ der Substantiva ist der Imperativ der Verba. Auf die erweiterte Bedeutung des Imperativs sei hier nur kurz hingewiesen. In germanischen sowohl wie romanischen Eigennamen und besonders in Beinamen werden häufig Imperative mit Substantiven zu einer Einheit verbunden. Dasselbe ist, wie R. Prietze berichtet, im Haussa der Fall. Im Koptischen werden bekanntlich die griechischen Verba stets im Imperativ gebraucht; das deutet natürlich wieder auf lebendige Herübernahme, da die Kopten von den Griechen den Imperativ am meisten gehört haben werden. Zwei bezeichnende Parallelen aus dem Neupersischen, die ich, wie so vieles andere, C. F. Andreas verdanke, seien hier an-

geführt. Man sagt in der Umgangssprache *bidih däräd* „er hat Schulden“ und *véleš kun* „laß ihn los!“. Ersteres bedeutet wörtlich „er hat: gieb!“, d. h. er muß das Wort „gieb“ oft hören. Letzteres heißt wörtlich „mache sein ‚laß-los‘!“; denn *vel* steht für *bihil*. In beiden Fällen ist ein Imperativ zum Substantiv geworden.

Noch anderer Art ist der Ausdruck *ḫāṭrīčin*, den ich in Syrien für „Bestechung“ mehrfach hörte. Wenn man dem Beamten oder irgend einem hochgestellten Herrn eine Gabe bringt, die sein Wohlwollen herbeiführen soll, so sagt man auf Türkisch *ḫāṭyr ičün* „um der Gesundheit (des Wohlbefindens) willen!“ Daraus haben die Araber mit etwas veränderter Aussprache des türkischen Wortes *ičün* „wegen“ das Substantiv *ḫāṭrīčin* gebildet! — Im Türkischen selbst ist aus einem Ausruf ein neues Substantivum entstanden; aus *ḫoš imdi* „gut, warte nur ab!“ ist *ḫošundu* geworden, und dies wird als Substantiv für „Rache, Racheplan“ gebraucht; vgl. Jacob, Türk. Bibliothek I, S. 111; Paulus, Hadschi Vesvese, S. 18, Anm. 3.

Die Frage nach der Erweiterung des Imperativs und des Ausrufs sowie die Sammlung von weiterem Material zu den Anredeformen sei der Mitarbeit der Fachgenossen empfohlen!

Spuren der Perserherrschaft in der späteren ägyptischen Sprache.

Von

Kurt Sethe.

Vorgelegt in der Sitzung vom 29. Januar 1916.

Die Herrschaft der Perser über Ägypten, die von 525 bis 404 v. Chr. gedauert hat und dann nach etwa 60jähriger Unterbrechung noch einmal für ein kurzes Jahrzehnt (343—332) erneuert wurde, bis ihr Alexander der Große für immer ein Ende bereitete, hat in der langen Geschichte des ägyptischen Volkes nur eine kurze Episode gebildet, die für das Empfinden der Ägypter in ihrer Gesamtheit niemals den Charakter der vorübergehenden lästigen Fremdherrschaft verloren hat.

Es kann daher nicht verwundern, daß diese Episode in der Sprache des Landes so wenig Spuren hinterlassen hat. Was als solche angesehen werden kann, ist bezeichnenderweise aramäischen Ursprungs resp. durch das Aramäische vermittelt und bildet so ein neues Zeugnis für die altbekannte, durch die Papyrusfunde von der Insel Elephantine so glänzend bestätigte Tatsache, daß das Aramäische die offizielle Staatssprache des persischen Reiches, zum mindesten in den westlichen Provinzen, gewesen ist.

1. ⲣ̅ⲧⲟⲃ.

Sieht man von Pflanzennamen und ähnlichen Bezeichnungen ab, die jederzeit und überallhin mit dem von ihnen bezeichneten Dinge wandern können[1]), so beherbergt die ägyptische Sprache

1) Z. B. ⲟⲩⲣ̅ⲧ „Rose“, *šlgm* (demotisch), „Raps“, s. Sethe-Partsch, Demot. Bürgschaftsurkunden Nr. 9.

der griechisch-römischen Zeit (in christlicher Zeit koptisch genannt), soviel wir sehen können, nur ein Wort, das persischer Abkunft sein und zugleich als Zeuge der persischen Herrschaft über Ägypten angesehen werden könnte: ⲣ̄ⲧⲟⲃ sahid.: ⲉⲣⲧⲟⲃ bohair., mit zahlreichen Varianten, die teils dialektische Nebenformen, teils unorthographische Schreibungen darstellen[1]), die Bezeichnung für das Kornmaß der Ägypter, den ägyptischen Scheffel, die noch heute in Ägypten in der arabischen Form *'irdabbun* إِرْدَبّ, heute gesprochen *ardeb*[2]) (Pluralis *arâdib*), fortlebt und der in den griechisch-ägyptischen Urkunden, von den Zeiten der Ptolemäer an, das von Herodot I 192 u. a. als persisches Maß bezeugte *ἀρτάβη* entspricht.

Dieses Wort *ἀρτάβη* wird deshalb seit Lagarde allgemein für ein persisches Wort angesehen, wozu sein Klang ja auch gut stimmen würde; gleichwohl ist dieser Schluß keineswegs sicher. Ein persisches Maß könnte sehr wohl einen aramäischen Namen gehabt haben.

Aus dem Persischen soll, so nimmt man an, das Wort in das Aramäische als *'ardab*[3]), status emphaticus *'ardebā* oder *'ardābā* (Pluralis *'ardebin*, also mask.)[4]), sowie in das Spät-Akkadische (wie man das Assyrisch-Babylonische neuerdings nennt) als *ardabi* übergegangen sein[5]). Im Armenischen findet es sich als *ardov*[6]). Auch im syrischen Arabisch ist es als *ardib* oder *ardeb* heute noch ebenso zu Hause wie im ägyptischen Arabisch.

Es fragt sich nun, wann und wie das Wort in das Ägyptische

---

1) Z. B. ⲣ̄ⲧⲁⲃ (achmimisch beeinflußt), ⲁⲣⲧⲟⲃ (griechisch beeinflußt), ⲉⲣⲧⲟⲡ (bohairisch) usw. Zahlreiche Belege bei Crum, Coptic Ostraca, Index. — Zu der Schreibung ⲉⲣⲧⲟⲡ (Zoega 131 neben ⲉⲣⲧⲟⲃ belegt) vgl. ⲟⲩⲟⲡ „rein werden" für **w'ōb*, ⲥⲱⲡ „Rebell" für *sōb* (aus **sōb(el)*), ϩⲓⲡ „Ibis" für *hib* (aus **hibew*) usw., s. mein Verbum I § 210, 2.

2) Spiro, Arabic-English Vocabulary gibt *ardabb* an.

3) So אַרְדַּב im jüdischen Aramäisch nach Mitteilung von Zimmern.

4) Diese Formen verzeichnet, wie mir Littmann mitteilt, Payne-Smith. Der Singularis ארדב und der Pluralis ארדבן kommen auch in den von Sachau herausgegebenen aramäischen Papyri von Elephantine mehrfach vor. Zu der Form *'arṭebā* mit *ṭ* statt *d* s. u.

5) Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß (Leipzig 1915), S. 22. — Das Wort *ardabi* kommt, wie mir Zimmern brieflich mitteilt, mehrfach bei Straßmaier, Inschriften des Cambyses Nr. 316 (vgl. Jensen, Ztschr. f. Assyr. 13, 335 ff. Meißner, Supplement zu den assyr. Wörterbüchern S. 16) vor. Statt *ardabi* könne auch *arṭabi* gelesen werden.

6) Lagarde, Ges. Abhandl. 17.

gekommen ist, wenn es nicht etwa wider Vermuten ägyptischen Ursprungs gewesen ist und sich von Ägypten ausgehend in umgekehrtem Laufe die Welt erobert hat, als es angenommen wird. In der Ptolemäerzeit ist es in den demotischen Texten nur indirekt und nicht völlig unzweifelhaft bezeugt. Der Umstand, daß das mit dem Ideogramm des Kornmaßes [Hieroglyphe] geschriebene Wort für „Scheffel", dem in den zugehörigen oder gleichzeitigen griechischen Urkunden der Ausdruck ἡ ἀρτάβη (Femininum!) entspricht[1]), stets als Maskulinum behandelt erscheint, wie das kopt. ⲣ̄ⲧⲟⲃ und die semitischen Formen, während das altägyptische Äquivalent dafür *ḥḳꜣ.t* ein Femininum war, läßt die von den Ägyptologen allgemein angenommene Lesung *rdb* oder *irdb* (s. u.) sehr wahrscheinlich erscheinen. Die im Demotischen so häufige Verbindung *pꜣ* [Hieroglyphe] *n sw*, „die Artabe Weizen"[2]), die in dem griech. Texte der Inschrift von Rosette einfach durch τῆς ἀρτάβης wiedergegeben ist[3]) und in den demotischen Urkunden oft zu *pꜣ sw* „der Weizen" abgekürzt wird, zeigt in der Tat die vollkommenste Übereinstimmung mit dem ⲡⲉⲣⲧⲟⲃ ⲛ̄-ⲥⲟⲩⲟ (z. B. Zoega 131), das ebenso regelmäßig als feste Verbindung in den koptischen Texten auftritt.

Die Verschiedenheit des Geschlechtes, die zwischen dem äg. *rdb* (ⲣ̄ⲧⲟⲃ) und dem griech. ἀρτάβη besteht, macht es wahrscheinlich, daß beide Bezeichnungen unabhängig voneinander waren, daß beide aus einem Stamme entsprossene Verwandte waren, nicht eine die Tochter der anderen. Dafür spricht auch das, daß sonst im allgemeinen die ägyptischen und griechischen Bezeichnungen für ein und dasselbe in Ägypten gebrauchte Maß nicht identisch zu sein pflegen, sondern daß in der Regel die Ägypter eine ägyptische, die Griechen eine griechische Bezeichnung dafür anwenden, z. B. äg. *mḥ* (ⲙⲁϩⲉ) = griech. πῆχυς „Elle", äg. *stꜣ ... ꜣḥ* (ⲥⲉϯⲱϩⲉ) = griech. ἄρουρα „Morgen", äg. *jtr* (*ⲉⲓⲟⲟⲣ) = griech. σχοῖνος „Meile", äg. *ḳd.t* (1 Kupfer-ⲕⲓⲧⲉ) = griech. ὀβολός „Kupferobole", äg. *ḳd.t 2.t* (2 Silber-ⲕⲓⲧⲉ) = griech. στατήρ „4 Silberdrachmen"[4]), äg. *krkr* (ϭⲓⲛϭⲱⲣ)[5]) = griech. τάλαντον „Talent" usw.

---

1) Z. B. in der unten zitierten Stelle der Inschrift von Rosette.

2) Die Festigkeit der Verbindung zeigt sich z. B. darin, daß man für „die 5 Artaben Weizen" nie *pꜣ rdb 5 n sw*, sondern stets *pꜣ rdb n sw 5* sagt.

3) Demot. 17 = griech. 30 (Urk. II 184).

4) Z. B. in der Formel, die den Kurs des Kupfergeldes angibt: *ḥmt ḳd.t 24 r ḳd.t 2.t* „24 Kupfer-Kite auf 2 Silber-Kite" = λημψόμεθα ὀβολοὺς κδ' εἰς τὸν στατῆρα. Bei der Umrechnung ägyptischer Silberlinge (*ḥd* „Silber" = 20 Drachmen = 1 δαρεικός) in Statere (στατήρ = 1/5 δαρεικός) wird dagegen stets das Wort *sttr* (fem.!) gebraucht, das auch im Kopt. als ⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ erhalten ist.

Es wird also voraussichtlich die *ἀρτάβη*, deren griech. Form uns ja in der Tat schon bei Herodot begegnet, als griechische Maßbezeichnung mit der bereits vorliegenden ägyptischen Bezeichnung *erdōb* auf dem Boden Ägyptens bei der makedonischen Besetzung des Landes zusammengetroffen sein[1]). Daß das Nebeneinanderbestehen beider Bezeichnungen in der Ausdehnung des persischen Reiches, das einerseits die griechischen Teile Kleinasiens, andererseits das Niltal einbegriff, seine Ursache gehabt haben wird, wird niemand in Zweifel ziehen. Dann ist aber zu erwarten, daß das Aramäische die Vermittlerrolle bei dem Übergang des Wortes in das Ägyptische gespielt habe, und wir werden nach etwaigen Anzeichen dafür Ausschau zu halten haben.

Das ägyptische Wort zeigt die Vokalisation eines echtägyptischen endungslosen maskulinen Nomens, sei es nun eines drei-

---

Es ist schwerlich aus dem Griechischen direkt entlehnt, sondern gewiß erst durch Vermittlung einer andern Sprache. Als סתריא findet es sich, wie mir Littmann zeigte, auf dem aramäischen Gewicht in Löwengestalt aus Abydos (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale 183), als סתתרי häufig in den aramäischen Papyri von Elephantine (Ed. Meyer, Sitz.-Ber. Berl. Akad., Phil.-hist. Kl. 1911, 1034). Die kopt. Form sieht aus, als ob sie aus **statĕrje(t)* entstanden wäre.

5) Das semit. כִּכָּר, vermutlich gleichfalls ein in der Perserzeit in das Ägyptische übergegangener Ausdruck. Die demotische Schreibung *krkr* wird eine etymologisierende Wiedergabe von *kikkōr* sein, wie die spätere hieroglyphische Schreibung *smsm* für das alte *ssm* „Pferd“ (eig. Pferdegespann, סוּסִים, gesprochen etwa **sūsēm*). Da das Äg. von Haus aus Wörter mit identischem ersten und zweiten Konsonanten nicht kennt und derartige äg. Wörter, wo sie später vorliegen, meist aus Reduplikationen durch Ausfall oder Veränderung eines Konsonanten hervorgegangen sind (z. B. ϫⲱϫ »Kopf« aus **dōdeṭ*, ⲕⲟⲩⲕⲙ̄ „Tympanum“ aus *kĕmkem*, wie das Wort im Bohair. noch heißt), glaubte man es auch bei **kikkōr* und **sūsēm* mit solchen verunstalteten Reduplikationen zu tun zu haben. Die kopt. Form ϭⲓⲛϭⲱⲣ sahid. (im Bohairischen zu ϫⲓⲛϭⲱⲣ geworden) beruht ihrerseits dann wieder auf Dissimilation von **kikkōr* (wie syr. *ganbār*, aus *gabbār*, hebr. גִּבּוֹר), wobei eine falsche Etymologie (vgl. die von Infinitiven gebildete Nomina actionis, wie z. B. sahid. ⲧ-ϭⲓⲛ-ⲥⲱⲧⲙ̄ „das Hören“ = bohair. ⲡ-ϫⲓⲛ-ⲥⲱⲧⲉⲙ) entweder mit im Spiele oder aber die Folge gewesen zu sein scheint. Aus ihr würde sich auch der lange Vokal *ō* statt des zu erwartenden ⲟ erklären; er ist den mask. Infinitiven eigen. Rätselhaft ist, daß diese Form mit Dissimilation schon in den aramäischen Elephantine-Papyri aus dem Ende des 5. Jahrhunderts vor Chr. bezeugt ist (כנכרין „Talente“ in dem Schreiben an Bagoas, Z. 28), also älter als die demotischen Schreibungen mit *krkr*, die wiederum zeitlich zwischen diesem *knkr* und dem ihm genau entsprechenden kopt. ϭⲓⲛϭⲱⲣ stehen.

1) Im Syrischen kommt, wie mir Littmann sagt, neben der oben angeführten mask. Form *'ardᵉbā* auch eine fem. Form *'arṭᵉbā* (Plur. *'arṭᵉbas*) mit *ṭ* vor, die nach L. auf das griech. *ἀρτάβη* zurückgehen dürfte.

konsonantigen Stammes *rdb* mit dem vor der anlautenden Doppelkonsonanz erforderlichen Vorschlagsvokal mit Aleph prostheticum (wie das kopt. ⲛ̄ϣⲟⲧ : ⲉⲛϣⲟⲧ „hart werden" vom Stamme *nḫt*), sei es eines vierkonsonantigen Stammes *lrdb* mit dem ersten Radikale Aleph (wie das kopt. ϥ̄ⲧⲟⲟⲩ „vier" vom Stamme *ḯfd*, mit der Pluralendung *w*). In der letzteren Form liegt das Wort in der Tat in den semitischen Sprachen vor.

Im Koptischen haben alle echtägyptischen Wörter nur noch einen vollen Vokal in der letzten oder vorletzten Silbe, auf der der Ton ruht. In den Nebensilben ist der ursprünglich vorhandene Vokal stets zu einem Hülfsvokal *e* (vor gewissen Konsonanten zu *ă* geworden) verflüchtigt. Dasselbe ist nun auch bei unserem Worte ⲣ̄ⲧⲟⲃ : ⲉⲣⲧⲟⲃ der Fall, dessen erste unbetonte Silbe statt des ursprünglichen *a* (griech. ἀρτάβη, aram. *'ardebā*, assyr. *ardabi*) eben diesen Hülfsvokal *e*, in üblicher Weise im sahidischen Dialekt durch den Strich über dem ⲣ, im bohairischen durch ⲉ bezeichnet, zeigt. Dem Worte wird vielleicht auch deshalb ein gewisses Alter in der ägyptischen Sprache zuzuerkennen sein. Denn nicht alle Lehnwörter, die das Koptische in ägyptisierter Form enthält[1]), haben diese Verflüchtigung des *a* in den Vortonsilben erfahren, vgl. ϭⲁⲗⲁϩⲧ „Kessel" (קַלַּחַת), ϭⲁⲙⲟⲩⲗ : ϫⲁⲙⲟⲩⲗ „Kamel" (hebr. גָּמָל), ⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ : ⲥⲁⲑⲉⲣⲓ „Denar" fem. (griech. στατήρ)[2]), bereits im Demotischen der Ptolemäerzeit als Lehnwort vorkommend (s. ob. S. 114), ϭⲁⲗⲓⲗ : ϫⲁⲗⲓⲗ „Rad" (hebr. גָּלִיל).

Andere, die sie gleich unserem Worte erfahren haben, werden eben vermutlich einer älteren Schicht angehört haben, z. B. ϣⲃⲏⲣ „Genosse" (hebr. חָבֵר), ϭⲗⲓⲗ „Brandopfer" (hebr. כָּלִיל), ⲙⲉϭⲧⲟⲗ : ⲙⲓϫⲧⲟⲗ „Burg" (hebr. מִגְדָּל, entstanden aus *mägdāl*), noch im ägyptischen Griechisch μάγδωλον[3]), πυργομάγδωλον.

Daß diese Reduktion des unbetonten *ă* zu *e* z. T. aber auch noch verhältnismäßig recht spät bei Lehnwörtern eingetreten ist, scheint das unten zu besprechende ⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ zu lehren, das gleichfalls in der Perserzeit nach Ägypten gekommen sein muß.

Als Vokal zeigt ⲣ̄ⲧⲟⲃ einen *o*-Laut, wo die griech. Form ἀρτάβη wie die semitischen Formen übereinstimmend einen *a*-Laut

1) Von den Fremdwörtern, die ihre fremdsprachliche Form im wesentlichen behalten haben, wie z. B. ⲧⲁⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲥ, ⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ, ⲁⲛⲁⲅⲕⲏⲛⲓⲕⲉ usw., ist natürlich nicht die Rede.

2) Rätselhaft sind das weibliche Geschlecht und die weibliche Form des Wortes, sowie der kurze, im Sahid. gebrochene *e*-Vokal.

3) Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens S. 120.

zeigen [1]). Dieser Übergang von *a* zu *o* (resp. *ū* nach *m* und *n*) scheint eine Eigentümlichkeit des Ägyptischen zu sein, die wir nicht nur bei zahlreichen Lehnwörtern (vgl. die oben angeführten ϭⲓⲛϭⲱⲣ, ϭⲁⲙⲟⲩⲗ, ⲙⲓϭⲧⲟⲗ und unten ϩⲁϭⲟⲣ, ⲙⲁⲧⲟⲓ) [2]), sondern auch bei solchen Wörtern finden, die dem Ägyptischen mit den semitischen Sprachen als urverwandtes Sprachgut gemeinsam waren (z. B. ϣⲙⲟⲩⲛ „acht" = arab. *ṯamānin*, der Infinitiv ⲥⲱⲧⲙ̅ = arab. *fāʿlun*).

Was den Konsonantismus anlangt, so verdient der *t*-Laut nähere Beachtung. Im bohairischen (d. h. unterägyptischen) Dialekte pflegt nämlich jedes ⲧ, das auf ein altägyptisches 𓏏 *t* (semitisch ת) zurückgeht, vor dem Vokal der Tonsilbe aspiriert zu werden, dagegen unterbleibt in der gleichen Stellung die Aspiration, wenn das ⲧ aus einem alten 𓂧 *d* (semitisch ד) hervorgegangen ist. In dieser Verschiedenheit hat sich allein noch eine Spur des alten Unterschiedes zwischen *t* und *d* erhalten. Im übrigen scheinen *t* und *d* seit dem mittleren Reich zusammengefallen zu sein, indem die stimmhaften Laute *d*, *g*, *z* nunmehr stimmlos wie *t*, *k*, *s* gesprochen werden [3]). Das *d* nichtägyptischer Worte wird daher von dem Ägypter im allgemeinen je nachdem durch *t* oder *d* wiedergegeben. In der Perserzeit und in christlicher Zeit wird dann auch vorübergehend der Versuch einer genaueren Bezeichnung des *d* gemacht. In Fremdwörtern (z. B. Dareios) und da, wo im Äg. aus besonderen Umständen das ⲧ die Aussprache *d* angenommen hatte (achm. ⲛⲟⲩⲛⲧⲉ = *nude* für altes *nūte*) deutet man das *d* durch die Konsonantenfolge *nt* oder *nd* (kopt. ⲛⲧ, ⲛⲇ) an wie im Neugriechischen [4]), während man im Kopt. in griechischen Lehnwörtern und über das Griechische aufgenommenen Namen (wie ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ) einfach das ⲇ beibehielt.

Das oben erwähnte Aspirationsgesetz zeigt nun aber, daß die Angleichung des *d* an das *t* in den alten äg. Wörtern trotzdem keine ganz vollständige gewesen ist, sondern daß sich ein gewisser Unterschied zwischen beiden Lauten noch immer in der Aussprache bemerkbar machte, gerade wie das bei den *h*-Lauten der Fall ge-

---

1) Die armenische Form *ardov* zeigt dagegen ein *o*.

2) Dieser spezifisch ägyptische Übergang zeigt sich bemerkenswerter Weise auch in der masoretischen Punktation des Wortes *migdal* „Burg", die es da erhält, wo es als Name der ägyptischen Grenzfestung gegen Palästina (neuäg. *Mgdl*) erscheint: מִגְדֹּל oder מִגְדּוֹל, während es als hebräisches Appellativum מִגְדָּל vokalisiert wird.

3) Sethe, Äg. Ztschr. 50, 96 ff.

4) Rahlfs, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1912, 1036 ff.

wesen sein muß, die im sahidischen Dialekte des Koptischen zwar alle gleich durch ϩ bezeichnet erscheinen, aber nach Ausweis des achmimischen und bohairischen Dialektes doch noch immer gewisse Unterschiede bewahrt haben müssen.

Daß jenes Aspirationsgesetz auch auf die im Koptischen vorhandenen Lehnwörter ebenso Anwendung fand, wie auf die autochthonen ägyptischen Wörter, lehrt das oben S. 116 zitierte ⲥⲁⲑⲉⲣⲓ, das das vor dem Vokal stehende griechische ⲧ regelrecht aspiriert zeigt. Dagegen ist die Aspiration bemerkenswerter Weise nicht eingetreten in ⲙⲓⲕⲧⲟⲗ (מגדל) und in dem unten zu besprechenden ⲙⲁⲧⲟⲓ (מדי), wo es beide Male semit. ד wiedergiebt. Hier stellt sich das semitische ד ganz an die Seite des altäg. *d*, obgleich dieses längst stimmlos geworden war. Man gibt, wie diese Formen zeigen, das semitische ד im Kopt. nicht durch ⲇ (Delta) wieder, das in den griechischen Lehnwörtern regelmäßig das δ bezeichnet, sondern durch ein nicht aspirationsfähiges ⲧ genau wie das mit dem aus altäg. *d* hervorgegangenen *t* geschieht[1]).

Da nun auch in ⲣ̄ⲧⲟⲃ : ⲉⲣⲧⲟⲃ die Aspiration des ⲧ in gleicher Weise im bohair. Dialekt unterbleibt, so wird man es hier gleichfalls notwendig auf ein nichtägyptisches bezw. semitisches *d* zurückführen müssen. Und in der Tat hat ja, wie wir oben sahen, das Wort für „Artabe“ im Aramäischen, ebenso wie im Spätakkadischen und Arabischen, ein *d*, wo das Griechische ἀρτάβη ein τ hat.

2. ϩⲁϭⲟⲣ.

Ein zweites Wort persischer Abkunft, das gleichfalls dem öffentlichen Leben angehörte, glaubte **Bruno Keil** in einer Stelle des demotischen Papyrus Spiegelberg (Anfang der röm. Kaiserzeit) zu finden[2]); dort heißt es von einem Schreiben, das der Fürst des Gaues Arabia (im Osten des Delta) vom königlichen Hofe zu Theben in seine Heimat absandte: „man verschloß den Brief, man siegelte ihn mit dem Siegel des Fürsten ..., man gab ihn in die Hand eines *hgr*[3]), um ihn zu tragen nach Norden (Unterägypten) in der Nacht wie am Mittag“ Pap. Spieg. 13,7 ff.

---

1) Daß das griech. ⲇ nicht etwa von den Ägyptern auch wie *t* gesprochen wurde, zeigt der Gebrauch dieses Zeichens ⲇ für ⲧ nach *n* in äg. Wörtern und die gelegentliche Schreibung ⲛⲇ für δ in griech. Wörtern; s. **Rahlfs**, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1912, 1044.

2) Bei **Spiegelberg**, Der Sagenkreis des Königs Petubastis (Demot. Studien III), Glossar Nr. 568.

3) Vor *hgr* steht der unbestimmte Artikel *w'* „ein“, den **Spiegelberg** in

In dem mit dem Fremdendeterminativ versehenen Worte *hgr*, das hier den Briefboten bezeichnet und sich auch sonst im Demotischen in den gleichwertigen Schreibungen *hgr* und *hkr* mehrfach als Titel oder Berufsbezeichnung nachweisen läßt[1]), wollte Keil dieselbe persische Bezeichnung für den reitenden Boten des persischen Staffettenpostdienstes (*ἀγγαρήιον* Herod. VIII 98[2]) erkennen, die im griechischen Postwesen als *ἄγγαρος* weiterlebte[3]) und nach Andreas[4]) im Persischen *hañgār*, alt *hañkāra*, gelautet haben könnte.

Keil's bestechender Erklärung stehen indeß Bedenken gegenüber. Zunächst die Schreibung mit dem Fremdendeterminativ. Sie findet sich in der Tat nicht nur bei Völkernamen und fremdsprachigen Eigennamen, sondern auch bei fremdsprachigen Berufsbezeichnungen, wie z. B. *pꜣ hgmn* „der Hegemon" Äg. Ztschr. 42, 50[5]); *ꜣpjstts* „Epistates" Straßb. Wiss. Ges. 18, 6 ff.[6]); *pꜣ ꜣwḳnwms* „der Oikonomos" Dem. Bürgschaftsurk. Nr. 1 ff.; *pꜣ srtḳws* „der Strategos" Corp. pap. II 3, aber das Maßgebende dabei scheint doch immer nicht die fremdländische Form des Wortes zu sein, sondern die fremdländische Herkunft der Person, die das betr. Wort bezeichnet. So sind die griechischen Titel Epistates, der Hegemon, der Oikonomos, der Strategos augenscheinlich nur deshalb mit dem Fremdendeterminativ geschrieben, weil ihre Träger in der Regel wirklich Fremde, d. h. Makedonier waren. Fremdländische Wörter, die Gegenstände bezeichnen, werden niemals mit dem betr. Determinativ versehen.

---

seiner Umschrift des Textes (a. a. O. S. 28) übersehen hat und der bei der Deutung „Eilbote" nicht fehlen darf, deutlich da, von Sp. im Glossar unter *w'* Nr. 73 richtig aufgeführt, aber versehentlich mit der Angabe 8, 13 statt 13, 8. Damit ist die Deutung des *hgr* als Eigenname (Hakoris), die Sp. anfangs in seiner Übersetzung (S. 29) angenommen hatte, ausgeschlossen.

1) Pap. Ryl. 12 (*hkr*, vor dem Namen stehend und daher, wie üblich, ohne Artikel). Ostrakon Straßb. D. 109 Verso (*hgr*, hinter dem Namen und daher mit dem bestimmten Artikel; Mitteilung von Spiegelberg).

2) Vgl. Lagarde, Ges. Abh. 184, 22.

3) Vgl. dazu Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde S. 372. Seeck in Pauly-Wissowa's Realenzyklop. I 2184/5. Nach Hesychios (s. v. *ἄγγαρος*) und Suidas (s. v. *ἀγγαρεύω*) bezeichnet *ἄγγαρος* und seine Derivate im Griechischen schließlich nicht nur speziell den Briefboten, sondern auch den Lastträger, Dienstmann im allgemeinen. Bei Aischylos bezeichnet andererseits *πῦρ ἄγγαρον* das von Ort zu Ort weitergegebene Feuersignal, sodaß hier nur der Begriff der weitergegebenen Botschaft, nicht die schriftliche Form derselben dem Worte zu inhärieren scheint.

4) Bei Spiegelberg a. a. O. S. 76.

5) Ebenda *στρατιώτης* ohne Fremdzeichen.

6) Ebenda *δικαστής*, *εἰσαγωγεύς* ohne Fremdzeichen.

Man wird daher notwendig annehmen müssen, daß der Titel *hgr*, wie er uns im Pap. Spiegelberg und an den andern oben zitierten Stellen begegnet, einen Ausländer oder einen vorzugsweise von Ausländern ausgeübten Beruf bezeichnen muß. Griffith war daher geneigt, in dem Worte vielmehr einen Angehörigen des nordarabischen Stammes der Ἀγραῖοι, hebr. הַגְרִים[1]) zu sehen, deren Heros Eponymos augenscheinlich Hägar (הָגָר, Ἄγαρ, arab. هَاجَر) „die ägyptische Magd", die Mutter Ismaels, ist[2]). Und dieser Ansicht schließt sich jetzt auch Spiegelberg, wie er mir schreibt, an, nachdem er das Wort an zwei Stellen als geographische Bezeichnung gefunden hat. In dem, von ihm demnächst neu herauszugebenden Leidener demotischen Pap. 384, der unter dem Namen Kufi bekannt ist, heißt es (3, 32) von der Sonne, ihr Leben sei „unter (= zwischen) den *Hkr*(-Leuten)"[3]) und in dem demot. Pap. Kairo 30799 Rs. findet sich Min, der Gott von Koptos und berufsmäßige Gebieter der Wüsten zwischen Nil und Rotem Meer, als „Herr von *Hgr*" betitelt. Der Zusammenhang scheint an beiden Stellen in der Tat nicht übel zu Griffith's Identifikation zu passen.

Andererseits kann es nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle im Pap. Spiegelberg aber auch nicht zweifelhaft sein, daß dort wirklich mit *hgr* ein Briefbote gemeint ist, und man wird nun durch jene Stelle geradezu zu dem Schlusse gedrängt, daß das Volk der *Hgr* die Tätigkeit des Eilbriefboten berufsmäßig ausgeübt haben wird und daher dem Berufe den Namen gegeben haben könnte, wie wir das unten bei den ⲙⲁⲧⲟⲓ finden werden. Das Türkische bietet, wie mir E. Littmann zeigte, in der Bezeichnung *tātār*, d. i. eig. „Tartare", für den Kurier eine hübsche Parallele dazu[4]).

Damit gewinnt dann aber auch die Frage nach dem Zusammenhange zwischen dem persischen Prototyp von ἄγγαρος und unserem ägyptischen Ausdruck *hgr* ein ganz neues Gesicht. Sie kehrt sich jetzt dahin um: geht der persische Ausdruck nicht vielmehr eben auf diesen Namen des Volkes der *hgr* Ἀγραῖοι zurück, die an der

---

1) Vgl. Nöldeke in der Encyclopedia biblica s. v. Hagar.

2) Daher die Benennung Ἀγαρηνοί bei Planudes.

3) *iw.ir* (ⲉⲣⲉ-) *pȝj-f ʿnḫ iwt* (ⲟⲩⲧⲉ-) *nȝ Hkr.w*. Zu der Schreibung *Hkr* mit *k* statt *g* s. u.

4) Bianchi-Kieffer, Dictionnaire Turc-français I S. 443: „تاتار Tartare, courrier. Le nom ethnique est devenu, en Turquie, le nom appellatif, parce que c'était ordinairement les Tartares qu'on employait au service de courriers".

von Babylon nach Ägypten führenden Straße wohnend[1]), etwa als Kamelreiter in der Tat die gegebenen Übermittler für die Post zwischen beiden Ländern schon in vorpersischer Zeit gewesen sein mußten? So könnte die Bezeichnung *hgr* dann über die Babylonier zu den Persern, von diesen zu den Griechen gekommen sein[2]).

Assyriologischerseits ist man übrigens längst dafür eingetreten, daß das persische Institut des Postverkehrs ein babylonisches Vorbild gehabt hat[3]). Ja, man hat das Wort *ἄγγαρος* resp. sein persisches Prototyp geradezu aus dem babyl. *agâru* oder *aggaru* herleiten wollen[4]). Doch scheint dieses Wort nicht in der speziellen Bedeutung „Bote" o. ä. belegt zu sein, sondern allgemeiner „Lohnarbeiter", „Mietling" zu bedeuten; man leitet es, vielleicht zu Unrecht, vom gemeinsemitischen Stamme أجر „mieten" ab[5]).

Besteht aber wirklich ein Zusammenhang der oben vermuteten Art zwischen dem Volksnamen *hgr* und dem persisch-griechischen *ἄγγαρος*, so wird man sich das darin vor dem *g* erscheinende *n* als eine Zutat zu denken haben, die das Wort auf seinem Wege von Ägypten nach Persien resp. Griechenland aufgenommen hat. Man könnte darin eine Parallele zu dem äg. ϭⲓⲛϭⲱⲣ „Talent" (aus **kikkōr*), und dem aram. *ganbār* „Held" (aus **gabbār*), s. ob. S. 115, erkennen. Auf dem Wege über das Aramäische oder eine andere semitische Sprache könnte ein **haggar* wohl zu **hangar* geworden sein[6]). Der Wegfall des *h* würde, wenn der Weg des Wortes bei seiner Wanderung nach Persien wirklich über Babylonien gegangen

1) Vgl. D. H. Müller in Pauly-Wissowa's Realenzyklop. I 889.

2) Man hat *ἄγγαρος* indessen auch mit *ἄγγελος* und sanskr. *aṅgiras* „Götterbote" zusammenstellen wollen, s. dazu unten.

3) Fries, Klio III 169 ff.

4) Jensen bei Horn, Grundriß der neupersischen Etymologie S. 29 Anm. Zimmern, Klio IV 117 ff. — Muß-Arnolt I 15 verzeichnet *ag-ga-ru* als „hired labourer", „messenger".

5) So sicher unrichtig auch das unten zu erwähnende *êgirtu* „Brief", wogegen schon Nöldeke ZDMG. 40, 733 Einspruch erhoben hat.

6) Es wäre vielleicht auch denkbar, daß die Nasalierung erst im Griechischen eingetreten sei, d. h. daß die Griechen das Wort als *aggar* übernommen, aber, gemäß ihrer Aussprache des *γγ* als *ng* (resp. ihrer Schreibung *γγ* für *ng*), früher oder später *angar* gesprochen hätten. H. Lommel macht mich hierzu auf die Schreibung *ἔγγονος* für *ἔκγονος* aufmerksam, die man meist irrig als *engonos* auffaßt, die aber ein *eggonos* mit Assimilation des *κ* an das *γ* darstellt. Lommel bezweifelt aber, daß die Griechen ein fremdes *gg* anders als durch einfaches *γ* wiedergegeben haben würden. — Das talmudische אנגריא „Frohn- und Spanndienst", auf das Lagarde, Ges. Abh. 184, 22 hinweist, geht auf das griechische *ἀγγαρεία* oder das lat. *angaria* zurück, s. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud II 63.

sein sollte, schon im Babylonischen erfolgt sein, das ja durchgehend das *h* verloren hat (vgl. das oben als eventuelles babylonisches Äquivalent dazu erwähnte *agāru* oder *aggaru*), andernfalls vielleicht erst im Persischen oder gar erst bei der Entlehnung durch die Griechen.

Wie weit das in den biblischen Schriften der Perserzeit vorkommende hebr. אִגֶּרֶת, aram. אִגְּרָא (stat. emphat. אִגַּרְתָּא) für „Brief“ und das von Delitzsch dazu gestellte babylon. *êgirtu* (vgl. dazu Nöldeke ZDMG. 40, 733) damit zusammenhängen, muß ebenso dahingestellt bleiben wie die Frage, ob das persische *angird*, avest. *hañkuru-tiš*, neupers. *angara* „Erzählung“, „Bericht“ [1]) einerseits, das griechische schon sehr früh belegte, aber anscheinend völlig isoliert dastehende *ἄγγελος* [2]) andererseits mit jenem *ἄγγαρος* zusammenhängen.

Obwohl das oben besprochene äg. Wort *ḥgr* weder als Berufsbezeichnung noch als Volksname im Kopt. erhalten ist, können wir seine Vokalisation doch noch ermitteln. Einer der einheimischen Könige Ägyptens, der in den Jahren 392—380 das von der Perserherrschaft befreite Land regierte, führte unser Wort als Namen: Hagor, griechisch wiedergegeben durch *Ἄκορις* (Diodor), *Ἄκωρις* (Theopomp), *Ἄχωρις* (Manethos); hieroglyphisch *Ḥgr*, *Ḥgꜣr*, *Ḥkr* [3]), in seiner Schreibung deutlich als Fremdwort mit dem Konsonantenbestande *Hgr* oder *Hkr* charakterisiert; demotisch *Hgr*, nicht selten mit dem Fremdendeterminativ geschrieben wie unser Wort [4]). In der Schreibung *Ἀκωρις* findet sich der Name auch in griechischen Inschriften und Papyri Ägyptens bis in die Kaiserzeit als Name von Privatpersonen in Gebrauch [5]). Wie Stern gesehen hat, hat er sich auch im Kopt. noch in entsprechender Gestalt als ϩⲁϭⲟⲣ erhalten [6]).

1) Andreas bei Marti, Gramm. des Bibl. Aramäisch [2] S. 57*.

2) Man stellt *ἄγγελος* wie *ἄγγαρος* meist mit dem altind. *aṅgiras*, das Götterbote bedeuten soll, zusammen. Wie mich Oldenberg freundlichst belehrt, ist dieses bereits in den ältesten Texten, den Hymnen des Ṛgveda, vorkommende Wort der Name gewisser mythischer Vorfahren der für die Zeit des Ṛgveda gegenwärtigen Priestergeschlechter. „Auch der priesterliche Gott *Agni* (d. i. Feuer, insbesondere Opferfeuer) wird oft als *Aṅgiras* bezeichnet, indem er jenen Priestern aus der Anfangszeit des Weltlebens assimiliert wird“. — Hiernach erscheint es recht fraglich, ob dem Worte wirklich die Bedeutung des Boten inhäriert.

3) Lepsius, Königsbuch Nr. 670.

4) Spiegelberg, Demotische Chronik S. 93.

5) Lepsius, Denkm. VI 75 = Text II 52. BGU. 526, 39 (86 nach Chr.).

6) Äg. Ztschr. 23, 151. — Stern bezeichnet den Namen dort als libysch ohne ersichtlichen Grund.

Wie man sieht, hat sich in diesem Falle das *a* der ersten, im Äg. nicht betonten Silbe, anders als in ⲣ̄ⲧⲟⲃ „Artabe“, ebenso erhalten, wie in ϭⲁⲙⲟⲩⲗ und Genossen (s. ob. S. 116). Das *a*, das nach ἄγγαρος in der zweiten, im Äg. betonten Silbe zu erwarten wäre, ist wieder wie in ⲣ̄ⲧⲟⲃ durch *o* vertreten. Dieses *o* war nach der kopt. Form ϩⲁϭⲟⲣ kurz. Das ω, das die griechischen Formen z. T. dafür haben, ist eine Ungenauigkeit, wie wir sie bei griechischen Wiedergaben ägyptischer Wörter oft beobachten können. Speziell findet sich gerade ω fast regelmäßig statt des äg. *ŏ*, z. B. in Ὀννωφρις (kopt. ⲟⲩⲉⲛⲟϥⲣⲉ), Σεσωστρις (äg. **Se-wŏsre*), Ἑρμῶνθις (kopt. ⲉⲣⲙⲟⲛⲧ)[1], Ἄμωσις, Φερως oder Φαραω (kopt. ⲡⲣ̄ⲣⲟ), Ἀμενώθης (äg. *Amen-ḥŏtp*), Σῶθις (äg. **Sŏte* aus **Sŏpdet*), Παῶφι (kopt. ⲡⲁⲟⲡⲉ) usw. Der lange äg. *o*-Vokal, den die kopt. Wörter zeigen, wird, wenigstens in den älteren griechischen Umschreibungen, in der Regel durch υ wiedergegeben, vermutlich weil er damals noch *ū* gesprochen wurde[2].

Was den *k*-Laut im Innern unseres Wortes anbelangt, so ist ϭ, das die kopt. Form ϩⲁϭⲟⲣ zeigt, der Buchstabe, der in äg. Wörtern regelmäßig dem altäg. △ *g* entspricht. Dieser alte Laut war allem Anschein nach, wie das alte ⊂⊃ *d*, seit dem mittleren Reich stimmlos geworden, und das ϭ wurde, wie Rahlfs gezeigt hat, als palatales *k'* gesprochen, ehe es zu *č* und dann zu *š* wurde, wie es heute gesprochen wird[3]. Daher wird denn auch griech. γ im Kopt. nie durch dieses Zeichen, sondern durch ⲅ wiedergegeben, das sich in äg. Wörtern nur nach ⲛ statt des ⲕ findet. In seltsamem Gegensatz hierzu gibt das ϭ aber in semitischen Lehnwörtern regelmäßig das ג wieder, vgl. die oben zitierten Formen ⲙⲉϭⲧⲟⲗ, ϭⲁⲙⲟⲩⲗ, ϭⲁⲗⲓⲗ (S. 116), ⲁϭⲟⲗⲧⲉ „Wagen“, daneben aber auch das ק (ϭⲁⲗⲁϩⲧ) und das כ (ϭⲗⲓⲗ S. 116; ϭⲓⲛϭⲱⲣ S. 114 Anm. 5; ⲃⲉⲣⲉϭⲱⲟⲩⲧ „Wagen“) und griechisches κ vor *i* (ϭⲓⲛⲁⲩⲛⲟⲥ, ϭⲓⲗⲓϭⲓⲁ)[4], wie es vereinzelt auch altägyptischem *ḳ* oder *k* entspricht[5], die sonst im Kopt. regelmäßig durch ⲕ bezw. ϫ vertreten sind. Man sieht aus der konsequenten Wiedergabe des semitischen *g* durch ϭ, das Äquivalent des alten äg. *g*, und das Nebeneinander von ϭ und ⲕ im Kopt., daß sich auch hier wie beim *d* ein geringer Unterschied zwischen der ursprünglichen Tenuis (*t*, *k*) und der stimmlos gewordenen alten Media (*d*, *g*) noch immer erhalten haben muß.

1) Vgl. meine Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens II 8, Anm. 3.
2) Sethe, Verbum I § 44. Äg. Ztschr. 50, 82.
3) Rahlfs, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1912, 1038.
4) Rahlfs, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1912, 1036 ff.
5) Sethe, Verbum I § 282. 284.

Bemerkenswert ist, daß auch hier das Kopt. ebensowenig daran denkt, das semitische *d* gleich dem griechischen *g* durch ⲅ wiederzugeben[1]), wie das semitische *d* gleich dem griech. *d* durch ⲇ.

Daß einige hieroglyphische Varianten des Königsnamen *Hgr* (Hakoris), wie auch einzelne demotische Schreibungen des Völkernamens *Hgr* (z. B. Leid. 384, 3, 32. Pap. mag. 19, 33) und der Berufsbezeichnung *hgr* (Ryl. 12h) *k* statt *g* setzen, hat nichts zu sagen. Dieser Wechsel findet sich auch sonst und beruht auf der dem *k* nahestehenden Aussprache des *g* (kop. ϭ); man vergleiche dazu nur die hieroglyphischen und demotischen Schreibungen der Namen Berenike, Kleopatra, Kaisaros, Autokrator, die bald mit *g*, bald mit *k* oder *ḳ* geschrieben werden[2]). Der koptische Buchstabe ϭ, der etymologisch dem alten *g* zu entsprechen pflegt, ist überdies selbst seiner Form nach aus dem alten Zeichen für *k* entstanden, so daß man die Schreibungen von *Hgr* mit *k* geradezu als jüngere, der koptischen Schreibung ϩⲁϭⲟⲣ entsprechende Orthographie ansehen könnte.

Die griechische Wiedergabe des *g* (kopt. ϭ) von *Hgr* durch κ (Ἄκορις, Ἄκωρις) ist nach dem Gesagten nur natürlich. Das χ in der manethonischen Form Ἄχωρις ist ein Gräzismus. Die Aspiration von Lauten, die im Äg. selbst nicht aspiriert waren, ist in den griechischen Wiedergaben ägyptischer Namen eine alltägliche Erscheinung. Von den unzähligen Beispielen, wo sie wie gesetzmäßig unmittelbar nach dem Tonvokal des Wortes eintritt[3]), abgesehen, seien hier nur genannt Μεγχερης (Herodot's Μυκερῖνος, äg. *Mn-kꜣ.w-rʿ*) Ψαμμήτιχος (äg. *Psmṯk*), Σεθενης (äg. *Śndj*), Φερως = Φαραώ (kopt. ⲡ̅ⲣ̅ⲣ̅ⲟ), Ἄφωφις (äg. *Ippj*), Σεθωσις (äg. *Stjj*), Νεχαώ (Herodot Νεκως), Ἀθώθης (äg. *Ittj*), Σεσῶγχις (äg. *Ššnḳ* שִׁשַׁק mit *ḳ*, das im Kopt. bei einer Vokalisation wie *Šešonḳ* nie aspiriert werden könnte).

3. ⲙⲁⲧⲟⲓ.

Wie das Wort für „Artabe“ ist offenbar auch der Name, den die Ägypter in den auf die Perserzeit folgenden Zeiten für das Volk der Perser selbst gebrauchten, über das Aramäische zu ihnen gelangt.

---

1) Hängt es damit etwa auch zusammen, daß das Griechische den Namen des Kamels als κάμηλος mit κ rezipiert hat und nicht mit *g*?

2) Kleopatra hierogl. mit *ḳ*, demotisch meist mit *g*; Berenike hierogl. mit *g* oder *ḳ*, demotisch mit *g*.

3) Z. B. Σῆθ, Ἰμούθης, Μοῦθ, Νῆϊθ, Φαρμοῦθι, Ἀμενώθης, Βινωθρις, Θερμοῦθις, Ἀμενωφις, Παῶφι, Ἐπῖφι, Τρῖφις, Οὐάφρις (äg. *Wꜣḥ-ib-rʿ* mit *b*!), Σοῦχος usw.

Es ist bekannt, daß die meisten Völker des alten Orients die Perser mit dem Namen des iranischen Volksstammes benannt haben, der ihnen zuerst bekannt geworden war, der Meder, gerade wie uns die Franzosen als Alemannen, die Serben und andere Slavenvölker als Schwaben und Sachsen bezeichnen. Meder werden die Herren des Perserreiches nicht nur von den Hebräern und Aramäern (*Mādaj*), Arabern (Safaiten und Minäern, מדי)[1]), sondern auch von den Griechen der älteren Zeit (*Μῆδοι*) genannt[2]). Ebenso nennen die Ägypter der Ptolemäerzeit die Perser, wenn sie sie nicht nach ihrer Heimat *Prs* „Persien" als *n3 rmt.w Prs* „die Leute von Pars (Dekret von Kanopus demot., Tanis 12 = Kom el Hisn 3) oder als *ẖs.w nw Prs* „die Elenden von Pars" (ibid. hierogl.) bezeichnen[3]).

Diese ägyptische Form des Namens „Meder" ist in ihrer demotischen Schreibung *Mdj* mit dem Pluraldeterminativ und dem bestimmten Artikel *n3* (*n3 Mdj* „die Meder") zuerst von Revillout in der „demotischen Chronik", die der älteren Ptolemäerzeit angehört, gefunden und richtig erkannt worden[4]). Spiegelberg fand ihn dann in einer demotischen Steinbruchinschrift derselben Zeit wieder[5]), in der Jemand sagt, er habe „dem Könige Nechtḥar-eḥbêt" (Nektanebos, der letzte einheimische König Ägyptens, bis 343 v. Chr.), „den Medern" (*n3 Mdj*, d. i. die Perser, 343—332 v. Chr.) und „den Joniern" (*n3 Wjnn*, d. i. die Griechen, vom J. 332 an) gedient.

An dieser letzteren Stelle wie auch an anderen Stellen, wo das Wort *Mdj* vorkam, hatte man es bisher in der Bedeutung „Soldaten" nehmen wollen[6]), weil man es (wie wir sehen werden, vermutlich mit Recht) dem kopt. ⲙⲁⲧⲟⲓ „Soldat" gleichsetzte. Dieses ⲙⲁⲧⲟⲓ leitete man indes aus dem Namen eines nubischen Volkes her, der *Mḏ3*, die uns in den Inschriften des alten Reiches unter den nubischen Hülfsvölkern des ägyptischen Heeres, in denen des neuen Reiches als Jäger in der Wüste bei Koptos und Gendarmen der Nekropole von Theben begegnen. H. Schäfer hat in diesem Namen *Mḏ3* gewiß mit Recht den Namen wiedererkannt, mit dem

1) Littmann, Ztschr. f. Assyriol. 17, 379 ff. — Hartmann, ibid. 10, 32 ff.

2) Vgl. Ed. Meyer, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1915, 298.

3) Als Ländername kehrt dieses *Prs* auch in dem Titel *srs n Prs* „סָרִיס von Pars" in den Inschriften der persischen Statthalter von Koptos in den Steinbrüchen des Wadi Hammamât wieder (Leps., Denkm. III 283).

4) Siehe jetzt Spiegelberg in seiner neuen Ausgabe dieses Textes S. 94.

5) Leps., Denkm. VI 69, demot. 162.

6) W. Max Müller, Asien und Europa S. 24, Anm. 3 und S. 370 Anm. 3.

sich heute die die oberägyptische und nubische Wüste im Osten des Niltals, das Edbai, bewohnenden Nomadenvölker der 'Ababde, Bischârîn und Hadendoa als Gesamtvolk bezeichnen: *Bega* (*Βουγαεῖται*)[1]; ihre Sprache *to beḍawîje*. Die neuäg. Schreibung des Namens mit dem Zeichen *ḏ* scheint nun aber zu bezeugen, daß das in dem Namen enthaltene *ḏ* (kopt. ϫ) den Übergang in *d* (kopt. ⲧ) nicht mitgemacht hat, der in so vielen altäg. Wörtern im mittleren Reiche eingetreten ist. Schon dies machte die Identifikation jenes *Mḏ3* mit dem kopt. ⲙⲁⲧⲟⲓ „Soldat" recht unwahrscheinlich.

Griffith[2]) hat dann als erster das kopt. ⲙⲁⲧⲟⲓ nicht mehr auf das alte *Mḏ3*, sondern auf jene von Revillout nachgewiesene demotische Bezeichnung der Perser *Mdj* „Meder" zurückgeführt, die man, wie gesagt, schon früher richtig damit identifiziert, aber unrichtig eben deswegen mit „Soldat" übersetzt hatte[3]).

Die Zwischenstufe für den Bedeutungsübergang von „Meder" zum „Soldaten" erblickte er in dem häufigen *Πέρσης τῆς ἐπιγονῆς* der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Nach der sehr wahrscheinlichen, jetzt fast allgemein durchgedrungenen Annahme bezeichnen die Nationalitätsangaben mit diesem Zusatze *τῆς ἐπιγονῆς* die durch Geburt erlangte Zugehörigkeit zu der militärischen Ansiedlerschaft[4]). Ein *Πέρσης τῆς ἐπιγονῆς* wäre demnach der militärpflichtige Abkömmling und Erbe eines als Katök (*κάτοικος*) angesiedelten persischen Soldaten. Die Häufigkeit, mit der nun aber neben den verschiedenen Stämmen des griechischen Volkes, wie Kretern, Rhodiern, Karern usw., gerade von Persern Nationalität oder Personenstand in dieser Weise angegeben wird, ist nur verständlich, wenn es sich dabei um Nachkommen der alten persischen Besatzung des Landes aus der Zeit der persischen Herrschaft handelte.

---

1) Vgl. C. Ritter, Afrika S. 666; Littmann, Deutsche Aksum-Exped. I, S. 44.

2) Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester III 319.

3) Brugsch, Ägyptologie 487 Anm. 1: „In der demotischen Chronik ... bezeichnet das Wort *M-d-i* oder *M-t-i* [irrige Transskription der neuäg. Schreibung von *Mḏ3*], aus älterem *M'-ḏ3-y* hervorgegangen, regelmäßig die Perser. Man erkennt daraus, welch' eine Umwandlung seiner ursprünglichen Bedeutung im Laufe der Zeiten stattgefunden hatte. Im Koptischen dient dasselbe Wort in der Gestalt ⲙⲁⲧⲟⲓ ganz allgemein zum Ausdruck für Soldat und Söldner". — Er hat also die Identität von kopt. ⲙⲁⲧⲟⲓ und demot. *Mdj* erkannt, leitet letzteres aber, trotzdem es die Perser bezeichnet, ersterem zuliebe von dem Nubiervolk *Mḏ3* ab.

4) Vgl. Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde I 384. Lesquier, Les institutions militaires de l'Égypte.

Griffith (a. a. O. III 150) hat nun weiter auch das ägyptische Äquivalent des τῆς ἐπιγονῆς gefunden in dem Zusatze *ms n Kmj* „geboren in Ägypten", der in den demotischen Urkunden den gleich einem Titel gebrauchten Nationalitätsangaben der kontrahierenden Parteien zugefügt wird, z. B. *Wjnn ms n Kmj* N. N.[1]) „der in Ägypten geborene Grieche N. N." passim[2]). *Blḥmw ms n Kmj* N. N. „der in Ägypten geborene Blemmyer N. N." Hauswaldt 6. 15.

Das viel umstrittene τῆς ἐπιγονῆς enthält also gewissermaßen eine Einschränkung der Nationalitätsangabe dahin, daß die betr. Person die Nationalität nur als Nachkomme eines echten Griechen, echten Persers usw. habe, selbst aber im Lande geboren sei.

Dem Πέρσης τῆς ἐπιγονῆς entsprechend begegnet uns nun auch in einem von Sottas im Journ. asiat. 1914, 145 ff. veröffentlichten, danach auch von mir in den mit Partsch zusammen herausgegebenen Demotischen Bürgschaftsurkunden (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss.) unter Nr. 22 behandelten Papyrus von Lille vom J. 243 v. Chr., aus dem Faijum, ein *Mdj (ms)*[3]) *n Kmj* ...*-sbk s3 Nḫt-dḥwtj ntj iw-w dd n-f Pgtt* „der in Ägypten geborene Meder ... -subek, Sohn des Necht-dḥowt, der genannt wird *Pgtt*".

Der Mann hat also wie schon sein Vater einen ägyptischen Namen (in seinem Falle mit dem Namen des im Faijûm heimischen Lokalgottes Suchos gebildet) ganz wie die Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς der griech. Urkunden; daneben trägt er aber noch einen persischen Namen, der im Demotischen durch *Pgtt* mit dem Fremdendeterminativ wiedergegeben ist. Andreas hat darin ein Baghodhata vermutet.

Eben diese von alten persischen Soldaten abstammenden Militär-

1) In den Worten *ẖnw n3 ḥrd.w n Srtjts* „von den Kindern des Stratides (o. ä.)", die Ryl. 21, 7 und sonst nirgends diesem Ausdrucke folgen, hat man einen besondern, individuellen partitiven Zusatz zu sehen, nicht mit Griffith, der sie *amongst the descendants of the* στρατιῶται übersetzt, ein notwendiges überall zu ergänzendes Komplement, das das τῆς ἐπιγονῆς erst vollständig machte.

2) Das griechische Äquivalent dieses sehr häufigen Ausdrucks wird wohl nicht nur Μακεδὼν τῆς ἐπιγονῆς, sondern auch Κρῆς τῆς ἐπιγονῆς, Ῥόδιος τῆς ἐπιγονῆς usw. sein. — Auch dem Ἀλεξανδρεὺς τῆς ἐπιγονῆς „Alexandriner von Abkunft" (Schubart, Arch. f. Pap.-Forschung V 106) wird ägyptisch ein „in Ägypten geborener Grieche" entsprechen. Das Land Ägypten (ἡ χώρα) steht ja immer im Gegensatz zu der griechischen Hauptstadt, die nicht dazu gerechnet zu werden pflegt.

3) Das Zeichen, mit dem der Schreiber in dieser Verbindung das Wort *ms* „geboren" schreibt (z. B. in dem 2. demot. Papyrus von Lille), hat er hier hinter dem ähnlich aussehenden Fremdendeterminativ von *Mdj* versehentlich ausgelassen.

kolonisten sind offenbar auch gemeint, wenn der General Chaʿ-ḥape, der im J. 203 vor Chr. zu Memphis starb, auf seinem Grabstein sich und seinen Vater als „Oberst (*ḥrj*) des Fußvolkes (*pꜣ mšʿ*) der *Mdj*“ betitelt[1]). Dabei ist das Wort *Mdj* im demotischen Texte genau so wie in den oben angeführten Fällen geschrieben und mit dem bestimmten Artikel versehen (*nꜣ Mdj*); im hieroglyphischen Texte aber, wo es naturgemäß ohne Artikel steht, ist es geschrieben mit *ḏ*, das infolge des häufigen Überganges von *ḏ* in *d* in späterer Zeit ja auch sonst vielfach unrichtig, gleichsam als irrige Archaisierung, für *d* geschrieben wird. Determiniert ist das Wort hier mit den Zeichen für fremde Länder und Völker und dem Pluralzeichen (drei Striche).

Chaʿ-ḥape ist nach seinem Aussehen, wie es uns sein Porträtbild auf dem Grabstein zeigt, ein Semit gewesen. Schäfer hat (a. a. O.) in ihm einen der *Φοίνικες Τύριοι* vermutet, die nach Herodot II 112 in Memphis angesiedelt waren und das nach ihnen benannte *Τυρίων στρατόπεδον* daselbst bewohnten. Josephus bezeugt ebenfalls in der Nähe von Memphis, oberhalb des Delta, einen Ort *Ἰουδαίων στρατόπεδον*[2]), das möglicherweise auch in der Grabinschrift des Chaʿ-ḥape genannt war. Dieser nennt sich nämlich einmal (unmittelbar vor seinem Haupttitel „Oberst des Fußvolks der Meder“): „Oberwerkmeister (äg. *wr-ḫrp-ḥm-t*, hier mit dem Stadtdeterminativ geschrieben, sonst der alte Titel der memphitischen Hohenpriester) von *P-tꜣ-Jht*“[3]). Dieses *P-tꜣ-Jht* „das *Jht*-Land“, das mit dem Determinativ der Städte und Dörfer geschrieben ist und einen Ort im Gebiete von Memphis bezeichnen muß, dürfte in der Tat nichts anderes bedeuten als „das Juden-Land“. *Jht*, das in seiner reinen Buchstabenschreibung und mit der Hieroglyphe „Doppelschilfblatt“ für anlautendes *j* ganz wie ein Fremdwort aussieht, würde die gegebene hieroglyphische Schreibung für *Jehūd* sein, da die Wiedergabe des semitischen *d* durch hierogl. *t* nicht nur durch die oben (S. 117) dargelegten Verhältnisse hinreichend begründet wäre, sondern auch tatsächlich ganz gewöhnlich ist[4]). *Jehūd* ist die aramäische Form des Stammes-

1) Schäfer, Äg. Ztschr. 40, 31 ff.; s. jetzt auch meine Ausgabe des Textes Urk. II 164 ff.

2) Antiqu. XIV 8, 2. Bell. Jud. I 9, 4.

3) Das *t* könnte indeß auch zu dem Stadtdeterminativ gehören und nicht zu lesen sein. Deshalb ist die Deutung des Namens, die im Folgenden gegeben wird, nicht ganz sicher.

4) Rahlfs, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1912. 10, 42/3.

namens, der hebr. *Jehūdā* lautet, und entspricht dem arab. *Jahūd*, das als Kollektivum „Juden" in ihrer Gesamtheit bezeichnet.

Schäfer faßte seinerzeit den Ausdruck *Mdj* in dem Titel des Chaʿ-ḥape und seines Vaters noch im Sinne des kopt. ⲙⲁⲧⲟⲓ als appellativische Bezeichnung für „Soldaten" auf, obwohl das eigentlich schon die Verbindung *pꜣ mšʿ n nꜣ Mdj* „das Fußvolk (λαός) der *Mdj*" verbot. Wenn das Wort *Mdj* nun aber, wie wir jetzt wissen, „Meder" bedeutete und wenn darunter im vorliegenden Falle wahrscheinlich Nachkommen der alten persischen Besatzung Ägyptens zu verstehen sind, so erinnert uns das in Verbindung mit der Nationalität des Chaʿ-ḥape an die durch die aramäischen Papyri von Elephantine so grell beleuchtete Tatsache, daß die persische Landesbesatzung zu einem großen Teile aus Semiten bestand. Dazu werden auch die Tyrier und Juden gehört haben, nach denen jene „Lager" bei Memphis bezw. „das Judenland" der Inschrift des Chaʿ-ḥape, benannt waren. Und es ist nun allerdings wohl denkbar, daß in dem Ausdruck *nꜣ Mdj* „die Meder" in dem Titel des Chaʿ-ḥape nicht bloß Leute des persischen Militärstandes von echt persischer, sondern auch solche semitischer Abkunft, wie der General Chaʿ-ḥape selbst, einbegriffen gewesen seien. Damit wäre dann in der Tat ein wesentlicher Schritt in der Bedeutungsentwicklung des Wortes vom Meder im speziellen zum Soldaten im allgemeinen getan gewesen.

Ob auch das in der Inschrift des äthiopischen Königs Nastesen, des Gegners des Kambyses, genannte feindliche Volk der *Mdj*, geschrieben (auch mit Pluraldeterminativ), das Weihgeschenke aus gewissen Tempeln Nubiens am 3. und 4. Nilkatarakt geraubt haben soll[1]), „die Meder", d. i. die Perser, das Heer des Kambyses, darstellt, ist ungewiß, aber keineswegs unmöglich. Jedenfalls hat aber das in der Siegesinschrift des Königs Ḥar-si-jotef, des Vorgängers des Nastesen, genannte feindliche Volk *Mdd* (Z. 81—89) nichts damit noch mit den Medern zu tun.

Sicher in seiner eigentlichen Bedeutung erscheint das Wort *Mdj*, in der gleichwertigen Schreibung *Mtj*, in dem bekannten Texte von Edfu, der die einzelnen Namen der uralten „Neunvölkertafel" der Ägypter, der 9 Völker, über die der äg. König gebieten sollte, der „9 Bogen", wie die Ägypter sie nannten,

1) Schäfer, Die äthiopische Königsinschrift des Berliner Museums S. 41. — Er sah in dem Volk damals noch die nubischen Bega.

erklärt [1]). Dort wird das 7. Volk der *Pḏ-tj-w-Šw* (usw. „die Bogenschützen der Leere“ d. i. der Wüste) erklärt als das Bogenvolk der Schōs-Beduinen, d. i. die Semiten Palästinas und Syriens, und „das Land der Meder“ (*p tȝ n3 Mtj*), „welche leben vom Wasser von Nil (d. i. Fluß) und Bach“ [2]). Wenn auch auf die vielfach geradezu unsinnigen Ausdeutungen, die dieser der Ptolemäerzeit entstammende Text den uralten, z. T. längst nicht mehr verstandenen oder falsch bezogenen Völkernamen gibt, nichts zu geben ist, so ist doch völlig klar, daß an unserer Stelle mit den *Mtj* ein in Asien an größeren Strömen wohnendes Volk gemeint sein muß.

Im Kopt. bedeutet ⲙⲁⲧⲟⲓ, wie gesagt, nur noch „Soldat“. Der Volksname ist also, wie das oben bei ϩⲁϭⲟⲣ vermutlich der Fall war, zur Berufsbezeichnung geworden. Dafür gibt es ja genug Analogien. Außer der schon oben zu ϩⲁϭⲟⲣ angezogenen Parallele aus dem Türkischen sei hier nur auf die „Schweizer“ verwiesen, die dem Papst als Leibwache dienen und bei uns die Milchwirtschaft leiten. Oft sind es wirklich noch Leute aus der Schweiz, keineswegs aber immer. Eine gerade mit Bezug auf den speziellen Beruf der ⲙⲁⲧⲟⲓ passende Parallele weist mir E. Littmann aus dem Syrischen nach, wo der *rōmājā*, d. i. Römer, den „Soldaten“ bezeichnet. Das Kopt. selbst hat zwei Parallelen in den Worten für „Hirt“, ⲁⲙⲉ und ϣⲱⲥ, die beide auf ältere äg. Benennungen der Semiten zurückgehen, ersteres auf das uralte *ˁm* (d. i. עַם „Volk“), letzteres auf das im neuen Reich übliche *Šsw*, das vielleicht seinerseits ursprünglich eine appellativische Bezeichnung („die Wandernden“) gewesen sein mag. Weil die Semiten im Unterschied zu den seßhaften, Ackerbau treibenden Ägyptern zum nomadisierenden Hirtenleben neigten, wurde ihr Name zur Bezeichnung des Hirtenberufes.

In seiner ursprünglichen Bedeutung als Name eines Volkes scheint sich ⲙⲁⲧⲟⲓ jedoch auch im Kopt. noch in Eigennamen erhalten zu haben. Wenn eine Frau den Namen ⲧⲙⲁⲧⲟⲓ führt [3]), so kann das doch wohl nur „die Mederin“, d. i. Perserin (vgl. griech. *Περσίς* als Frauenname) bedeuten, ein Name, der sich dem häufigen männlichen Personennamen ⲡⲉϭⲱϣ „der Nubier“ (vgl. unseren Namen „Mohr“) an die Seite stellt. Vgl. dazu auch die dem neuen Reiche

1) Rougé, Inscr. d'Edfou pl. 113 = Brugsch, Äg. Ztschr. 3, 26 ff.

2) In dem Text wird bei jedem Volke festgestellt, woher es sein Wasser bezieht, ob aus Regen („Wasser des Himmels“), aus Brunnen, aus Flüssen („Nil“, so z. B. die Assyrer), aus Bächen (*šlḫ*, ϣⲗⲉϩ, so z. B. die Inseln des ägäischen Meeres).

3) Crum, Kopt. Rechtsurkunden 119.

entstammenden Eigennamen *Pȝj-nḥsj* „dieser Neger“ (hebr. פִּינְחָס) und *Pȝj-ḫȝrw* „dieser Syrer“.

Was die Form des Wortes ⲙⲁⲧⲟⲓ, gesprochen *Matôi*, betrifft, so ist sie in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Das ⲧ verhält sich wie bei ⲡ̄ⲧⲟϩ, d. h. es wird im bohairischen Dialekt nicht aspiriert, also ganz so behandelt wie das aus altem äg. *d* hervorgegangene ⲧ, im Unterschied zu dem aus altäg. *t* hervorgegangenen ⲧ. Der Vokal *a* der unbetonten ersten Silbe hat sich dagegen, ebenso wie in ϩⲁⲥⲟⲣ, erhalten und ist noch nicht wie in ⲡ̄ⲧⲟϩ zu *ĕ* verflüchtigt worden. Der betonte Vokal *ŏ* (ⲟ) aber steht offenbar wieder für *a*.

Die Grundform des Wortes dürfte das aramäische *Mādāj* (מָדָי) gewesen sein. Der Name der Perser würde demnach in die äg. Sprache in der Form eingedrungen sein, in der ihn die Ägypter von der persischen Verwaltung und dem persischen Heer, die sich eben der aramäischen Sprache bedienten, gehört hatten, und das ist durchaus glaubhaft.

4. ⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ.

Auf demselben Wege, über das Aramäische, ist nun aber auch der Name des Volkes, das die Perser als Herren Ägyptens ablöste, der Griechen, zu den Ägyptern gelangt. Die hieroglyphischen Inschriften nennen die Griechen seit den Zeiten der 26. Dyn., in denen die ersten Niederlassungen von Griechen im Nildelta stattfanden und die ersten Anwerbungen griechischer Soldtruppen durch die ägyptischen Herrscher erfolgten, mit dem uralten Namen *Ḥȝ.w-nb.wt*, der seit den ältesten Zeiten der äg. Geschichte die Bewohner der Inselwelt des ägäischen Meeres bezeichnete.

Erst in den demotischen Texten der älteren Ptolemäerzeit, — vermutlich nur zufällig nicht früher, weil es an älteren demotischen Texten, die die Griechen erwähnen, fehlt — tritt dann dafür der Name auf, der noch im Koptischen die Griechen bezeichnet und der, wie das sogleich schon von den ältesten Ägyptologen erkannt wurde, ebenso auf das griech. Ἰάονες zurückgeht, wie die Benennung der Griechen bei den semitischen Völkern, insbesondere den Hebräern und Aramäern. Es liegt hier ganz etwas Ähnliches vor, wie bei der Benennung der Perser als Meder durch dieselben Völker. Der Stamm des Volkes, den man zuerst kennen lernte, gab den Namen für das ganze Volk her.

Der auf den Namen der Jonier zurückgehende äg. Name für die Griechen, der, wie gesagt, zuerst in der Ptolemäerzeit nach-

weisbar ist, wird in den demotischen Texten dieser Periode stets rein konsonantisch *Wjnn* (auch als Singularis) geschrieben[1]. Im Kopt. lautet er: sahidisch ⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ oder ⲟⲩⲉ̈ⲓ̈ⲉⲛⲓⲛ, d. i. gesprochen *Uějenin*, bohairisch ⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ, gesprochen *Uějnin*, in seinem Konsonantengerippe *Wjnn* also durchaus jener demotischen Schreibung entsprechend.

Der dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehörende demotische magische Papyrus von Leiden und London, das jüngste demotische Schriftdenkmal, das wir besitzen, gebraucht vielfach Schreibungen, die die Vokale durch Konsonantenzeichen („Matres lectionis") anzudeuten suchen. So auch bei unserem Worte, das in dem Papyrus einmal (27, 35) in dem Ausdruck *md.t Wʿjnj* = kopt. ⲙⲛ̄ⲧ-ⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ sah.: ⲙⲉⲧ-ⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ boh. „griechische Rede", d. i. „griechische Sprache", vorkommt. Da der Text das Zeichen für ʿ sonst überall bei Vokalandeutungen für den Vokal *a* gebraucht und das *ĕ* durch das alte Zeichen für das Hülfszeitwort *iw* (kopt. ⲉ) andeutet, so wird man hier *Wajant* (resp. emendiert *Wajanin?*) zu lesen und darin vielleicht eine ältere Form der Vokalisation zu erkennen haben, bei der das *a* der Nebensilben noch nicht zu ⲉ verflüchtigt war, wie bei den äg. Wörtern.

Daneben findet sich ib. 12, 25 für das Femininum „Griechin" eine Form, die *Wʿjnʿjniw.t* geschrieben ist und nach dem eben Gesagten *Wajanâine* zu lesen wäre. Dies ist eine gute Femininalbildung zu dem Maskulinum *Wajanin*, die im Kopt. ihre Analoga hat, sowohl in:

ϩⲉⲗ-ϣⲓⲣⲓ boh. „Jüngling" — fem. ϩⲉⲗ-ϣⲁⲓⲣⲓ „Jungfrau",

das ebenfalls die Entsprechung von ⲓ — *ai* aufweist, als in:

ϭⲁⲙⲟⲩⲗ „Kamel" — fem. ϭⲁⲙⲁⲩⲗⲉ

ⲕⲟⲩⲣ „taub" — fem. ⲕⲁⲩⲣⲓ boh.

Νοῦν Elementargott — fem. *Ναῦνι*

Ἀμοῦν Elementargott — fem. *Ἀμαῦνι*,

wo ganz entsprechend *ū* und *au* einander gegenüberstehen[2]. In beiden Fällen ist ein langer Vokal ⲓ oder *ū* bei der Ableitung der Femininalformen so behandelt, als ob er diphthongischen Ursprungs sei (*ej*, *ew*)[3], was bei ϭⲁⲙⲟⲩⲗ, *Ἀμοῦν* und ϣⲓⲣⲓ völlig ausgeschlossen ist.

Was nun die kopt. Form ⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ : ⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ und ihre demotischen Prototype, die wir eben betrachtet haben, anlangt, so hat

1) So z. B. schon in der oben S. 125 zitierten Inschrift Leps., Denkm. VI 69, demot. 162.

2) Vgl. Sethe, Verbum I § 45. Äg. Ztschr. 47, 24.

3) Vgl. dazu die boh. Formen: ϣⲓⲛⲓ „Nachricht" neben sah. ϣⲓⲛⲉ, Ver-

bereits W. Max Müller, Asien und Europa 370 Anm. 3 in dem Element *in*, auf das sie ausgeht, die aramäische Pluralendung erkannt und deshalb aramäischen Ursprung für die äg. Namensform postuliert. Im übrigen konnte er die seltsam gestaltete Form aber nicht erklären.

Die Erklärung ergibt sich aber von selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, wie leicht im Ägyptischen Metathesis tritt. *Wĕjĕnin* resp. sein Prototyp *Wajanin* sind aus **Wajjanin* zu erklären, das seinerseits aus **Jawnajin* durch doppelte Umsetzung von *jaw* zu *waj* und von *naj* zu *jan* hervorgegangen sein dürfte.

Für die Metathesis der Konsonantenfolge *jw* zu *wj*[1]) bietet das Kopt. vielleicht gewissermaßen eine Parallele in der Form ⲟⲩⲓⲇⲉⲓ, die der fajjumische Dialekt für Ἰουδαῖοι bietet (Äg. Ztschr. 47, 22 Anm. 1). Wie weit bei dem in den Pyr.-Texten zu beobachtenden Übergang des alten gemeinsemitischen Wortes für „rechts" *jmn* zu dem *wnmj* der historischen Zeit (kopt. ⲟⲩⲛⲁⲙ sah.: ⲟⲩⲓⲛⲁⲙ boh.: ⲓⲙⲛⲁⲙ fajj.) etwa auch eine solche Metathesis im Spiele gewesen sein mag, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis.

---

bum I § 24, 3, und ϣⲁⲛⲉⲩϣ „ernährt sein" neben sah. ⲥⲁⲛⲟⲩϣ, Verbum I § 46, wo beide Male rein vokalisches *i* und *u* in die Diphthonge *ĕi* (mit sekundärer Dehnung des *e* vor dem *i*) und *eu* zerlegt ist.

1) Vgl. auch den Übergang von *jw* zu *wj* bei dem Pronom. absolutum 1. sg. im Altägyptischen.

Zur sogenannten Deprecatio Gelasii[1]).

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

Wilhelm Meyer hat im Anhang II zu seinem Aufsatz Gildae oratio rythmica[2]) unsere Aufmerksamkeit auf eine Deprecatio Papae Gelasii gerichtet, welche die Pariser Handschr. 1153 enthält.

Die Deprecatio ist eine Fürbittenreihe von 14 Bitten (nebst Einleitung und Schluß), die sämtlich mit pro beginnen: pro inmaculata dei vivi ecclesia ... divinae bonitatis opulentiam deprecamur (domine miserere). — W. Meyer zählt eine Reihe eng mit der deprecatio verwandte Stücke auf. 1) Das entsprechende Gebet des Stowe-Missals[3]). 2) und 3) Zwei Gebetsstücke, die sich in einer Handschr. des gregorianischen Antiphonars in der Bibl. Angelica in Rom finden (Angelicus a. b.)[4]). 4) und 5) Zwei Mailänder Texte (Mailand a. b.)[5]). 5) Ein Text der Handschr. Wien lat. 1888 fol. 110a[6]).

Außerdem hat W. Meyer uns auf verwandte Gebete in den altgallischen Sacramentarien, dem Missale Gothicum, dem Missale Gallicum vetus, dem Sacramentarium Gallicanum[7]) sowie auf entsprechende der altspanischen Liturgie im Missale mixtum[8]) und

1) Der kleine Aufsatz war als Anhang zu der Untersuchung im 3. Heft (1915) gedacht und erscheint nunmehr unter besonderem Titel.

2) Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1912. S. 87.

3) F. Probst, d. abendl. Messe. 1896. S. 47.

4) Jos. Maria Thomasius opera V 241 und II 570.

5) Thomasius opera II 572.

6) Gerbert, Monumenta veteris liturgiae Alemanniae II 89.

7) Muratori, Liturgia romana vetus II 585—589; 736—738; 843—845.

8) Migne, Patr. Lat. Bd. 85. 448—470.

im Liber ordinum [1]) hingewiesen. — Endlich liefert uns das Gregorianum (Muratori II 57) eine Parallele (dasselbe Gebet auch im sogenannten Gelasianum; Wilson 1894 p. 75).

Diese Gebete haben nach den einzelnen Zeugen einen verschiedenen Platz. Nur das Stowe-Missale enthält das Gebet als festen Bestandteil der regulären Tagesmesse. Angelicus a ist für die Dominica secunda in Quadragesima bestimmt, Angelicus b für die Dominica prima in Quadragesima (Thomasius V 241); ebenso Mailand a und b für die 1. und 2. (oder 2. und 3.) Sonntage der Fastenzeit [2]).

Während so in den Zeugen der alten Mailänder Liturgie (auch Angel. a und b gehören wohl dorthin) das Gebet als Bestand eines Sonntags der Fastenzeit erscheint, steht es in den alten gallikanischen und spanischen Liturgien als ein Teil der Ostervigil [3]).

Das Sacramentarum Gregorianum ordnet endlich die Litanei für den Karfreitag an.

In einem besonders engen Verhältnisse stehen von allen diesen Zeugen die Deprecatio Gelasii und das (irische) Stowe-Missale. Das zeigt sich besonders deutlich am Anfang und am Schluß.

Gelas. beginnt: Dicamus omnes: Domine exaudi et miserere. Das Stowe-Missale: Dicamus omnes ex toto corde et ex tota mente: domine exaudi et miserere, domine miserere [4]).

Am Schluß hat Gelas. noch eine Reihe von Bitten, die sich von der Pro-Reihe durch ihre andere Form scharf abheben und die mit dem Refrain praesta, domine, praesta schließen. Auch einige der anderen Zeugen (Stowe-Missale, Mail. a. b. Angel a. b.) haben Schlüsse. Sie stimmen aber alle nicht mit Gelas. überein. Doch in dem Schluß des Stowe-Missale kehrt die charakteristische

---

1) Monumenta ecclesiae liturgica hrsg. v. Cabrol und Leclerq. V. 1904. M. Férotin, Le liber ordinum, en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du 5 au 11 siècle p. 217—223.

2) W. Meyer S. 89. Vgl. auch für Mailand a Pamelius Rituale S. Patrum I 328 und für Mailand b ib. I 331. — Der Text des Mailändischen Rituals bei Pamelius ist deshalb wichtig, weil er uns die Stelle, welche dies Gebet in der Messe einnahm, deutlich macht.

3) Vgl. die Überschrift im Gothicum: Orationes paschales duodecim, im Gallicanum vetus und Sacram. Gallicanum: Orationes in vigilia Paschae.

4) Von den übrigen Zeugen kommt Wien f. 1888 110 am nächsten: dicamus omnes, domine miserere. ex toto corde et ex tota mente oramus. te. Dann Mailand a: divinae pacis et indulgentiae munere(?) supplicantes ex toto corde et ex tota mente precamur te D. mis. u. s. f. Vgl. W. Meyer 102, der vorschlägt nach dem Stowe-Missale am Schluß vom Gel. noch eventuell domine miserere hinzuzufügen.

Formel praesta domine praesta (wie auch das dicamus omnes des Anfangs) wieder.

Das Stowe-Missale enthält (von zweiter Hand) die Aufschrift Canon papae Gelasi[1]). Demgemäß wollte Bäumer in diesem Missale den Text der gelasianischen Messe finden[2]). Probst will freilich mit dem Ansatz für die Entstehung des Stowe-Missale noch über die Zeit des Gelasius hinübergehen, die Grundlage des Stowe-Missale auf die alte durch Patrick eingeführte irische Messe zurückführen und in ihr die unter Papst Coelestin (422—432) gelesene römische Tagesmesse erkennen (vgl. S. 42 a. a. O. und den Beweis 56 ff.). Ob Probst seine These wirklich bewiesen hat, steht dahin. Aber für die Abstammung des Stowe-Missale aus römischer Messe hat er gewichtige Gründe beigebracht. Und die enge Verwandtschaft, in der das von uns zu untersuchende Gebet mit der Deprecatio Gelasii steht, ist geeignet, diese These von dem römischen Charakter des Stowe-Missale von neuem zu bestätigen.

Sehen wir uns nunmehr den parallelen Text in der Deprecatio und im Stowe-Missale auf seinen Inhalt an, so ist der größere Bestand desselben ja, wie auf den ersten Blick ersichtlich, gar nichts anderes, als das allgemeine Fürbittengebet, das wir aus der griechischen Liturgie als ständigen Bestandteil der Messe so gut kennen, das aber aus der späteren abendländischen Liturgie nahezu verschwunden ist. Damit hängt es denn auch zusammen, daß es, wie wir sahen, in seinem Gebrauch nach fast allen unseren Zeugen (mit Ausnahme des Stowe-Missale) auf einen Tag des Jahres beschränkt erscheint[3]). Nur Stowe-Missale gibt das Gebet als einen Bestand der gewöhnlichen Messe; es geht also auf eine Zeit zurück, in der man in Rom das Fürbittengebet als einen festen Bestandteil des Gottesdienstes noch kannte. Wenn es als Deprecatio Gelasii in dem verwandten Text bereits für sich überliefert ist, so weist das wohl darauf hin, daß zur Zeit der Entstehung dieses Zeugen das Gebet sich bereits aus der Tagesliturgie losgelöst hatte und sein Sonderdasein führte., Ob Gelasius (492—496), unter dessen Namen das Sonderstück nunmehr erscheint, mit dieser liturgischen Änderung ursächlich zusammenhängt?

---

1) F. Probst, die abendländische Messe. S. 47.

2) S. Bäumer, das Stowe-Missale, Ztschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1892. S. 446 ff.

3) Nach P. Drews (Stud. z. Gesch. d. Gottesdienste 2—3, 1906), Untersuchungen ü. d. klementinische Liturgie S. 128 kannte noch Felix III. (483—492) das Gebet. — Leider wissen wir nicht genau, wann es gefallen ist. Wir hätten sonst einen terminus ad quem der Entstehung des Stowe-Missale.

Aber das Gebet hat noch (in Gelas. und Stowe-Miss.) eine zweite Hälfte resp. einen charakteristischen Schluß, und dieser Schluß soll uns dienen, seine Beziehungen zur griechischen Liturgie aufzuhellen. Denn das allgemeine Fürbittengebet ist ja so weit verbreitet und in so viel Nüancen und Varianten vorhanden, daß eine Untersuchung nach besonderen Verwandtschaftsverhältnissen hier außerordentlich schwierig ist.

Die Herkunft des Schlusses aber können wir noch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit bestimmen. Die älteste griechische Parallele liegt nämlich in den apostol. Konstit. VIII 36 u. 38 vor. Was wir hier haben, ist das Diakongebet, das nach den Konstitutionen in dem täglichen Abend- und Morgengottesdienst gesprochen wurde[1]. Wir haben auf dieses Gebet bereits oben S. 483 hingewiesen und ausgeführt, daß die Diakon-Bitten, um die es sich hier handelt, in der Tat auch dort an das allgemeine Fürbittengebet im täglichen Gottesdienst des Morgens und des Abends anschlossen.

Der Beweis für die Verwandtschaft des Schlusses der Deprecatio mit ihnen ist, wenn sich auch nicht alle Sätze desselben dort belegen lassen, leicht zu erbringen. Ich stelle die in Betracht kommenden Bitten (nebst einer Parallele aus dem Stowe-Missale) gegenüber, wobei ich den Konstitutionentext, der nur die Anfänge der Gebete gibt (s. o.), aus der Jakobus-Liturgie (Brightman 39) ergänze.

Deprecatio Gelasii.	apost. Konst. VIII 36. 38.
e. gratum vitae ordinem et probabilem exitum praesta domine, praesta!	τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα [ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα].
[Stowe-Miss.: Christianum et pacificum nobis finem concedi a domino deprecemur. praesta, domine, praesta!	Χριστιανὰ τὰ τέλη [τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀνώδυνα . . . αἰτησώμεθα].
f. angelum pacis et solacia sanctorum praesta, domine, praesta!	⟨τὸν⟩ ἄγγελον ⟨τὸν ἐπὶ τῆς⟩ εἰρήνης [πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα].
g. nosmet ipsos et omnia nostra, quae orta, quae aucta per domi-	ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους

1) Chrysostomus bestätigt die Sitte eines täglichen Abendgottesdienstes für Antiochia in seinem Kommentar zu Ps. 140 c. 1. Vgl. Funk zu Konst. VIII 35, in seiner Ausgabe, Didascalia et Constit. apost. 1906.

num ipso auctore suscipimus ...,
ipsius misericordiae et arbitrio — τῷ ζῶντι θεῷ
providentiae commendamus. — διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα.

Der Beweis ist durch diese Zusammenstellung geliefert. Der Schluß der Deprecatio Gelasii ist das alte Abend-(Morgen-)Gebet des täglichen Gottesdienstes in den Konstitutionen[1]), von dem uns andererseits das Stowe-Missale noch eine Reliquie im Wortlaut (Χριστιανά τὰ τέλη) aufbewahrt hat[2]). Ja noch mehr, die ganze Deprecatio Gelasii ist gar nichts anderes, als die Zusammenstellung von allgemeinem Fürbittengebet und Abend-(Morgen-)Bitte, wie sie die Konstitutionen für den täglichen Gottesdienst vorschreiben. Ja man kann vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Die abendländische Überlieferung stimmt, wie wir durch den Vergleich sahen, nur mit den Anfangsformeln der einzelnen Bitten überein. Es ist sehr wohl möglich, daß die Gebetsvorschriften in der abgekürzten Form der Konstitutionen ins Abendland wanderten und dort ihre eigene Ergänzung erhielten.

Auf welchem Wege ist diese Wanderung erfolgt? Kaum wird man einen Einfluß des Konstitutionentextes im Abendland annehmen dürfen. Dafür ferner, daß hier das Gebet Bestand eines täglichen Abend- oder Morgengebetes gewesen sei, ist kein Anzeichen vorhanden. Unser bester Zeuge in dieser Hinsicht, das Stowe-Missale, bringt das Gebet als einen Bestand des eucharistischen Gottesdienstes. Wir werden also die Frage zu erheben haben, ob diese Gebetsformation sich innerhalb der griechischen Liturgie als Bestand des eucharistischen Gottesdienstes erweisen läßt. Der Nachweis läßt sich erbringen. Die Jakobusliturgie (Brightman 38f.) bietet nach der Evangelienverlesung am Beginn der Gläubigenmesse dieselbe charakteristische Erscheinung: Verbindung der Fürbittengebets mit dem Abend-(Morgen-)Gebet. Man würde also von hier aus zu der These einer Abhängigkeit der römischen Messe von der Jakobusliturgie kommen, die ja für viele andere Punkte bereits Drews in seiner Schrift über die Entstehungs-

1) Dieses erscheint übrigens auch als Schluß des Gebets für die Katechumenen, das der Diakon bei deren Entlassung aus dem Gottesdienst spricht Konst. VIII 6, und diese Kombination setzt bereits Chrysostomus de incomprehens. Dei natura III 7 (vgl. Brightman 471) voraus. Sie ist dann (Br. p. 374) in die byzantinische Liturgie weitergewandert.

2) Die ersten beiden Bitten der Deprecatio (bei W. Meyer c. und d.) lassen sich im griechischen Text nicht nachweisen. Sie werden vielleicht Erweiterung der Deprecatio sein.

geschichte des Kanons i. d. römischen Messe behauptet hat'[1]). Allerdings, in der uns vorliegenden Form kann auch die Jakobusliturgie kaum die Quelle für die Deprecatio Gelasii gewesen sein. Denn gerade an dieser Stelle bringt sie das Fürbittengebet in einer außerordentlichen Verkürzung. Man müßte schon annehmen, daß der Redaktor, der jene Gebetsformation in die abendländische Messe einführte, daneben die viel umfangreicheren Fürbittengebete der Jakobusliturgie unmittelbar vor der Anaphora (Brightman 44 ff.) und das Intercessionsgebet (Br. 54 ff.) benutzt hätte, oder daß er die Jakobusliturgie in einer älteren Form kannte, oder endlich daß er daneben ein älteres römisches (ebenfalls aus der griechischen Liturgie übernommenes) Fürbittengebet — ein solches existierte sicher — benutzt habe.

Auch sind mit der Parallele der Jakobusliturgie nicht alle Parallelen der morgenländischen Liturgie erschöpft. Wir finden drei weitere in der byzantinischen Liturgie (Chrysostomus- und Basilius-Liturgie).

Für die Chrysostomusliturgie[2]) in ihrer gegenwärtigen Form kommen zum Vergleich vier Stellen in Betracht: a) ein umfangreiches allgemeines Fürbittengebet steht bereits in der Enarxis (Brightman 362), b) ein zweites derartiges, verbunden mit dem Entlassungsgebet für die Katechumenen und der Evangelienverlesung (Br. 373), c) ein stark verkürztes Fürbittengebet (Gebet der Gläubigen) verbunden mit dem Abend-(Morgen-) Gebet unmittelbar vor Glaubensbekenntnis und Prosphora (Br. 380), d) eine ähnliche Kombination wie die letztere nach dem Vaterunser (Br. 390)[3]).

Diese liturgischen Stücke zeigen nun in mehrfacher Hinsicht auffällige Berührungspunkte mit der Deprecatio Gelasii und dem Stowe-Missale.

1) Es wird aus den weiter unten zu gebenden Zusammenstellung hervorgehen, daß eine der 14 Fürbitten der Deprecatio nirgends in sonstigen lateinischen oder griechischen Zeugen ihre wörtliche Par-

1) Studien z. Geschichte des Gottesdienstes, Heft 1, 1902.

2) Wir können den ältesten Zeugen der Chrysostomus-Basiliusliturgie den Codex Barberini (VIII. Jahrh.) nicht benutzen, weil dieser überhaupt keine Diakongebete enthält; müssen also hier mit der endgültigen-späteren Form der Chrysostomusliturgie arbeiten.

3) In der von Probst (Liturgie des vierten Jahrhunderts, Münster 1893) in Übersetzung mitgeteilten „Liturgia basiliana juxta M. S. Isidori Pyromali" finden sich sämtliche Stücke (in allerdings abweichendem Text) als erste, zweite, dritte, vierte Litanei bezeichnet wieder: S. 392. 394. 396. 405.

allele findet. Das ist die Bitte Nr. 12: pro omnibus intrantibus in haec sanctae domus domini atria, ⟨qui⟩ religioso corde et supplici devotione convenerunt, dominum gloriae deprecamur. Die Parallele findet sich in der Chrysostomusliturgie Stück a Br. 363 (hier Nr. 3): ὑπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καὶ τῶν μετὰ πίστεως εὐλαβείας καὶ φόβου θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν und ebenso in c. Br. 380 (d. h. innerhalb der eigentlichen Parallele zur Deprecatio).

2) Wir notierten oben den übereinstimmenden Eingang der Deprecatio und des Stowe-Missale:

Dicamus[1]) omnes (+ ex toto corde et ex tota mente St.-M.) domine exaudi et miserere (+ domine miserere St.-M.).

In der Chrysostomusliturgie lesen wir im Anfang von b: εἴπωμεν[1]) πάντες ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας εἴπωμεν — κύριε ἐλέησον.

Auch im folgenden gehen Deprecatio und Chrysostomusliturgie zusammen:

Patrem unigeniti et dei filium genitoris ingeniti et sanctum deum spiritum fidelibus animis invocamus [respice domine, exaudi et miserere].	κύριε παντοκράτορ ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν[2]) δεόμεθα[1]) σου ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.

3) Endlich aber scheint von hier aus auch der Schluß, in welchem das Stowe-Missale alleinsteht, seine überraschende Aufhellung zu erhalten. Ich stelle die in Betracht kommenden Parallelen gegenüber.

Stowe-Missale	Chrysost. Lit. d. (Br. 391 f.)
et divinum in nobis permanere vinculum caritatis sanctum dominum deprecemur. praesta!	(391_{16} Schluß von d.): τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος αἰτησάμενοι ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους . . . τῷ θεῷ παραθώμεθα.
sacrificium tibi, domine, celebrandum placatus intende[3])	($390_{21} = 380_{32}$ Stück c) ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων

1) Beachte den Parallelismus dicamus—εἴπωμεν, invocamus—δεόμεθα bis in die Geringfügigkeiten der Modi.

2) Chrysostomus-Lit. hat eine ganz archaistische Formel gegenüber der trinitarischen der Deprecatio. — Angelicus a. bietet die trinitarische Formel einfacher. Stowe-M. ganz abweichend: qui respicis super terram et facis eam tremere (ähnlich wieder Angel. b. und Mail. b.).

3) Das Gebet, daß Gott die dargebrachten Gaben gnädig annehmen wolle, findet sich bereits als Nr. 1 der Diakonprosphonesen Konstit. VIII 13, 3.

	τιμίων δώρων τοῦ κυρίου δεηθῶμεν (ὅπως ὁ φιλάνθρωπος θεὸς ἡμῶν ὁ προσδεξάμενος αὐτά . . .)
quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet et tuo nomini reddat acceptos.	(391_{8}) ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως ὀργῆς [κινδύνου καὶ ἀνάγκης τοῦ κυρίου δεηθῶμεν].

Nimmt man noch hinzu, daß von den in der Mitte zwischen 390_{21} und 391_{16} stehenden Gebeten sich wenigstens noch das eine Glied (Christianum et pacificum nobis finem Χριστιανὰ τὰ τέλη) hüben und drüben nachweisen läßt, so ist der Parallelismus ein außerordentlich starker, wie denn überhaupt nach dem obigen Nachweis über das „dicamus omnes", das sich im Stowe-Missale nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende findet, alle Glieder seines Schlusses nunmehr in der griechischen Liturgie nachgewiesen sind. Nur eines bleibt freilich rätselhaft. Die Stellung des Gebets im Stowe-Missale. Dieses steht hier nämlich nach der Verlesung der Epistel und des Graduale und vor der des Evangeliums[1]. Das entspricht keinem der Orte, an dem sich die Parallelen in der Chrysostomusliturgie finden.

Nun erhebt sich freilich die Frage, ob diese Stücke der byzantinischen Liturgie, die wir nur in ihrer späteren ausgebildeten Form nachweisen können, so alt sind, daß von einem Einfluß von hier aus auf die römische Liturgie die Rede sein kann. Aber wir wiesen bereits darauf hin, daß die vier in Betracht kommenden Stücke — wenn auch im Wortlaut abweichend — sich auch in der späteren Basiliusliturgie finden.

Vor allem begegnen uns zu den Stücken der Chrysostomusliturgie charakteristische Parallelen in der armenischen Liturgie: zu b ein Fürbittengebet Br. 423 f., allerdings vor der Verlesung der Lektionen[2], zu c eine Kombination von Fürbittengebet und Abendgebet zu Beginn der Messe der Gläubigen Br. 428 f., zu d eine ähnliche Kombination vor dem Vaterunser Br. 444 f. — Auch einige spezielle Formeln finden sich hier wieder; d schließt: „Laßt uns alle einmütig sprechen, Herr erbarme Dich" (445_{36}), die Bitte um die Einigkeit findet sich in der Form: Wiederum in Einigkeit für unsern wahren und heiligen Glauben laßt uns den Herrn bitten, Herr erbarme Dich (445_{21}. 429_{1}; vgl. den Engel des

---

1) Darüber hat Probst, abendländische Messe 60 f. 68 eine umfangreiche Erörterung angestellt. Er vermutet eine nachträgliche Verschiebung im Stowe-Missale.

2) Das erinnert an die Stellung des Fürbittengebets im Stowe-Missale, s. o.

Friedens 428 32). — Übereinstimmungen zwischen byzantinischer und armenischer Messe können aber als ein Zeugnis für höheres Alter der betreffenden Stücke genommen werden.

Es wird vielleicht nach alledem nicht mehr möglich sein, die Kanäle ganz bestimmt nachzuweisen, durch welche die morgenländische Liturgie das Abendland beeinflußt hat. Unsere großen griechischen Liturgien sind uns sicher nicht genau in der Form erhalten, die sie damals hatten, als ihr Einfluß nach Westen wanderte. Aber daß dieser vorliegt, ist unbestreitbar. Umkehren wird man das Verhältnis nicht können, ein lateinischer Einfluß auf das Morgenland ist kaum denkbar. Die charakteristische Gebetsformation, der wir nachgingen, ist für das Morgenland bereits durch die Konstitutionen (und Chrysostomus) bezeugt, der Schreiber der Konstitutionen ist wiederum aller Wahrscheinlichkeit nach nur Redaktor nicht Schöpfer der klementinischen Liturgie. Die Gebete werden im Morgenland zum mindesten in der Mitte des vierten Jahrhunderts existiert haben. Andererseits ist es nicht gut möglich, daß das Abendland auf spätere Ausgestaltung der Liturgien des Morgenlandes mit einer Gebetsformation Einfluß gehabt haben sollte, die — wie überhaupt das allgemeine Fürbittengebet — vielleicht schon um 500 aus dem regulären Gottesdienst verschwand, die eine selten gebrauchte Reliquie wurde und sich in der allsonntäglichen Messe nur in der irischen Kirche länger erhalten hat.

Nachdem so der Versuch gelungen ist, den Ursprung der Deprecatio Gelasii und des Gebets des Stowe-Missale aufzuhellen, gehe ich (nunmehr unter Heranziehung aller übrigen Zeugen, besonders der enger verwandten Angelicus a. b., Mailand a. b., Wien) noch etwas näher auf den ersten Teil jener Gebetsformation, das allgemeine Fürbittengebet ein.

Auch hier wird uns die morgenländische Liturgie allerlei Aufschluß liefern können. Was zunächst die Form in der Deprecatio und den ihr verwandten Gebeten betrifft, so beginnen (nach der Einleitung) die einzelnen Bitten alle mit pro und schließen, wenn sie im vollständigen Text überliefert sind, mit dem Indicativ oder auch mit dem Konjunctiv der ersten Person Pluralis: pro . . . ecclesia . . . deprecamur[1]) oder deprecemur[2]). Darauf folgt noch das

1) So Gelas., Stowe-Missale, (doch vgl. bei beiden die Einleitung dicamus omnes), Mail. a.

2) So z. B. Angelicus a: deprecemur, Angelicus a in der einleitenden Bitte invocemus. Thomasius hat [vgl. W. Meyer 100, II. Band seiner Opera 1747 p. 571] auch in der Deprecatio überall den Conjunctiv deprecemur gesetzt.

domine miserere (Wiener Handschr.; Deprecatio? s. W. Meyer S. 102; Mail. a); domine exaudi et miserere (Stowe-Missale); Kyrie eleison (Angelicus a. b., Rest des griechischen Einflusses). Treffend hat außerdem W. Meyer hervorgehoben, daß allein die Deprecatio in dem Pro-Satz keine direkte Anrufung Gottes enthält, sondern nur die Aufforderung an die Gemeinde (deprecamur), während in allen übrigen ein an Gott gerichtetes Gebet erscheint, z. B. Stowe-Missale: pro piissimis imperatoribus . . . oramus te.

Diese Form ist uns aus der morgenländischen Liturgie als die des Prosphonesengebets des Diakon bekannt. Auch über die Entstehung des Prosphonesengebets des Diakon sind wir im allgemeinen unterrichtet, wenn wir hier freilich auch nur mit Rückschlüssen aus den morgenländischen Liturgien operieren können.

Anfänglich ist das große Fürbittengebet nämlich vom Bischof gesprochen[1]). Dann kam wohl infolge der Länge desselben die Sitte auf, daß der Priester das lange Gebet, das später auch durch andere ersetzt wurde, still betete und der Diakon der Gemeinde nebenher dessen einzelne Hauptpunkte laut mitteilte, wobei dann eben jene kettenartige Aneinanderreihung (griechischer Name des Gebets: Synapte!) der einzelnen Bitten entstand, die im Abendland als Litanei bekannt ist.

Dabei können zwei Formen des Diakongebets entstehen: einmal die einfachen Pro (ὑπέρ)-Formen. Der Diakon spricht ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας . . . δεηθῶμεν[2]), oder auch direkt im Imperativ προσεύξασθε ὑπέρ[3]), die Gemeinde (der Chor) antwortet κύριε ἐλέησον.

---

1) Vgl. Justin Apol. I 65. 67. Justin redet freilich von κοιναὶ εὐχαί ... κοινῇ πάντες εὐχὰς πέμπομεν. Aber schwerlich setzt er mit diesen Ausdrücken die Sitte voraus, daß die betreffenden Gebete von der ganzen Gemeinde gesprochen seien. Nach dem Zeugnis der aquitanischen Pilgerin im itinerarium wurde noch am Ende des vierten Jahrhunderts in Jerusalem bei der Matutin und den Horen das allgemeine Kirchengebet durch den Bischof allein gebetet. Umfangreiche Gebete, die etwa dem allgemeinen Fürbittengebete entsprechen, stehen in der Liturgie des Serapion (vgl. etwa Funk. Didasc. et Const. apost. II. 159 ff.), die, wie es scheint, nur Gebete für den Bischof enthält. Viele Intercessionsgebete der Messe, so das in den Konstitutionen, dasjenige der griechischen Jakobusliturgie (Brightman p. 54), das der äthiopischen Messe sind dem Bischof resp. dem Zelebranten allein bewahrt geblieben. Vgl. hierzu A. Baumstark, die Messe im Morgenland 1906. S. 12—14. 100 f.

2) Beispiele: Konstit. VIII 10, VIII 13, Jakobusliturgie Br. 34. 36. 39 und besonders das große Gebet zum Beginn der Messe p. 44—49. Der Indicativ δεόμεθα ist, wie es scheint, selten. Doch vgl. Chrysostomusliturgie: εἴπωμεν πάντες . . κύριε δεόμεθά σου.

3) Griechische Markusliturgie Br. 114 (die εὐχαὶ γ') 119 ff., Liturgie der koptischen Jakobiten Br. 150 (159) 160.

Oder — das ist die seltenere Form — der Diakon referiert kurz den Inhalt der Gebete. Beispiele liefert etwa die syrische Jakobusliturgie (Brightman 89ff.): „Laßt uns unsern Herrn und Gott bitten und anflehen für unsere Väter und Herrscher, die heute über uns in diesem gegenwärtigen Leben regieren und die heiligen Kirchen Gottes leiten“ ... „Wiederum gedenken wir aller unserer gläubigen Brüder, der treuen Christen, welche ...“ Oder äthiopische Liturgie (Brightmann 206): „Für unsere Kirche bitten wir, daß der Herr uns bis zu Ende in der Gemeinschaft des heiligen Geistes bewahre“ (vgl. nestorian. Liturgie Br. 263). Dazu verrichtet dann der Priester (Bischof) das ausführlichere Stillgebet, der Terminus dafür lautet ἐπεύχεται.

Den Sinn dieser ganzen Einrichtung lassen die nichtgriechischen morgenländischen Liturgien noch am besten erkennen. In der syrischen Jakobusliturgie (Br. 89ff.) ist wirklich jede einzelne Bitte des viel längeren (stillen) Priestergebets von einem kürzeren (lauten) Diakongebet begleitet. Zum Schluß spricht dann der Priester die letzten überschlagenden Sätze seines Gebets noch laut, und dann antwortet das Volk mit Amen. In der Liturgie der koptischen Jakobiten (vorangestelltes Intercessionsgebet der Anaphora Br. 165ff.) spricht der Diakon die Aufforderung an den Priester (Bitte für den Frieden der einen heiligen katholischen Kirche u. s. w.) und gibt jedesmal laut das Thema des Gebets an. Dann betet der Priester sein ausführliches Stillgebet, durch ein Zeichen verständigt er den Diakon (s. die Bemerkungen Brightmans 165) über die einzelnen Abschnitte des Gebets, so daß dann am Schluß der einzelnen Fürbitte das Volk mit Kyrie eleison einfallen kann, worauf der Diakon mit der neuen Aufforderung fortfährt.

Etwas entstellt ist der Sinn der „Synapte“ in der uns erhaltenen Form des großen Fürbittengebets am Beginn der Messe der griechischen Jakobusliturgie (Br. 45ff.). Denn hier stellt, wie es nach den Angaben erscheint, das die Synapte begleitende Priestergebet einen ganz andern Text dar, und ist nicht mehr die längere Ausführung der Synapte. Diese Umänderung scheint aber bereits in der (klementinischen) Liturgie des achten Buches der Konstitutionen vorliegen. Hier haben wir VIII 10 ein sehr langes Prosphonesengebet des Diakon nebst einem (VIII 11) kürzeren Begleitgebet (Stillgebet) des Bischofs (ἐπευχέσθω οὖν ὁ ἀρχιερεὺς καὶ λεγέτω).

Endlich kommt es auch schon in der griechischen Liturgie vor, daß das Stillgebet des Bischofs ganz verschwindet und nur das Diakongebet stehen bleibt. So finden wir ein Gebet der Pro-

(ὑπέρ)-Form[1]) des Diakonen alleinstehend in der Liturgie der koptischen Jakobiten Br. 159[2]), ein Diakongebet der zweiten Form (kurze Inhaltsangabe des Gebets) in der äthiopischen Liturgie Br. 206 f.; beide Formen als Parallelexemplare neben einander in der nestorianischen Liturgie Br. 262. 263.

Dabei ist streng auf den Unterschied geachtet, daß der Diakon nur zum Gebet auffordert, oder den Inhalt des Gebets angibt; während nur die Gebete des Priesters direkt an Gott gerichtet sind. Dieser Unterschied bleibt durch alle Liturgien hindurch, soweit ich sehe, fast ohne Ausnahme[3]) in Geltung.

Für das Alter dieser Umwandelungen besitzen wir endlich einen terminus a quo in den apostolischen Konstitutionen. Wenn unsere Deutung oben richtig war, so haben wir hier in VIII 10 die Synapte des Diakonen und in VIII 11 das dazu gehörige Stillgebet des Bischofs. Doch werden wir wohl mit der ganzen Formation dieser Gebete noch etwas weiter hinaufgehen müssen. Baumstark (die Messe im Morgenland S. 102) urteilt: „Die Gestalt der vom Diakon vorgebeteten Litanei hatte . . . das allgemeine Kirchengebet schon am Ende des vierten Jahrhunderts in der antiochenischen Messe gewonnen".

Wenden wir die gewonnenen Erkenntnisse auf unsere lateinische Gebetsliturgie an, so ergibt sich, daß wir hier ein altes Prosphonesengebet des Diakon vor uns haben. Hat sich dieser Charakter des Gebets auch im Abendlande erhalten? Im allgemeinen enthalten ja unsere Zeugen keine Vermerkung über Stellung und Gebrauch des Gebets im Gang des Gottesdienstes. Aber wir stoßen sofort wenigstens auf eine unsere Erwartung glänzend bestätigende Ausnahme. In der von Pamelius veröffentlichten mailändischen Liturgie finden wir I 328 den Gebetstext, den W. Meyer mit Mailand a bezeichnet, wieder[4]), mit der Überschrift: finita[5])

---

1) Daß wir hier eine Reliquie haben, zeigt der griechische Text des Gebets. — Die Formation des Gebets ist interessant. Der Diakon spricht: ἐπὶ προσευχὴν σταθῆτε — προσεύξασθε ὑπέρ — κλίνωμεν τὰ γόνατα, ἀναστῶμεν (dreimal), ὁ λαός· κύριε ἐλέησον.

2) Vgl. noch byzantinische (Chrysostomus-Liturgie) Br. 362 f.

3) Ich finde im ersten Diakongebet der nestorianischen Liturgie Br. 262 ein direktes: Wir bitten Dich, auch in der Chrysostomusliturgie Br. 373 heißt es δεόμεθά σου.

4) In der Messe zur Dominica quadrag. dicta „de samaritana".

5) Hier steht das Gebet noch zu Beginn der eigentlichen Gläubigenmesse nach dem introitus, vor den orationes super populum, super sindonem, super obla

ingressa preces per diaconum pronunciatae respondente choro.

Schwieriger ist es, sich über die Anordnung im Stowe-Missale klar zu werden. Wie es scheint, ist das was hier geboten wird, als Bischofsgebet gedacht. Aber Probst (S. 67) hat mit Recht vermutet, daß das Gebet, das wir hier haben, eigentlich die Prosphonese des Diakons gewesen sei. Die ursprünglich dazu gehörige direkt an Gott gerichtete Epiklese (Stillgebet) des altirischen Rituals finde sich tatsächlich noch in dem Gebet, das in der Redaktion Moels auf die Prosphonese folge (S. 47): Ante oculos tuos, Domine, reus conscientiae testis assisto. Hier bete tatsächlich ein einzelner, während der Beter vorher im Namen der Gesamtheit spreche. Propst urteilt: „Die Oratio pro fidelibus ließ die erste Hand bei der Reform des alten irischen Missale stehen, um dasselbe durch Auslassung nicht zu sehr zu alterieren. Dagegen machte sie die Prosphonese des Diakon zur bischöflichen Epiklese und dadurch diese überflüssig, so daß sie ohne Störung ausfallen konnte".

So wird denn auch von der Deprecatio Gelasii dasselbe zu gelten haben. Sie repräsentiert wenigstens ursprünglich die alte Prosphonese des Diakon. An diesem Punkt tritt übrigens die relative Vorzüglichkeit der Überlieferung der Deprecatio in helles Licht. Wie W. Meyer trefflich hervorgehoben hat, ist in ihr allein der Charakter der reinen Gebetsaufforderung bewahrt. In allen anderen Zweigen wird dagegen Gott direkt angerufen. So heißt es z. B. im Stowe-Missale: „pro sancta ecclesia catholica . . . oramus te Domine, exaudi et miserere". Die lateinische Überlieferung hat also jenen von der morgenländischen Liturgie so streng gewahrten Unterschied im allgemeinen nicht aufrecht erhalten, selbst der Text der Mailänder Litugie nicht (Pamelius I 328), wo das Gebet noch ausdrücklich als Diakongebet bezeichnet ist.

Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß das Gebet wie z. B. im Stowe-Missale (und der Mehrzahl der übrigen Pro-Texte) nicht die charakteristische Form der Gebetsaufforderung enthalte (δεηθῶμεν), sondern den Indicativ (invocamus, deprecamur, oramus), daß aber gerade das Merkmal des Diakongebets der Konjunktiv der Aufforderung sei (s. o.). Dafür könnte man anführen, daß in den Kon-

tionem; dann folgt das Präfationsgebet der Anaphora. Die Anomalie des Stowe-M. (Stellung vor der Evangelienverlesung) wird nicht bestätigt. — Übrigens wird auch das zweite Gebet Mailand b (Pamelius I 331 dom. quadrag. de Abraham) ebenso als finita ingressa erfolgend angegeben, nur daß hier der ausdrückliche Hinweis auf den Diakon fehlt.

stitutionen in der Tat in dieser Weise formal zwischen Bischofsgebet und Diakongebet in der Intercession geschieden wird. Das Bischofsgebet beginnt VIII 12, 40 mit ἔτι δεόμεθα — ἔτι παρακαλοῦμεν u. s. w., das Diakongebet mit ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν.

Dagegen aber gilt erstens, daß sich auch in der griechischen Liturgie der Indicativ im Diakongebet zeigt, namentlich in dessen oben festgestellter zweiter Form; zweitens, daß in unseren Pro-Zeugen der Indicativ nicht sicher steht, vielmehr auch der Konjunktiv, wenn auch vereinzelt bezeugt ist; vor allem drittens, daß auch in der Deprecatio und im Stowe-Missale eigentlich die Form des Konjunktivs tatsächlich gegeben ist in dem Anfang: Dicamus omnes, Domini exaudi et miserere (dann erst precamur) und daß das genau dieselbe Form ist, die uns im Diakongebet der byzantinischen Liturgie begegnet (s. o.).

Es wird dabei sein Bewenden haben. Ursprünglich hat unsere Gebetsreliquie auch in der abendländischen Liturgie als Prosphonesengebet des Diakon gestanden.

Von hier aus versuchen wir nun auch Aufschluß über die zweite Gruppe abendländischer Zeugnisse zu gewinnen, über die Vertreter der altspanischen und der altgallischen Messe, welche unser Gebet in der Liturgie der Ostervigil erhalten haben. Das Missale mixtum sec. regulam Isidori (Migne Bd. 85 p. 448—470) bietet weiter keine Schwierigkeiten des Verständnisses. Hier wird ausdrücklich dem Diakon (dicat diaconus) die Aufgabe zugewiesen, mit pro den Inhalt der Gebete anzugeben, dann folgt die Angabe flectamus genua . . . levate, dann das Gebet des Bischofs. Das erinnert am meisten etwa an die Beispiele, die wir oben aus der ägyptischen Liturgie beibrachten. Merkwürdig ist hier nur, daß sowohl das flectamus genua wie das levate im Text jedesmal dem Gebet des Bischofs vorausgeht. W. Meyer ist (S. 91) der Ansicht, daß das nur der Kürze halber so notiert sei. Es ist aber auch möglich, daß wir uns das Priestergebet als Stillgebet und nur als Begleithandlung zu denken haben. Dann war es natürlich sachgemäß, wenn die Anweisungen für den Diakon unmittelbar neben einander standen. Jedenfalls bestätigt uns das missale mixtum von neuem, daß auch das Abendland die Sitte kannte, daß die Pro-Reihen vom Diakon gesprochen wurden.

Sehr viel komplizierter ist die Anlage in dem von Férotin (Monumenta ecclesiae liturgica V) herausgegebenen Liber ordinum p. 217—222 und im Gregorianum (Mercator II 57). Im Liber ordinum steht zunächst eine Aufforderung des Priesters an die Gemeinde (deprecemur) mit Angabe des Gebetinhalts, dann fordert der

Diakon mit pro und wiederholter Angabe des Inhalts noch einmal zum Gebet auf, dann endlich spricht der Priester das an Gott gerichtete wirkliche Gebet. Etwas einfacher ist das Gregorianum gestaltet. Auch hier stehen Aufforderung des Priesters an das Volk (oremus pro) und wirkliches Gebet paarweise neben einander. Vor dem eigentlichen Gebet spricht der Diakon „flectamus genua", hinter diesem „levate".

Merkwürdiger Weise findet sich gerade zu der kompliziertesten Form des altspanischen Rituals eine genaue Parallele in der ägyptischen Liturgie. Baumstark (die Messe im Morgenland) S. 13 macht darüber folgende Angaben: In Aegypten pflegt seit alters her der Bischof oder Priester selbst vor jedem solchen Gebet eine ausführlichere Gebetsaufforderung an die Gemeinde zu richten, in welcher er den einzelnen Gebetsgegenstand bezeichnete. In kürzerer Form und wiederum in der des Befehls wiederholt der Diakon diese Aufforderung, indem er in Bußzeiten des Kirchenjahrs [1]) die Gemeinde zugleich zu einer dreimaligen Kniebeugung (vgl. Gregorianum, Karfreitagsliturgie!) anweist. Als Zeugnis für seine Behauptung weist uns Baumstark S. 101 auf die koptische und die abessinische Taufliturgie hin und darauf, daß sich in der Meßliturgie diese Sitte teilweise bis heute erhalten habe [2]).

Ich verweise noch auf ein sehr interessantes Gebet der äthiopischen Liturgie, das in unseren Zusammenhang hineingehört. Am Schluß jener äthiopischen Kirchenrechtssammlung, welche die „apostolische" Kirchenordnung (c. 1—21), die sogenannte ägyptische Kirchenordnung (22—48) und den Paralleltext (Epitome) zu Konst. Apost. VIII (c. 49—72) enthält, steht ein allgemeines Fürbittengebet [3]), das bemerkenswerter Weise mit einem Morgengebet (s. o.) beginnt, und Bitten für den Kranken, die Reisenden, den Regen, die Feldfrüchte, das Wasser der Flüsse (Nilschwelle!), den König, die Gabendarbringer, die Katechumenen, die Entschlafenen enthält und mit der in der ägyptischen Messe bekannten Formation der drei Gebete (für den Frieden der gesamten Kirche, die einzelne

1) So wird das schon oben erwähnte Diakongebet der koptischen Messe Br. 159 mit einer dreimaligen Aufforderung zur Kniebeugung nur an Fasttagen (Br. 158 u.) gesprochen.

2) Vgl. den Schluß des allgemeinen Fürbittengebets (der τρεῖς εὐχαί) in der koptischen Messe, Brightman 160, und in der abessynischen Br. 224. — Merkwürdigerweise steht nach den Angaben Br's hier der Diakonruf nicht hinter der Gebetsaufforderung, sondern mitten im eigentlichen Gebet des Priesters, das zum größeren Teil als Stillgebet gedacht sein wird (dazu vgl. Baumstark S. 12).

3) G. Horner, statutes of the apostle 1904. 222.

Kirche, den Papas) schließt. Hier finden wir jene komplizierte Anordnung von Anfang bis zu Ende durchgeführt [1]).

Baumstark S. 101 ist, wie es scheint, geneigt, — ganz deutlich sind seine Ausführungen nicht —, hier eine Mittelstufe der Entwicklung zu sehen, die von der alten Sitte, daß der Bischof das allgemeine Gebet sprach, allmählich zu der Anordnung herüberführt, daß nur die Prosphonesen des Diakon laut gesprochen wurden, während das Gebet des Priesters zum begleitenden Stillgebet herabsank und schließlich ganz verschwand. Eine gewisse Logik hat diese Konstruktion des Entwicklungsganges ja für sich. Auch könnte die Tatsache, daß sich nunmehr die Verbreitung dieser Gebetsformation jenseits Ägyptens in spanischer wie in römischer Messe hat erweisen lassen, für Baumstarks These, daß wir es hier wirklich mit einer verhältnismäßig alten Sitte zu tun haben, ins Gewicht fallen.

Andererseits kann ich doch diesen Schluß nicht für sehr einleuchtend halten. Unsere Gebetsformation ist in sich zu kompliziert und verworren, als daß ihr ein ursprünglicherer Charakter zukäme. Was hätte denn diese Verdoppelung des ohnehin schon recht langen Gebets durch die jedesmal vorgestellte Gebetsaufforderung des Priesters ursprünglich für einen Sinn gehabt?! Baumstark hebt überdies selbst hervor (S. 13), daß im Gegensatz zu seiner Gebetsaufforderung der Zelebrant in der ägyptischen Messe durchweg den größeren Teil seines Gebets als Stillgebet verrichtete. Und was sollen nun die Diakonrufe (in der ägyptischen und der spanischen Messe) neben der Gebetsaufforderung des Zelebranten?

Ich möchte wenigstens die Vermutung wagen, daß wir hier eine komplizierte Rückbildung vor uns haben. Zu Grunde läge dieser ägyptisch-abendländischen Gebetsformation die (oben nachgewiesene) Sitte, daß der Diakon (in einem referierenden) Satz die Gebetsaufforderung an die Gemeinde (resp. an den Priester) aussprach, worauf dann das Gebet des Priesters folgte. In Gegenden, wo man den Anteil des Diakons an der Liturgie wieder zu beschränken suchte, hätte man darauf dem Priester selbst jene Gebetsaufforderung wieder zugewiesen. So wäre die Form, wie sie im Gregorianum vorliegt, entstanden. Dann wäre endlich in diese Form doch wieder auch die Sitte eingedrungen, durch kurze Be-

1) Nur das Gebet für die Entschlafenen macht eine Ausnahme. Eine Parallele dazu liegt in dem koptischen Intercessionsgebet Brightman 169, wo wenigstens die erste allgemeine Fürbitte für die Toten ohne Gebetsaufforderung des Diakon gelassen ist.

fehlsrufe des Diakon die einzelnen Gebete zu markieren. In den ägyptischen Formularen und dem spanischen des liber ordinum hätten wir dann den Endpunkt einer komplizierten Entwickelung und vielfachen Vermittelung.

Und nun endlich können wir den Tatbestand ins Auge fassen, wie er in der altgallischen Messe vorliegt! Hier finden wir im Missale Gothicum und im Missale Gallicanum vetus ohne nähere liturgische Angaben jene charakteristischen Gebetspaare wieder, bei denen jedesmal das erste Gebet die Gebetsaufforderung (in einem ganzen Satz mit pro), das zweite die eigentliche an Gott gerichtete Bitte enthält. Die einzelnen Gebetspaare enthalten Überschriften mit pro, z. B. pro sacerdotibus, doch scheinen mir diese Überschriften nur literarische, keine liturgische Bedeutung zu haben[1]). Im dritten Zeugen der gallischen Liturgie, dem sacramentarium Gallicanum ist nur die erste Gebetsreihe in derselben Reihenfolge wie im Gothicum mit Pro-Überschriften stehen geblieben.

W. Meyer 92 nimmt nun ohne weiteres an, daß derjenige, welcher das Urbild des gallikanischen (und auch des spanischen) Rituals geschaffen habe, aus dem Gregorianum die Form der Gebetspaare entlehnt habe. Daß ein so alter liturgischer Zeuge wie das Urbild der gallischen und altspanischen Liturgie vom Gregorianum abhängig sein soll, scheint mir im höchsten Grade unwahrscheinlich zu sein. — Ich möchte eher — nach allem Gesagten — annehmen, daß in den gallikanischen Ritualen die ältere Gebetsformation vorliegt. In den Gebetspaaren hätte man dann, wie in den oben angeführten orientalischen Parallelen, einerseits die Gebetsaufforderung des Diakons, andererseits das Gebet des Zelebranten (Stillgebet) zu erblicken. Ob das dem Schreiber unserer Texte in den gallikanischen Messen noch deutlich war, mag dahingestellt bleiben. Dafür aber, daß das der ursprüngliche Sinn der Gebetsdubletten war, deutet noch eine Spur im Inhalt der Gebete. In der Bitte No. 10 des Gothicum lautet die Aufforderung zum Gebet: „pro spiritibus carorum nostrorum, qui nos in dominica pace praecesserunt“, im Gebet selbst aber wird gebetet: „dona **consacerdotibus** et caris nostris qui in tua pace requieverunt“[2]).

1) Sollten die Überschriften auf Diakonrufe deuten, so müßten sie nach unseren Parallelen zwischen, nicht vor den Gebetspaaren stehen.

2) Vgl. übrigens den enstprechenden Text in der Deprecatio: pro refrigerio fidelium animarum, praecipue sanctorum domini sacerdotum, qui huic ecclesiae praefuerunt catholicae . . . deprecamur. Die Doppelfürbitte für die Verstorbenen

Diese merkwürdige Diskrepanz zwischen der Aufforderung und dem Plus in deren Vollzug begreift sich dann leicht, wenn die Gebetsaufforderung einmal vom Diakon an das Volk gerichtet wurde, während das Priestergebet für die consacerdotes (als Stillgebet) nebenherging[1]).

So erklärt sich auch am besten, daß die Texte der gallikanischen Messe, wie W. Meyer 98f. treffend nachgewiesen hat, sich fast durchweg als verwandt mit jener älteren Fürbittenreihe in der Deprecatio und den ihr verwandten Zeugen erweisen. Die Sache steht nicht so, daß jene ihre Form dem Gregorianum, ihren Inhalt wesentlich den älteren Pro-Reihen zu verdanken haben. Sondern ihre Form ist wahrscheinlich älter als das Gregorianum und dem entspricht der ältere Inhalt[2]).

Wenn dann schließlich in einem der drei gallischen Missale

---

im allgemeinen und die verstorbenen Priester im besonderen ist also alt. In der Urform des Gothicum wurde sie auf Diakonprosphonese und Zelebranten verteilt.

1) Gegen obige Vermutung scheint allerdings die Aufforderung zur Fürbitte für die Priester zu sprechen. Sie lautet im Gothicum: „in sanctorum sancta admissi et altaris coelestis sacerdotii aeterni participes effecti, deprecemur ut sacerdotes suos ac ministros donis repleat spiritalium gratiarum. Die Attribute im Anfang können sich doch kaum auf die Teilnehmer am Sakrament, scheinen sich vielmehr nur auf Priester beziehen zu können. Und dann würde hier der Priester sprechen. Das sacrament. Gallicanum formuliert die Bitte: pro sacerdotibus ac ministris ecclesiae suae, fratres carissimi supplices deprecemur, ut ingressi sancta sanctorum totiusque participes altaris spiritalium gratiarum donis abundantiaque multimoda repleamur. Hier brauchte man nur, das zu der Anrede fratres carissimi — also doch das versammelte Volk — nicht passende repleamur in repleantur zu verwandeln und alles wäre in Ordnung. Doch mag die jetzige Form der Bitten immerhin darauf hindeuten, daß die Redaktoren der Liturgien hier das Gebet als Priestergebet auffaßten.

2) Ob nun die Gebete in den gallischen Messen oder in den reinen Pro-Reihen älter sind, wird sich schlecht entscheiden lassen. W. Meyer 88f. ist für die erstere Eventualität eingetreten. Er hält den Ausdruck militia (Deprecatio) in der Königsbitte für älter als exercitus. Aber wir werden noch sehen (s. u. d. Zusammenstellung), daß beides seine Parallelen in der griechischen Messe hat. Er zitiert als ein besonderes Beispiel des halb barbarischen, bombastischen Stils des Missale Gothicum den Ausdruck: virgines sacras et spadones voluntarios i. e. pretiosas ecclesiae margaritas. Aber gerade die εὐνοῦχοι finden sich neben den παρθένοι in der Parallele der apostol. Konstit. (s. u. die Zusammenstellung). Und ich kann das Beiwort „die kostbaren Perlen" der Kirche wirklich nicht für so barbarisch-bombastisch erachten. — Daß die gallisch-mozarabischen Rituale an einem Punkte, nämlich in der Umwandlung des Gebets zu einem Pascha-Vigilgebet (mit der Einleitung pro solemnitate paschali, der ersten Bitte für die unfreiwillig Abwesenden und der Verwerfung der ursprünglichen Anfangsbitte pro ecclesia) sekundär sind (W. Meyer 97 u. 98), ist natürlich richtig.

das eigentliche Gebet des Priesters ganz verschwunden und nur die Aufforderungen zum Gebet stehen (ursprünglich des Diakonen) geblieben ist, so haben wir für diesen Vorgang Parallelbeispiele in der morgenländischen Messe bereits beigebracht. Es erklärt sich dies Verschwinden sehr gut, wenn wir auch hier annehmen dürfen, daß das wirkliche Gebet des Priesters nur als Stillgebet gesprochen wurde. Aber es soll auf diese Vermutung kein Gewicht gelegt werden.

Wir wenden endlich unsere Aufmerksamkeit noch dem Inhalt des allgemeinen Fürbittengebets namentlich der Deprecatio und des Stowe-Missale zu. Stammt seine Form, wie das hier am deutlichsten bewiesen ist, aus der morgenländischen Liturgie, so wird es sich mit seinem Inhalt ähnlich verhalten. Ich wage eine Zusammenstellung des Hauptinhalts der abendländischen und morgenländischen Überlieferung in tabellenartiger Form. In die erste Spalte stelle ich den Text der Deprecatio mit den (durch Druck abgehobenen) Varianten der verwandten Zeugen (St. = Stowe-Missale, $M^{a.b.}$ = Mailand a. b.; $A^{a.b.}$ = Angelicus a. b.; W = Wiener Handschrift). Dann stelle ich daneben den Text der griechischen Liturgien, zu denen wir spezielle Beziehungen unseres Gebetes nachgewiesen: Spalte 2—4 die Texte der apostolischen Konstitutionen a) VIII 13 (Diakongebet bei der Intercession), b) VIII 12,40 ff. (Intercessionsgebet des Bischofs), c) VIII 10 (Fürbittengebet des Diakon am Anfang der Gläubigenmesse); Spalte 5 Jakobusliturgie, Fürbittengebet des Diakon am Anfang der Gläubigenmesse (Brightman 44), dazu im Druck abgehoben Intercessionsgebet des Bischofs (ib. 54); Spalte 6 Chrysostomusliturgie (Diakongebet in der Enarxis). Die Reihenfolge gebe ich nach der Deprecatio. Durch Nummern habe ich die Reihenfolge der Bitten in den übrigen Liturgien deutlich gemacht.

Deprecatio Gelasii.	Ap. Konst. VIII 13, 3.	Ap. Konst. VIII 12, 40.
St.: *pro altissima pace et tranquillitate temporum. A*[b]: *ut concordiam veram et pacem bonam nobis omnibus donare digneris. M*[a] *pro pace ecclesiarum . . . quiete populorum.*		
1) pro immaculata dei vivi ecclesia *St. pro sancta ecclesia catholica, quae est a finibus usque ad terminos terrae (vgl. A*[a]. *W. M*[a])	2) ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ταύτης καὶ τοῦ λαοῦ	1) ὑπὲρ τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων.
2) pro sanctis . . . sacerdotibus et ministris cunctisque vere colentibus. 3) pro universis recte tractantibus verbum veritatis	3) ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς	2) καὶ ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς τῆς ὀρθοτομούσης τὸν λόγον τῆς ἀληθείας
St. pro pastore N., episcopo et omnibus episc.		3) Bitte des Priesters für sich selbst
et presbyterio et diaconis et omni clero (In anderen Zeugen noch weitergehende Spezialisierung).	παντὸς πρεσβυτερίου πάσης . . . διακονίας καὶ ὑπηρεσίας	ὑπὲρ παντὸς τ. πρεσβυτερίου . . . τ. διακόνων . . . τ. κλήρου 6) ὑ. τ. λαοῦ τούτου
4) pro his qui se mente et corpore . . . castificant. *St. pro virginibus viduis orphanis (vgl. M*[a] *Gall. vet.). Goth.: virgines sacras et spadones voluntarios.*		7) ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἁγνείᾳ, ὑπὲρ τ. χηρῶν . . . ὑπὲρ τ. ἐν σεμνοῖς γάμοις . . . ὑπὲρ τ. νηπίων
St. pro hoc loco et inhabitantibus in eo (vgl. A[ab] *M*[ab])		8) ὑπὲρ τ. πόλεως ταύτης καὶ τ. ἐνοικούντων
5) pro religiosis principibus omnique mi-	4) ὑπὲρ βασιλέων	4) ὑπὲρ τοῦ βασιλέως

Konst. Ap. VIII 10	Jakobus-Liturgie Br. 44. 54	Chrysostomus-Liturgie Br. 362
1) ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν	1) ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης ... ὑπὲρ τ. εἰρήνης τ. σύμπαντος κόσμου καὶ ἑνώσεως πασῶν τ. ἁγ. τ. θεοῦ ἐκκλησιῶν	1) ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης ... ὑ. τ. εἰρήνης τ. σύμπαντος κόσμου
2) ὑπὲρ τ. ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων	2) (vgl. *1*) ὑπὲρ τ. ἁγ. καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τ. ἀπὸ γῆς [περάτων] μέχρι τ. περάτων αὐτῆς	εὐσταθείας τῶν ἁγ. ἐκκλησιῶν καὶ τῆς τῶν πάντων ἑνώσεως
4) ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς τ. ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας [3 ὑ. τ. ἐνθάδε ἁγ. παροικίας]	*2) μνήσθητι κύριε κ. τ. ἐν αὐτῇ ἁγ. πατέρων ἡμῶν κ. ἐπισκόπων τῶν ... ὀρθοτομούντων τ. λόγον τ. σῆς ἀληθείας*	
5) ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν [Ἰακώβου] ... τῶν πρεσβυτέρων ... πάσης τ. διακονίας κ. ὑπηρεσίας 6) ἀναγνωστῶν ψαλτῶν	*3) Bitte des Priesters für sich selbst u. f. d. κυκλοῦντες διάκονοι*	3) ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμ., τ. τιμίου πρεσβυτερίου, τῆς ... διακονίας, παντὸς τ. κλήρου κ. τ. λαοῦ
παρθένων χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν, ὑ. τ. ἐν συζυγίαις ... ὑπὲρ εὐνούχων ... ὑ. τ. ἐν ἐγκρατείᾳ καὶ εὐλαβείᾳ	7) ὑπὲρ τ. ἐν παρθενίᾳ καὶ ἁγνείᾳ καὶ ἀσκήσει [καὶ ἐν σεμνῷ γάμῳ]	
	4 = *4*) ὑ. τ. ἁγ. [Χριστοῦ] τ. θεοῦ [ἡμῶν]	5) ὑπὲρ τ. ἁγ. [μονῆς ἢ] πόλεως ... κ. τ.

litia eorum. *St. pro piissimis imperatoribus et omni romano exercitu . . . pro omnibus qui in sublimitate sunt* (*vgl.* M^a).	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου
6) pro jocunditate „et serenitate" (*A^a serenitatis et opportunitate*) pluviae atque orarum (*A^a aurarum*) vitalium blandimentis ac prospero diversorum temporum cursu	6) ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τῶν ἀέρων καὶ τελεσφορίας τῶν καρπῶν	16) ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος καὶ τῆς εὐφορίας τῶν καρπῶν
7) pro his quos prima Christiani nominis incitavit agnitio. *St. pro poenitentibus et catechumenis.*	7) ὑπὲρ τῶν νεοφωτίστων	13) ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων 15) ὑπὲρ τ. ἐν μετανοίᾳ ἀδελφῶν
8) pro his, quos humanae infirmitatis fragilitas et quos nequitiae spiritalis invidia . . . involvit (*M^a quique spiritibus vexantur alienis*)		9) ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ 14) ὑπὲρ τ. χειμαζομένων ὑπὸ τ. ἀλλοτρίου
9) pro his quos peregrinationis necessitas aut iniquae potestatis impietas vel hostilis vexat aerumna. *M^a pro . . . captivis, pro navigantibus iter agentibus* [*vgl. St. peregrinantibus iter agentibus . . . navigantibus*] *in carceribus, vinculis, metallis, exiliis constitutis*		10) ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ . . . ἐν ἐξορίαις ἐν δημεύσει, ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων [11) ὑπὲρ τ. μισούντων ἡμᾶς καὶ διωκόντων ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου]
10) pro judaica falsi-		12) ὑπὲρ τῶν ἔξω ὄντων

	πόλεως ... κ. τ. ὀρθοδόξων πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς	πίστει οἰκούντων ἐν αὐτῇ
	3 = 5) ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ... ἡμῶν βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	4) ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ... βασιλέων ἡμῶν, παντὸς τ. παλατίου κ. τ. στρατοπέδου αὐτῶν
	13 = *11*) ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, ὄμβρων εἰρηνικῶν, δρόσων ἀγαθῶν, καρπῶν εὐφορίας, τελείας εὐετηρίας, ... τοῦ στεφάνου τ. ἐνιαυτοῦ	6) ὑπερ εὐκρασίας ἀέρων εὐφορίας τῶν καρπῶν τ. γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν
8) ὑπὲρ τῶν νεοφωτίστων ἀδελφῶν		
9) ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ	6) ὑπὲρ τ. ἐν γήρᾳ κ. ἀδυναμίᾳ ὄντων „νοσούντων καμνόντων" (= 7)	7 b) νοσούντων καμνόντων
10) ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων ... ὑπὲρ τ. ἐν μετάλλοις ... ἐξορίαις φυλακαῖς ... δεσμοῖς ... ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονουμένων	8 = *6*) ὑπὲρ πλεόντων ὁδοιπορούντων ξενιτευόντων καὶ τ. [+ *ἐν δεσμοῖς*] ἐν αἰχμαλωσίαις. ... ἐξορίαις ... φυλακαῖς ... [+ *τῶν ἐν μετάλλοις κ. βασάνοις*] ... πικραῖς δουλείαις	7 a) ὑπὲρ πλεόντων ὁδοιπορούντων 7 c) αἰχμαλώτων κ. τ. σωτηρίας αὐτῶν
[11) ὑπὲρ ἐχθρῶν κ. μισούντων ... ὑπὲρ τ. διωκόντων ἡμ. διὰ τὸ ὄνομα τ. κυρίου]	10 = 8) καὶ ὑπὲρ πάσης ψυχῆς Χριστιανῆς θλιβομένης	
12) ὑπὲρ τῶν ἔξω ὄν-	11) καὶ ἐπιστροφῆς τ.	

tate et haeretica pravitate vel gentilium superstitione perfusis	καὶ πεπλανημένων	
11) pro operariis pietatis et his qui necessitatibus laborantum ... subveniunt. *St. M^a pro his qui in sancta (tua) ecclesia fructus misericordiae largiuntur.*		
12) pro omnibus intrantibus in haec sanctae domus ... atri a ⟨qui⟩ religioso corde et supplici devotione convenerunt.		
13) pro emundatione animarum ... ac venia peccatorum		
14) pro refrigerio fidelium animarum praecipue sanctorum domini sacerdotum. *Goth. pro spiritibus carorum nostrorum (pausantium). St. sanctorum apostolorum et martyrum memores simus.*	5) τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν. ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων δεηθῶμεν.	5) ὑ. πάντων τ. ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων πατριαρχῶν προφητῶν δικαίων ἀποστόλων μαρτύρων ὁμολογητῶν ἐπισκόπων (die weiteren Rangklassen) λαικῶν κ. πάντων ὧν ... ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα.

Das Resultat dieser Vergleichung entspricht völlig unserer Erwartung. Es kann kein Zweifel daran sein, daß sämtliche Gebete auf einen gemeinsamen Grundstock aufgebaut sind.

Vergleichen wir die lateinischen Gebete mit der morgenländischen Messe, so lassen sich ihre sämtlichen Bitten in der griechischen Liturgie ohne Ausnahme nachweisen. Selbst die Bitte der Deprecatio, deren verhältnismäßige Singularität W. Meyer S. 94 hervorhob, Nr. 10 pro judaica falsitate etc., gewinnt ihre Parallele in den Clementinen ὑπὲρ τῶν ἔξω ὄντων καὶ πεπλανημένων. An dem Parallelismus kann gerade, wenn man auf das Ganze schaut und die Stellung der Bitte im Gesamtgebet ins Auge faßt, kein Zweifel

των καὶ πεπλανημένων	πεπλανημένων	
7) ὑ. τ. καρποφορούντων ἐν ἁγ. ἐκκλησίᾳ κ. ποιούντων τ. πένησιν τ. ἐλεημοσύνας	*10) παῦσον τὰ σχίσματα τ. ἐκκλησ. καὶ τ. τ. αἱρέσεων ἐπαναστάσεις, κατάλυσον τὰ φρυάγματα τ. ἐθνῶν*	
	5 = *12* (*9*) ὑ. τ. καρποφορούντων κ. καλλιεργούντων ἐν τ. ἁγ. τ. θεοῦ ἐκκλ. μεμνημένων τῶν πενήτων	
	9) ὑπὲρ τ. παρόντων κ. συνευχομένων ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ ἁγίᾳ ὥρᾳ	2) ὑπὲρ τ. ἁγ. οἴκου τούτου κ. τ. μετὰ πίστεως εὐλαβείας κ. φόβου θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ
	12) ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν κ. συγχωρήσεως πλημμελάτων	(*Br. 373* 27) *ὑπὲρ συγχωρήσεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν*
	14) τῶν ἀπ' αἰῶνος σοὶ εὐαρεστησάντων ... ἁγίων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων ὁμολογητῶν διδασκάλων ὁσίων, παντὸς πνεύματος δικαίου.	

sein. Die abendländische Bitte wird eine Erweiterung und Spezialisierung der morgenländischen sein. Daß nach Probst, abendl. Messe S. 118, der Verfasser von de vocatione gentium I 12 und der Papst Coelestin in einem Briefe Bekanntschaft mit der Bitte zeigen, ist wertvoll für die Datierung der Herübernahme des Gebets im Abendland. Auch die seltene Bitte für die, welche die heiligen Hallen des Gotteshauses betreten, findet ihre wörtliche Parallele in der byzantinischen Liturgie, ihre sachliche in der griechischen Jakobusliturgie. Die Bitte um Sündenvergebung, die so weithin aus der Abendmahlsliturgie verschwunden ist, ist doch in der Jakobusliturgie (und auch in der byzantinischen) stehen geblieben.

Auch das Plus, das namentlich das Stowe-Missale nebst den verwandten Zeugen über die Deprecatio hinaus bietet, ist meist in den morgenländischen Liturgien zu belegen. So gleich im Anfang die charakteristische Bitte ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου (Stowe-M. Ang. b. Mail. b.); das ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς γῆς in Bitte 2; die genauere Formulierung der Bitte für den Klerus in 2; das Gebet pro loco et inhabitantibus in eo (Stowe-M. Angel. a. b. Mail a. b); die virgines, viduae, orphani des Stowe-M. etc., die ich zu Bitte 4 notierte; die Wendung καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ in Nr. 5; die wörtlichere Parallele in Nr. 11 pro his qui in sancta (tua) ecclesia fructus misericordiae largiuntur (Stowe-M. Mail. a); selbst das sanctorum apostolorum et martyrum memores simus (zu Nr. 14) im Stowe-M. findet seine überraschende Parallele. Die schon für die meisten dieser Varianten von W. Meyer S. 95 ausgesprochene Vermutung größerer Ursprünglichkeit findet ihre definitive Bestätigung.

Von andern Kleinigkeiten sehe ich ab und verweise auf die Zusammenstellung der Texte. Nur das eine möchte ich hervorheben, daß die seltsame Bitte Nr. 3 der Deprecatio (vgl. W. Meyer S. 103: „eine mir unklare Gattung von gelehrten Geistlichen") ihre völlige Erklärung aus der obigen Zusammenstellung findet. Die Deprecatio hat die griechische Bitte, etwa ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς . ., τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, in zwei Bitten Nr. 2 und 3 zerschnitten.

Aber nicht nur der Inhalt, auch die ganze Anlage des Gebets und die Reihenfolge der einzelnen Bitten sind hüben und drüben außerordentlich parallel. Man vergleiche nur die lateinische Reihenfolge mit der in der zweiten Spalte stehenden Parallele (Intercessionsgebet des Diakons), die freilich nur für die erste Hälfte zum Vergleich in Betracht kommt, da ihr die Bitten der zweiten Hälfte fehlen. Aber auch bei den übrigen Texten ist der Parallelismus der Anlage vollkommen deutlich. Abweichungen sind natürlich vorhanden. So stellt Konst. VIII 12, 40 ff. die Bitte für den König weiter nach vorne, die für die Witterung und die Saat ganz an den Schluß (ebenso die Jakobusliturgie, doch nicht die byzantinische), und hat die Fürbitten für die Notleidenden (9–15) in veränderter Reihenfolge. Auffällig parallel ist wiederum das Stück Konstitutionen VIII 10. Nur daß hier die Fürbitte für die Wohltäter der Gemeinde (7) sich unmittelbar an die Geber für die einzelnen Klassen der Gemeinde anschließt. Besonders verwandt erweist sich endlich wiederum die byzantinische Liturgie, die freilich viele Stücke des Gebets nicht enthält.

Umgekehrt läßt sich auch die Beobachtung machen, daß die verschiedenen griechischen Gebete, wie man sich durch die fortlaufende Nummerierung überzeugen kann, mit wenigen Ausnahmen ziemlich restlos von den abendländischen Gebeten übernommen sind.

Nur eine wichtige Ausnahme ist zu notieren. In den beiden Gebeten der Konstitutionen VIII 12, 40 ff. und XIII 6 steht (Zusammenstellung Nr. 11) eine sehr wichtige Bitte, die sich in keinem der abendländischen Texte findet, das ist die für die Feinde und die Verfolger διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου. Es ist nicht zufällig, daß gerade diese Bitte ausfiel. Der Umstand zeigt aber einerseits, daß die Urform des allgemeinen Fürbittengebets aus der Verfolgungszeit stammt, und daß die Aufnahme des Gebets im Abendland in eine Zeit fiel, in der diese Bitte als nicht mehr zeitgemäß empfunden wurde. Dabei ist andererseits die in dieselbe Zeit weisende Fürbitte für die in den Bergwerken und Verbannung, in Gefängnissen und Banden Befindlichen in einigen Exemplaren stehen geblieben (vgl. Mail. a.), aber schon die Deprecatio hat eine verallgemeinernde Umschreibung.

Zu demselben Resultat führt eine Vergleichung der Fürbitte für die Könige. Das Diakongebet Konst. VIII 10 hat diese Bitte überhaupt nicht; das beruht schwerlich auf Zufall. Die römische Obrigkeit war während der Verfolgungszeit vielleicht einfach in die Bitte für die Feinde und die Verfolger eingeschlossen. Aber auch der Vergleich des Wortlautes der Bitte führt zu interessanten Resultaten. Apost. Konst. VIII 13, 5 lautet das Gebet: ὑπὲρ βασιλέων καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ δεηθῶμεν, ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς (folgt I. Tim. 2_1 f.)[1]). Da haben wir nun wieder die Zeiten der Verfolgung und Bedrängnis durch den römischen Staat! Ganz anders klingt das Gebet in der Deprecatio: pro religiosis principibus omnique militia[2]) eorum; im Stowe-Missale: pro piissimus imperatoribus et omni romano exercitu und dementsprechend

1) Vgl. übrigens hier die Aufforderung zur Königsbitte im Missale Gothicum: „ut nobis populo suo pacem Regum tribuere dignetur, ut mitigatis eorum mentibus requies nobis congregationis istius perseveret (vgl. die Bitte: da regum culmini religionis prosperitatem et pacis, ut nobis regno tuo coelesti in terris adhuc positis liberius liceat deservire). Ist hier altertümliches konserviert oder das Gebet auf fränkische Verhältnisse adaptiert? Ganz anders lautet Gallicanum vetus: ut Regum nostrorum exercitum ita tua virtute corroboret, ut per eosdem gentibus subditis vel fugatis Deo vivo jugiter serviamus.

2) W. Meyer S. 89 im Sinne der höheren Staatsbeamtenschaft. Das entspräche dann etwa dem τοῦ παλατίου in der griechischen Liturgie.

in der Jakobus- wie in der Chrysostomusliturgie: ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν ... βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν.

Der Grundstock des lateinischen Fürbittengebets muß also in der Zeit nach dem Ende der Christenverfolgung aus dem Osten übernommen sein und wiederum, wie es scheint, vor der endgültigen Trennung des östlichen und des westlichen römischen Reiches[1]), also etwa im Laufe des vierten Jahrhunderts. Die Beobachtung, daß in den lateinischen (wie im Grundstock der morgenländischen Liturgien)[2]) das Mönchstum noch keine Rolle spielt und nur ganz allgemein eine Fürbitte für die Asketen (die Jungfräulichen) aufgenommen ist, deutet bestimmt in dieselbe Richtung.

Daneben aber haben wir erkannt, daß für die Form, in der uns das allgemeine Fürbittengebet in der Deprecatio und im Stowe-M. erhalten ist, noch eine zweite Einströmung griechischen Einflusses angenommen werden muß. Und daß diese einer etwas späteren Zeit angehört, beweisen die gerade hier sich findenden stärkeren Berührungen speziell mit den ausgebildeten Liturgien des Morgenlandes, der Jakobus- und Chrysostomusliturgie.

---

1) Wenigstens möchte Probst S. 66 das aus der Wendung des Stowe-M. pro piissimis imperatoribus et omni romano exercitu schließen.

2) Vgl. besonders die lange Liste des griechischen Textes im Gebet für die Verstorbenen. Hier sind zwar die Märtyrer, aber weder die Mönche noch die Asketen genannt.

Haussa-Sänger,

mit Übersetzung und Erklärung.

Von

Rudolf Prietze.

Vorgelegt von Enno Littmann in der Sitzung vom 18. Dezember 1915.

Einleitung.

Nachdem 1896[1]) in den Specimens of Hausa Literature by Charles Henry Robinson sechs lange geistliche Gesänge im Manuskript nebst Übertragung und Erklärung erschienen waren, habe ich 1904 in 47 kurzen, in Tunis aus dem Munde zugewanderter Haussa sechs Jahre zuvor von mir gesammelten Liedern ein Bild ihrer Volksdichtung geboten. Bisherige Veröffentlichungen.

Inzwischen gewann ich, z. T. noch in Tunis, besonders aber seit 1904 in Kairo im Verkehr mit Zöglingen der Azhar-Moschee aus dem Sudan einen deutlicheren Eindruck von dem Umfang, in welchem das Lied in den Haussaländern gepflegt und begehrt wird. Nicht als ob diesem heiter-sinnlichen, weltgewandten, oberflächlichen Mischvolke ein tieferes Gefühl für Poesie innewohnte; Quelle seiner Empfänglichkeit ist nicht sowohl das Herz, als seine behende Auffassung oder, um an eine naheliegende Parallele zu erinnern, sein Esprit, der in treffenden Einfällen, wohlgeprägten Schlagworten, vor allem im *káŗi-m magána* d. h. in Bilderrede, versteckten, nur dem Eingeweihten verständlichen Anspielungen Lebhafte Sangespflege der Haussa auf Grund ihrer Geistesanlage.

---

1) Unserm weitus besten Kenner des Haussa, Gottlob Adolf Krause, gebührt insofern die Priorität, als er schon vor 35 Jahren eine große Anzahl arabisch geschriebener Haussalieder gesammelt hat, von denen einige sich in der Königl. Bibliothek zu Berlin befinden, die meisten aber mit dem größten Teil seiner Aufzeichnungen verloren gegangen sind. Eine Probe, von der unten in den Bemerkungen zur Prosodie die Rede sein wird, hat er 1895 im Feuilleton der Kreuzzeitung veröffentlicht.

Befriedigung sucht. Ein glückliches Bonmot ist bei ihm, wie die *kiṛāṛi* in meinem Aufsatz „Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan" (Zeitschr. f. Ethnologie 1911, Heft 11) beweisen, der Unsterblichkeit sicher. Und wie in Ländern höherer Kultur die Presse, unentbehrlich, geschätzt und gefürchtet, wirkt dort noch der Sänger nicht allein als Bringer der Lust, sondern als Träger und Schöpfer der öffentlichen Meinung.

Äußere Verhältnisse kommen der Verbreitung seiner Kunst entgegen. Das von einer dünnen Fulbeschicht beherrschte Haussagebiet, an sich schon verhältnismäßig reich an größeren und kleineren gewerbfleißigen Verkehrszentren, hat Dank dem Handelsgeist seiner Bewohner nach allen Seiten Kolonien ausgestrahlt, in denen der Drang nach außen fortstrebt. Eine unbegrenzte Wanderlust waltet, soweit die Haussazunge klingt. Allenthalben fühlt sich der reisende Kaufmann daheim, und seinen Fußtapfen folg truppweise fahrendes Volk, vom Verdienst der Landsleute zu leben.

Das fahrende Volk.

An der Spitze eines jeden solcher Trupps steht ein Führer, *gẹ́rdi* (Pl. *gẹrdawa*) genannt. Die niedrigste Stufe des Landstreichertums bilden die mit Weib und Kind wandernden *túrḍawa* (Sg. *túrḍe*), die schlechthin vom Bettel (*roḳó*) leben und daneben höchstens Kräuterzauber verkaufen. Etwas besserer Geltung erfreut sich das Gefolge des *gẹ́rdi-m máčiši*, die Schlangenbeschwörer, die gleichfalls familienweise ziehn und den Handel mit allerlei Zauber als Nebengewerbe betreiben. Hoch über beiden steht der Chor des *gẹ́rdi-m bára*, die fahrenden Schüler unter ihrem Sangesmeister. Sie wie auch der wandernde *Mālẹm* (Schriftgelehrte) mit seinen Jüngern ziehn nicht allein aus dem Verkauf von Zauberzetteln Gewinn, sondern in erster Linie aus dem *bára*, dem Bettelliede, das der *gẹrdi* vorträgt, während die *almáširẹi* (Schüler, Umformung des arabischen *almohājir; ẹi* ist ursprünglich Dualendung) nach jedem Verse eine Gottesanrufung singen. Zwischen den drei Gattungen von Wandertrupps herrscht bitterste Fehde; durch Zauber suchen sie sich vor einander zu schützen.

Sangesmeister.

Mit den fahrenden Schülern sind wir in den Bereich der Sänger eingetreten; denn der *gẹ́rdi-m bára* ist eine *zā́bia* (Pl. *zā́bioī*) — ein Wort dunkler Herkunft, das stets feminin ist und Meistersinger bedeutet, sei es Mann oder Frau. Die Kunst ist auch dort an kein Geschlecht gebunden, wird indeß meist vom stärkeren geübt. Es ist der selbstdichtende Sänger, den ein Kreis von Musikern und Jüngern umgibt; stirbt er, so wird aus diesen sein Nachfolger gewählt. Von der *zā́bia* zu unterscheiden sind die zahllosen vorwiegend reproduzierenden Lokalsänger, die zwischen

den nächtlichen Tänzen nach bekannten Weisen Lieder vortragen. Solche Volksweisen, die bald getanzt bald gesungen werden, tauchen plötzlich auf und herrschen Jahre lang, bis andere sie ablösen. Die erste, deren mein Gewährsmann *Mūsa* sich entsinnt, nannte sich nach ihrem Urheber *Sẹ̄mba*, die folgende hieß *Dūdua*. Danach mag vor 25 bis 30 Jahren die sehr verbreitete *Māgaṛa* aufgekommen sein. Ihr folgte drei Jahre später der *Galēši*, vor 20 Jahren die *Lēlua* und im Jahre darauf der *Zalí*. Nach allen diesen Weisen sind Lieder von ziemlichem Umfang gedichtet worden, die ich mir aufzeichnen ließ; so gehört die an zweiter Stelle von mir veröffentlichte Liedersammlung, der Diwan des „Heimchens", der *Māgaṛa* an. Tanzweisen.

Natürlich ist der Geltungsbereich der einzelnen Sangesmeister verschieden. Manche befinden sich vorwiegend auf der Wanderschaft, andere sind seßhaft; doch bringen auch diese auf zeitweiligen Kunstreisen ihren Vorrat an Dichtungen zum Gehör, gelegentlich auch volkstümliche Lieder anderer Verfasser beifügend, wie in der eben genannten Sammlung die Sprüche des *Nēgele*. So finden ihre Erzeugnisse oft weit über die Grenzen der engeren Heimat hinaus Verbreitung, mehren das geistige Gemeingut und tragen in Ermangelung einer Literatursprache zur Angleichung und Bereicherung der zahlreichen Mundarten bei. Kunstreisen.

Das Auftreten der *zābia* wird durch ein zahlreiches Gefolge unterstützt. Den Kern bilden die Musiker; andere schließen sich an, um beim Einsammeln der Gaben behilflich zu sein. Auf Reisen wird ein möglichst stattlicher Eindruck erstrebt. *Ḍanuma*, von dem die nachstehenden Lieder des „Papageis" herrühren, soll an der Spitze eines Zuges von 16 Berittenen wie ein Pascha aufgetreten sein. Ist man in einer Stadt angelangt, so dient in der Regel die Behausung eines angesehenen Gastfreundes als Absteigequartier. Die Vorträge finden dort wie daheim auf dem Tanzplatz des Ortes statt. Nach der Mahlzeit ruft die große Trommel (*gañgá*) die Einwohner zusammen. Sobald die musikalischen Begleiter, 10 bis 20 an der Zahl, ihr Konzert vollführt haben — eine Beschreibung ihrer Instrumente s. am Schluß dieser Einleitung — trägt der Sänger, von der Musik mit Ausnahme der Trommeln leise begleitet, seine Stücke vor. In den Pausen oder am Ende bringen die Zuhörer ihre Geschenke, oft sehr beträchtliche, und die vorhin erwähnten Schmarotzer, Namen und Spende des Gebers ausrufend, erhöhen deren Ziffer in ihrer Trinkgeldhoffnung noch um vieles.

Den Vortrag des Meistersingers darf man sich, so gern er

Anwesende apostrophiert, im allgemeinen nicht als Improvisation vorstellen. Er wird größtenteils daheim wohlvorbereitet, nicht selten zur Stütze des Gedächtnisses aufgezeichnet und im häuslichen Kreise auf seine Wirkung geprüft. Einschiebsel und Umgestaltungen ergeben sich später von selbst.

Dichtungsgattungen.

Als stehende Gattungen ihrer Dichtkunst nennen die Haussa: *yābó* (Preislied), *zanbó* oder *zambó* (Spottlied) und *bēgé* (Lied der Liebe, der Sehnsucht, der Trauer). Freilich fallen viele ihrer poetischen Erzeugnisse, wie die geistlichen, moralischen und politischen Betrachtungen oder die dem Tanz und der Geselligkeit geltenden Lieder, aus dem Rahmen heraus, während in anderen, z. B. in II K u. P (s. u.) zwei, ja alle drei Gattungen sich drollig vermischen. Die Gültigkeit der Einteilung ergibt sich indeß aus dem praktischen Gesichtspunkte des Sängers: er will entweder durch Schmeichelei die Gebelust wecken oder, sei es für sich, sei es gegen gute Bezahlung für andere, einem Gefühl der Rache, des Verlangens, des Leidens Worte leihen. Den Ausdruck des bewegten Gemüts wird man zumeist im *bēgé*, sodann im *zambó* zu suchen haben; an Masse jedoch überwiegen, dem vorherrschenden Erwerbssinn entsprechend, weitaus die Leistungen im *yābó*. Jeder, der überhaupt etwas zu spenden hat, findet eine *zābia*, die ihn besingt, und wehe ihm, wenn er zu karg ist! Der drohende *zambó* lauert im Hintergrunde (vgl. I K). Wie in der Blütezeit unseres sangfrohen Mittelalters ist diu milte hier erste Tugend des Starken und Reichen. Den Gebieter zu preisen, liegt dem offiziellen Hofpoeten ob, doch werden kluge Machthaber, denen es um „eine gute Presse" zu tun ist, auch den freien Sänger, der ihren Ruhm mit Geschick zu verkünden weiß, fürstlich belohnen. Man ist in diesem Punkt in den Haussaländern gewitzter als in manchen Zentren europäischer Kultur. Daneben scheint im Sudan die Eitelkeit als noch stärkere Triebfeder zu wirken. Wem der Herrscher zu fern wohnt oder zu sehr umworben ist, der wendet sich mit seinem Preislied an den bürgerlichen Gönner und kommt in der Regel auf seine Rechnung. Es gibt Spezialisten, die nur Jäger besingen; denn so niedrig der Waidmann in der Achtung der Honoratioren und besonders der in Zaubermitteln mit ihm in Wettbewerb stehenden Gelehrten angeschrieben ist, er pflegt nach erfolgreicher Jagd sehr freigebig zu sein. Andere richten ihre dem Forscher manch fesselnden Einblick gewährenden Huldigungen an Ackerbauer, Färber, Mörserhauer, ja selbst an so wenig angesehene Handwerksmeister wie Fleischer und Schmiede, und erhalten ihren Lohn in natura. Sogar einem Straßenräuber und einem er-

folgreichen Diebe widmet ein Barde begeisterte Hymnen, um an der Beute teilzunehmen.

Geringer als an Lobgesängen, aber gesalzener ist mein Vorrat an Schmähliedern. In ihnen entfaltet der Haussa eine besondere Stärke. Gleich den Pfeilen des Archilochos soll ein Teil derselben den Gegner in Verzweiflung und Tod getrieben haben. Das *bēgé* hingegen, das in der Poesie der östlichen Nachbaren (vgl. meine Bornulieder) rührende Wirkung erzielt, dürfte ihm seltener gelingen.

Als erste Stücke meiner Sammlung lasse ich Lieder zweier Sänger folgen, die nicht allein in ihrer Begabung hervorragend, sondern auch in ihrer Persönlichkeit als typische Vertreter ihres Standes erscheinen. Ein befähigter Haussa namens Aḥmed (A) hat sie mir in Tunis im Frühjahr 1902 als je ein Ganzes aufgezeichnet und Satz für Satz erklärt; doch erst nach erneuter sorgfältiger Untersuchung mit Hilfe eines noch einsichtigeren Gewährsmannes M[1]) vermochte ich vor drei Jahren in Kairo die Teile reinlich zu scheiden und über den Sinn im einzelnen eine hinlängliche, wenn auch nicht restlose Klarheit zu gewinnen. Die beiden vorliegenden „Diwane".

Es sind Liedersträuße, von ihren Urhebern unter sinnvoll gewählten Tiernamen einem dankbaren Hörerkreis als ihr derzeitiges Repertoire dargeboten, die sich füglich, si parva licet componere magnis, als „Diwane" bezeichnen lassen.

Beide Sänger legen ein beträchtliches Selbstbewußtsein an den Tag. In jedem von ihnen steckt ein kleiner Aretin, der sich als Herrn über den Leumund seiner Landsleute fühlt und in der Ausübung solcher Gewalt keine Skrupel kennt. Der fromme Ernst der geistlichen Dichter Robinsons ist Beiden fremd. Wie der überwiegende Teil ihres Volkes bekennen sie sich zwar aufrichtig zum Islam, wissen sich aber mit seinen moralischen Forderungen behaglich abzufinden.

Bei aller Übereinstimmung in den Grundanschauungen heben sie sich in ihrer Eigenart scharf von einander ab. Der, welcher sich „Der Papagei.

1) Mūsa war in Bornu geboren, aber noch im Knabenalter zum Studium bei einem Mālem nach Zindir, der Hauptstadt des nordöstlichsten Haussadistrikts Damágaram, gelangt und hatte dort sowie auf Reisen im Lauf der folgenden fünfzehn Jahre die Landessprache so vortrefflich gelernt, daß er sie mindestens so gut verstand wie seine heimatliche und zu seiner großen Genugtuung von seinen Haussakommilitonen in der Azhar für einen der Ihrigen gehalten wurde. Ich danke seinem kritischen Scharfsinn wie seiner Zuverlässigkeit und seinem außerordentlichen Gedächtnis nicht minder als seinem Geschick, mir fernliegende Gedankengänge zu erschließen, die besten Ergebnisse dieser Arbeit.

an der Spitze seines Diwans als Papagei einführt und seinen wirklichen Namen Ḍánuma in 56 und 144 verrät, betrachtet die Welt ausschließlich aus dem Gesichtspunkt des fahrenden Sängers und seines Bedarfs. Trotz des oben erwähnten pomphaften Auftretens macht er aus seiner Abhängigkeit von der Gunst der Mächtigen kein Hehl (vgl. G, Q und S); er wünscht von seiner Kunst ohne Anstrengung zu leben (vgl. F, J), und wäre es durch Erpressung (H); selbst das Gebet scheint ihm ein erlaubtes Mittel zu unlauterem Zweck (E). Der gute Geber erfährt warmes Lob (D, M, N, U), der Widersacher oder schlechte Zahler seinen oft witzigen, meist gutgelaunten Spott (K, N, R, J); mit Bitterkeit äußert er sich über Verwandte (O, P) und die Fulbe (Q) nur, weil sie nichts für ihn übrig haben. Versöhnend neben soviel engem Eigennutz wirkt seine Dankbarkeit für frühere Wohltat (B, L) und ein wohl nicht bloß nachgeahmter Hymnus auf die Größe und Güte Gottes (E); auch besticht er durch die Leichtigkeit seines Stils und Sinnes, seine Schelmerei und kindliche Unbefangenheit diesseit von Gut und Böse.

„Das Heimchen."

Hervorragender, wo nicht als Dichter so doch als Persönlichkeit, ist der Sänger, der sich unter dem Pseudonym Heimchen verbirgt. Er hieß laut A. Babále (etwa „kleiner Großvater" oder „Bruder des Großvaters"), stammte aus Wañgara bei Gézawa, einem kleinen Ort in der östlichen Umgebung von Kano, und lebte von Gartenbau. Nicht sowohl um Lohn als des Beifalls wegen und um die Gunst der Mädchen zu gewinnen, hat er in jungen Jahren viele Lieder gedichtet und gesungen, darunter den vorliegenden Diwan, der im „Kometenjahr" entstand und, wie sich aus manchen Anzeichen ergibt, nicht daheim, sondern mindestens in seinen Hauptbestandteilen (A, B, D, K, N, O, P, Q) auswärts vorgetragen wurde, vermutlich in Garko (vgl. Anm. zu II 84), dessen Verhältnisse im Vordergrunde stehn.

Ein sicheres Selbstgefühl und starke Leidenschaft zeichnen ihn aus. Mit ätzendem, ja unflätigem Hohn verfolgt er einen Sänger dienenden Standes, dessen Wettbewerb in der Handhabung der Tanzweise Mágaṛa (s. o.) ihm unbequem ist (B). Auch seine Preislieder lieben ironische Färbung (K, P). Nur in seinen den jungen Mädchen gewidmeten Versen (E, L) weiß er sanftere Töne anzuschlagen. Sein Hauptaugenmerk gilt der gefahrvollen politischen Lage. Der Schrecken jener Tage war Harúna, der Räuberhauptmann, von dem auch der 1886 die Haussaländer durchforschende Staudinger in seinem Reisewerk S. 283 berichtet. Ein Haussa unbekannter Abstammung, hatte er sich an der Spitze

zahlreicher Krieger, vornehmlich aus dem Heidenstamme der Kerré-kerré, in dem Felsennest Niñgi an der Grenze der Staaten Káno, Záuzau und Báuči festgesetzt und brandschatzte in fortwährenden Streifzügen die gesamte Umgegend. Bei straffem Zusammenhalt würde es dem meistbetroffenen Kano ein leichtes gewesen sein, des Unholds Herr zu werden; allein dem starken Fulbegeschlecht, das sich zu Anfang des vorigen Jahrhunderts die Haussaländer untertan gemacht hatte, war grade an den entscheidenden Stellen minderwertiger Nachwuchs gefolgt. Der in Káno herrschende Bello, Sohn des I 6 genannten Königs Abdu, Enkel des Dälo (II 161), weit entfernt, den Störenfried mit Heeresmacht in seinem Malepartus aufzusuchen, hemmte noch durch ausdrückliche Weisung die Kampflust des ihm untergebenen sogenannten Wesirs von Garko. In dieser Bedrängnis erfüllt der Sänger seinen Beruf als eifriger Warner und Mahner. Gewiß wäre es verfehlt, in einer Umwelt, der Vaterlandsliebe ein unbekannter Begriff ist, einen Walther von der Vogelweide wiederfinden zu wollen, zumal auch das Interesse des Grundbesitzers an einer Wiederherstellung des Landfriedens stark beteiligt war. Immerhin entbehrt es nicht einer gewissen Großzügigkeit, wenn das Heimchen die Häupter ringsum strengen Blickes mustert, die Bewährten preist (K, N), diejenigen, die es an Mannheit und Tatkraft fehlen ließen, aufs schärfste tadelt (H, K, M, N), selbst den Oberherrn mit freimütigem Spott überhäuft (O), dem Feinde seine Trutzbotschaft sendet (98 ff., 149 ff.), die Aussichten des Erfolges überschlägt (O) und zu sorglicher Rüstung mahnt (O, Q); hier führt nicht der Revolverjournalist das Wort, sondern der ernste Vertreter des Gemeinwohls.

Wie bei meinen Bornuliedern muß ich bedauern, daß sich aus den vorliegenden Diwanen das Wesen ihrer Form nur sehr unvollkommen erschließen läßt. Sie wurden mir in A.s Niederschrift ohne jede Interpunktion, ohne jeden Absatz zur Kennzeichnung der Verse und Strophen überliefert und ohne das Bewußtsein solcher Gliederung gedeutet. Auch M, der kundigere und scharfsinnigere Erklärer, bestritt das Vorhandensein prosodischer Regeln, wie die arabische Poesie sie aufwiese, für das Haussa schlechthin, obwohl er nicht umhin konnte Verkürzungen auf die Forderung des Verses zurückzuführen und selber gelegentlich auf den máimai „Wiederholung", hier wohl Parallelismus membrorum, als dichterischen Grundsatz hinwies. Zur Verskunst der Haussa.

Daß auch die Haussapoesie Gesetze kennt, bestätigen die am Eingang erwähnten versmäßig geschriebenen Specimens von Ro- Form von Robinsons Specimens.

binson. Leider hat dieser es während seines Aufenthalts in jenen Ländern versäumt, sich die Texte von einem Sachverständigen vorlesen oder vorsingen zu lassen, um dem Prinzip des Versbaus auf die Spur zu kommen. Die bloße Durchsicht läßt nicht mit Sicherheit erkennen, ob es auf Quantität, Betonung oder Silbenzählung beruht; doch spricht m. E. die Wahrscheinlichkeit für die letzte. Nur weichen die sechs Gesänge, von denen je zwei auf einen Verfasser zurückgehn, im einzelnen stark von einander ab. Gemeinsam ist ihnen die in grundsätzlich gleiche Hälften (a u. b) zerfallende Langzeile. Eine Gleichheit der Silbenzahl innerhalb der einzelnen Gesänge wird mutmaßlich beim Vortrage durch Zusammenziehung, Verschleifung u. dergl. erzielt.

Bei dem Dichter von A und C zählt die Halbzeile 11—14, durchschnittlich 13 Silben. In der Regel werden Langzeilen durch den Reim bezw. den Gleichklang am Schluß von b zu kleineren und größeren Komplexen verknüpft, in A gewöhnlich durch die Endungen *ari*, *erri*, auch *iri* (7mal *kafiri*), in den 55 Langzeilen von C 53mal durch *ia* (darunter 39mal *dānia*). Ferner schließen a und a zweier benachbarter Langzeilen gern mit demselben Wort, z. B. *lahira*, *fātiha*. Dagegen scheint Reimverbindung von a : b in derselben Langzeile nur zufällig zu sein.

Der zweite Autor, Mālem Mohammed, bietet in den 174 Langzeilen von B Halbverse, die fast durchweg 10—11 Silben zählen. Dagegen schwanken sie in D, seinem andern Gesange, zwischen 12 und 17 und ermangeln einer natürlichen Sonderung ihrer Hälften, ja 7mal sind Wörter auseinander gerissen, um in ihrem ersten Teil den Schluß von a, im zweiten den Anfang von b zu bilden. Der Reim ist bei diesem Dichter Ausnahme, nicht Regel. Die Frage, ob er vorkommenden Falls erstrebt war, läßt sich bei a und b der einzelnen Langzeile eher bejahen als bei a und a, b und b der benachbarten.

Am sorgfältigsten hat der Fulbescheich Osmān, der 1809 verstorbene Eroberer der Haussaländer, als Verfasser von D und F eine Form beobachtet. Die Silbenzahl seiner Halbverse beträgt überwiegend 12 bis 13, keiner zählt über 14, keiner unter 11. Von den 52 Langzeilen von D endigen nur 9 nicht auf *a*, von den 257 von F schließen 145 auf *awa*, 81 mit dem Worte *kōwa*; im ganzen endet b in F 249mal auf *wa*. Da auch am Schluß der ersten Halbverse in beiden Gesängen *a* vorherrscht, so scheint ein Gleichklang auch bei a : a, a : b gern gesehn, wenngleich nicht Regel zu sein; a : a paren sich durch gleiche Wörter am Schluß 2mal in D, 12mal in F.

Von diesem Osmān rührt auch das zu Beginn dieser Einleitung am Schluß der Fußnote erwähnte Haussalied her. Herr G. A. Krause teilt mir darüber brieflich aus seiner Erinnerung folgendes mit[1]):

„Nachdem ich viel darüber nachgedacht, hin- und hergeraten habe, glaube ich das folgende als feststehend angeben zu können:

Jede Zeile, oder jeder Vers, besteht aus acht Silben, deren 1., 3., 5. und 7. besonderen Ton haben. Je vier (oder fünf) bilden eine Einheit für sich in doppelter Weise. Einmal ist der Sinn damit abgeschlossen, und dann haben die ersten vier gleichen Endreim, der sowohl nur die Endsilbe wie auch die beiden letzten Silben treffen kann. Alle fünften haben durch das ganze Lied hindurch gleichen Endreim, der hier .... *ki* ist. Vier habe ich mir ins Gedächtnis zurückrufen können:

1. *Mâsu tágo, záṅgu úku*
2. *Súṅka kôre sánsaníṅku*
3. *Zâsu bíṅku hár garíṅku*
4. *Ânniyánsu čín haẓíṅku*
5. vergessen .... *ki.*

Vom Schluß des Liedes kann ich drei angeben, ich weiß nicht, wo die Lücke ist:

1. *Gâsu čán muzábzabína*
   (? hier ....)
   Dûkiélsu tâfi dína
   (? oder hier ....)
4. *Mú amíru-l mûminína*
5. *Múṅ ka sâmu mún yi sárki.*

Osmān war Missionar; seine Missionsreisen, auf denen er später meist von seinem jüngeren Bruder Abdullāhi begleitet war, erstreckten sich nicht bloß auf das Haussaland; er ist bis jenseits des Niger ins Gurmaland gezogen, hat überall gepredigt, Schulen errichtet und gedichtet.

Osmāns wichtigstes Lied ist wohl das sogenannte Abdulkādir-Lied. Ich kann nicht sagen, ob er es zuerst in haussanischer oder fulischer Sprache gedichtet hat. Abdullāhi hat es später ins Arabische umgedichtet. Das Abdulkādir-Lied, dessen Urtext mir unbekannt und das ich nur in der arabischen Übersetzung kenne, ist sozusagen die haussanische Marseillaise, das haussanische Revolutionslied. Gedichtet ist es, irre ich nicht, gegen Mitte des Jahres 1803, vor dem Aufstande“.

1) Ich gebe es in der von mir angewendeten Schreibung wieder.

Form meiner Volkslieder von 1904.

Über die Form der Eingangs berührten 1904 herausgegebenen Volkslieder, die ich mir in Tunis hatte diktieren lassen, vermochte ich von den weder der Schrift noch der Verstechnik kundigen Gewährsmännern keinerlei Andeutung zu gewinnen. Ich war im Aufspüren der Gliederung auf eigenes Ermessen angewiesen und glaube nach eingehender Prüfung noch heute, im ganzen das richtige getroffen zu haben. Eine dreifache Abweichung von der vorhin erläuterten Kunst jener Specimens scheint mir unverkennbar: Statt der Silbenzählung waltet der Rhythmus in Hebungen und Senkungen, die Kurzverse werden mit Vorliebe durch den Reim verbunden, und ein Streben nach wirklichem Strophenbau tritt zu Tage.

Auch hier paren sich die Halbverse gewöhnlich (77 %) zu Langzeilen. Daneben treten in 20 % der Fälle je drei zu einer Einheit zusammen, die mehrfach einer oder zwei andern strophisch entspricht, während ich nur 18 einzelne finde, von denen acht im Eingang von Liedern, fünf am Schlusse stehn. Die Zeilen sind erheblich kürzer als in jenen geistlichen Gesängen; die meisten Kurzverse zählen nur fünf bis acht Silben (71 %; sehr wenige über zehn) bezw. zwei bis vier Hebungen, und zwar machen vier Hebungen 40 %, drei 38 % und zwei 16 % des Bestandes aus. Etwa die Hälfte der zu Langzeilen geparten Verse ist durch einsilbigen Endreim verbunden; auch von den zu dritt vereinigten reimt fast die Hälfte durch alle drei Glieder, 25 % wenigstens durch zwei. Der Reim ist ein wesentliches Hilfsmittel strophischer Gliederung.

Nicht wenige der Lieder schließen zwei oder mehr Langzeilen zu Strophen zusammen. Besonders deutlich fällt dies Bestreben bei dreigliedrigen Einheiten ins Auge. Die Lieder 2 und 30 ordnen sich nach dem Schema aabaab, in dem a durch zwei oder mehr Strophen auf a reimt, b auf b; nur gegen Schluß tritt etwas Abweichung ein. In beiden Liedern haben zudem die einzelnen Kurzverse überwiegend die gleiche Zahl von Hebungen, nämlich in 2 vier, in 30 drei. In dreigliedrige Strophen zerlegen sich auch L. 44 und L. 17, nur beginnen sie mit eingliedrigem Auftakt, und 17 hat auch eingliedrigen Schluß. Strophenartig wirken auch an durchgereimten dreigliedrigen Einheiten drei in L. 1 und 27; L. 21 beginnt, L. 38 schließt mit einer solchen. Desgleichen ordnen sich in einer Anzahl von Liedern zweigliedrige Langzeilen zu Strophen:

In L. 14 nach eingliedrigem Auftakt, indem der Halbvers b stets derselbe bleibt.

In L. 9, indem a stets mit dem gleichen Worte schließt und die bb reimen.
„ „ 6, indem alle fünf Halbzeilen reimen.
„ „ 32, „ „ vier „ „, nur die zweite nicht.

In den vierzeiligen LL. 18 und 28 ordnen sich die ersten beiden Zeilen durch Reime in a : a, b : b, die letzten beiden von L. 18 in b : b, von L. 28 in a : a, während hier bb gleich sind. In L. 33 und 35 reimen b : b.
L. 29 gliedert sich in unregelmäßige Strophen.

Teilweise strophisch bei zweigliedriger Langzeile sind noch:
L. 19, wo zwischen der ersten und der letzten in drei Zeilen a : a, b : b reimen.
„ 20 und 34, wo in zwei Zeilen a : a, b : b reimen.
„ 36, wo nach einem Auftakt in zwei Zeilen b : b reimen und in einem Zeilenpar, später in drei Zeilen b annähernd gleich ist.
„ 1, wo mehrere Zeilen durch gleiches b oder dessen gleichen Ausgang verknüpft sind.
„ 16, wo in mehreren Fällen b : b reimen.
„ 24 und 42, wo in zwei Zeilen b : b reimen.

Form der vorliegenden Diwane.

Der Umstand, daß mir die Lieder des Papageis (I) und des Heimchens (II) von vornherein schriftlich vorlagen, kam, wie bereits bemerkt wurde, meinem Einblick in ihren Versbau in keiner Weise zu Hilfe. Auch hier habe ich für die Abgrenzung der einzelnen Teile eines kundigen Beistandes entraten müssen; doch ergaben sich Schwierigkeiten nur in mäßigem Umfang. Daß ein bestimmtes Maß der Elementarglieder erstrebt wird, beweisen die poetischen Verkürzungen wie I 109 II 145 *ma* für *ma-ka*, II 107 *ḍẽ* statt des *ḍẽa* in 106 und die so häufige Auslassung des Personalsuffixes vor Hilfsverben. Ersichtlich fügen sich dann Kurzverse vermöge ihrer syntaktischen bald über- bald beiordnenden Verknüpfung in überwiegender Mehrzahl zuzweit zu einer Langzeile zusammen; der einzelne I 34 beruht wohl auf einem Versehn. Ein Übergreifen des Satzgefüges aus einer Langzeile in die andere (Enjambement) beschränkt sich auf ganz vereinzelte Fälle wie II 124 und wohl auch 135. Dreigliedrige Langzeilen weist II nur in 132 und 162 auf, während sie in I 18mal vorkommen. Sonst weichen die beiden Dichter lediglich im Stil, nicht in der Versform von einander ab. Sie stehn hierin zwischen dem geistlichen Gesange bei Robinson und den Volksliedern, insofern im Vergleich mit dieser erstens ihre Zeilen durchschnittlich etwas länger, meist sieben bis neun Silben, und besonders die kurzen von fünf bis sechs

Silben hier so selten (9 %) wie dort häufig sind (38 %), zweitens Reim- und Strophenbildung nicht derart im Vordergrunde stehn; nur die den Schluß von II bildenden Sprüche Négeles schließen sich formal völlig den Volksliedern an. Prinzipiell indeß stehn auch Papagei und Heimchen ganz auf dem Boden der letzteren. Auch bei ihnen wird, wie sich aus dem Vortrag meiner Gewährsmänner und andern Erwägungen ergibt, nicht nach Silbenzahl, sondern nach Hebungen gemessen, denen ein- bis zweisilbige Senkungen zur Seite stehn, und zwar hat ihr Kurzvers gewöhnlich vier Hebungen, seltener drei. Der Reim, der sich wie in den Volksliedern auf die Schlußsilbe beschränkt, waltet nicht im dortigen Umfang vor, scheint aber als Schmuck und zur Verknüpfung von strophischen Gebilden willkommen zu sein. Freilich läßt sich im Einzelfall kaum je mit Sicherheit entscheiden, ob er beabsichtigt oder zufällig ist. Am häufigsten reimen a und b, deren enge Zusammengehörigkeit stilistisch noch augenfälliger hervortritt. Wo m. E. Langzeilen auf diesem Wege zu Strophen vereinigt werden, geschieht es auch hier manchmal nach dem Schema a : a, b : b. So in I 108–109, II 78—79, 146—147, 149—150, 187—188. In II 83—85 liegt vielleicht eine dreizeilige Strophe vor. Öfter finde ich nur b : b gereimt. So für acht Langzeilen in II 120—128, für sechs in I 150–155, für drei in I 16–18, 71–73, II 27—29, 102—104, für zwei in I 23—24, 65—66, 167—168, II 23—24, 46—47, 59—60, 75—76, 98—99, 193—194. Die bloße Bindung b : b habe ich in der Übersetzung nachzubilden unterlassen.

Während der Strophenbildung in den Volksliedern vorwiegend der Reim diente, verwenden Papagei und Heimchen, namentlich ersterer, lieber ein rhetorisches, dort an zweiter Stelle gepflegtes Bindemittel, die Wiederholung ganzer Verse oder Versteile, und zwar liebt der Papagei diesen Parallelismus der Langzeilen in beiden Halbversen auszuprägen, das Heimchen entweder in a oder in b. Langzeilen, die nur in wenigen Worten von einander abweichen, sind: I 9—13, 46—49, 87—88, 110—111, 125—129, 148—149, II 168—169. In folgenden besteht eine Gleichheit der Schluß- oder Eingangswendungen sowohl in aa als in bb: I 38—41, 52—53, 54—56, 60—62, 135—139, II 16—17.

Durch gleiche bb schließen sich zusammen II 1—2, 3—4, 14—15 — durch gleiche aa I 177—178, II 61—62, 72—73 — durch Gleichheit oder große Ähnlichkeit des ersten b mit dem zweiten a I 174–175, 175—176, II 85—86, 109—110 — durch gleiche Wendung am Eingang von aa I 35—36, 69–70, 77–79, 84—85, 113—114, 145–147, II 37—38, 41—42, 140—141, 172—173 — durch

gleiche Wendung am Schluß von aa I 5—6, II 48—50 — am Anfang von bb II 174—176 — am Schluß von bb II 20—22, 158—160, 163—165, 168—169. Gleicher Beginn des 1. und 3., 2. und 4. a verbindet II 94—97.

Von den dreiteiligen Langzeilen in I verknüpft sich 63 mit 64 durch den Reim, ebenso 132 mit der zweiteiligen 133, ähnlich 116 mit der zweiteiligen 115. Wie kleine Strophen wirken auch die durchgereimte 143 und die mit gleichen Schlußwendungen versehene 15.

Natürlich erheben die vorstehenden Ergebnisse, dürftig und z. T. noch unsicher wie sie sind, keineswegs den Anspruch, ein klares oder gar abschließendes Bild der Haussaverskunst zu bieten. Genauere Aufschlüsse würden aus dem Verkehr mit zünftigen Sängern und ausführlichen phonographischen Aufnahmen ihrer Vorträge zu gewinnen sein. Vielleicht gelingt es, in Ermangelung des besseren, einer Untersuchung meines noch größtenteils unausgearbeiteten, die nachstehenden an Umfang um vieles übertreffenden Vorrats an Liedern, etwas mehr Licht zu schaffen.

Die Mundart des Papageis und Heimchens ist die von Kano, in welcher auch mein Gewährsmann A aufgewachsen war. Da seine Niederschrift mir orthographisch nicht genügte, ließ ich M nach meinem Diktat eine zweite anfertigen. Sein östlicher Dialekt (Zindir) hat im Text nur für einige seiner Konjekturen und eine zu II 190 erzählte Fabel, außerdem noch in dem unten folgenden Verzeichnis der Musikinstrumente Aufnahme gefunden. Er unterscheidet sich von dem obigen am augenfälligsten durch l statt r des weiblichen Artikels und durch das Präfix mi statt mai. Mundart.

Meine Schreibung ist wie bisher die von Lepsius, jedoch mit folgenden durch die Eigenart des Haussa bedingten Abweichungen: Schreibung.

Meine ḅ, ḍ, ẓ, ḳ bezeichnen nicht zerebrale, sondern solche Laute, die durch festen Absatz bezw. anschließende Artikulationspause zu den sogenannten emphatischen des hamito-semitischen Sprachkreises in Parallele treten. Ich habe, nachdem ḍ, ẓ und ḳ mir in ihrer Besonderheit aufgefallen waren (auf ḅ wurde ich erst später aufmerksam gemacht), in der Einleitung zu Tiermärchen der Haussa 1907 das Ergebnis meiner damaligen Beobachtungen dargelegt, glaube aber, daß es noch exakter Untersuchung in den verschiedenen Dialekten bedarf, um ihren Charakter endgültig zu bestimmen; es wird u. a. festzustellen sein, ob ḅ und ḍ überwiegend

stimmhaft oder, wie von meinen bisherigen Gewährsmännern, stimmlos gesprochen wird.

Mein ṛ ist ein mittleres Alveolar-r, das zugleich etwas bilateral artikuliert wird und sich somit dem l nähert; am Silbenschluß wird es zu dem an den unteren Alveolen hervorgebrachten r, das im Auslaut sehr häufig ist z. B. im weiblichen Artikel, sich aber, obschon seltener, im Silbenanlaut gleichfalls findet, und zwar in arabischem Lehngut durchgängig, doch auch in echten Haussawörtern wie rákaḍi, bára, kirẹki. Man wird also zweierlei r als bodenständig annehmen müssen. Beide werden nach meiner Wahrnehmung nicht sowohl rollend, als mit einmaligem Ausschlag des Zungenblatts hervorgebracht.

Endlich ist neben der konsonantischen Verwendung von i und u, die durch y und w bezeichnet wird, eine solche von e und o so deutlich unterscheidbar, daß es mir richtig scheint, sie durch ẹ und ọ wiederzugeben.

Es werden mithin folgende Buchstaben verwendet:

Vokale a, e, e̱, ẹ, i, o, o̱, u bis auf den Murmelvokal ẹ̣ sowohl kurz als lang; doch scheint die Länge des offenen e̱ und o̱ nur im Kanodialekt hier und da vorzukommen. — Der Schluß ist anceps, nie als schlechthin kurz anzusehn. Ein- und Absätze sind leise, daher zahlreiche Zusammenziehungen.

Diphthonge ai, e̱i, au, oi.

Konsonanten w, y, ẹ, ọ, r, ṛ, l, m, n, ṅ, z (stimmhaftes s), ž (französisches j), ẓ (stimmlos mit festem Absatz, bisher meist ts geschrieben, so noch jetzt von Mischlich und Robinson), s (stimmlos), š (sch), h, f (bilabial, daher leicht in h übergehend), b, ḅ, d, ḍ, g, ǵ (palatal, fast wie gy), t, k, ḳ, k' (palatal, Affrikata), j = dž. č = tš.

Ich schreibe die Wörter jedesmal, wie ich sie höre, also nicht immer gleich. So treten häufig j und ž für einander ein, wie in italienischen Dialekten.

Akzente habe ich hier nur gesetzt, wo ich den Iktus deutlich wahrnahm. Sie gelten also dem Verse, nicht dem Wort oder Satz, und sind bei der verstechnischen Unkunde meiner Gewährsmänner nicht als unfehlbar anzusehn.

Die Interlinearversion.

Eine Zwischenlinienübersetzung kann nicht immer ganz wörtlich sein, wenn sie verständlich bleiben soll. Auf Kosten der Folgerichtigkeit sind Zugeständnisse nach beiden Seiten unvermeidlich, So habe ich den suffigierten Artikel n, Fem. Sg. r, der sich zumeist nur vor dem Genetiv oder bei adjektivischem Attribut

vor dem nachfolgenden Hauptwort erhalten hat, einerseits stets an seinem Platz übersetzt, andererseits aber in dem Geschlecht wiedergegeben, das ihm im betr. Fall im Deutschen zukommt. Bei den mechanisierten Wörtern wie dem Hilfszeitwort *ša* „gehn" für das Futur und Präpositionen z. B. *čiki* in, eigentlich Bauch, *ka-n* auf, eigentlich der Kopf, gab ich die ursprüngliche Bedeutung. Für die Negation ba, die in ihrer Doppelsetzung vor und hinter dem zu verneinenden Ausdruck zur reinen Partikel geworden ist, sonst aber ihren von Haus aus verbalen Charakter durch Personalsuffixe offenbart, ließ sich dieser nicht kennzeichnen. Besondere Schwierigkeiten erwuchsen noch aus dem vom Deutschen abweichenden Wesen der Zeitformen. Das Haussa unterscheidet im Grunde nicht Gegenwart und Vergangenheit, sondern wie die alten semitischen Sprachen vollendete und unvollendete Handlung; nur ein eigentümliches Tempus mit zweigipfliger Betonung der Präformative, das jedoch meist durch Umschreibung mit dem eben genannten *ša* vertreten wird, scheint ausschließlich der Zukunft zu gelten. Der Aorist, das einfachste Tempus, das dem Verbalstamm die Personalelemente Sg. 1. *na*, 2. *ka*, fem. *ki*, 3. *ya*, *ye*, fem. *ta*, Pl. 1. *mu* 2. *ku* 3. *su* vorsetzt, entspricht bald unserm Präsens, bald unserer erzählenden Form. Und das Tempus der Vollendung mit den Präformationen Sg. 1. *nā* 2. *kā*, fem. *kin*, 3. *yā*, fem. *tā*, Pl. 1. *mun* 2. *kun* 3. *sun* (für welchen Pl. auch 1. *mu-ka* od. *mun-ka* 2. *ku-ta* od. *kun-ka* 3. *su-ka* od. *sun-ka* eintreten) ist nicht selten präsentisch wiederzugeben, insbesondere wie im Arabischen beim Bedingungs- und Folgesatz.

Abkürzungen.

H: Haussa.
A: mein Gewährsmann Aḥmed.
M: „ „ Mūsa.
B: Verzeichnis von Haussawörtern in den zentralafrikanischen Vokabularien von Dr. Heinrich Barth 1866.
R: Dictionary of the Hausa Language by Robinson 1899.
Mi.: Wörterbuch der Haussasprache von A. Mischlich 1906.
St: Staudinger, Im Herzen der Haussaländer 1889.
HL: Die 1914 von mir herausgegebenen Haussalieder, Leipzig, O. Harrassowitz.
Tierm.: Tiermärchen der Haussa, in d. Ztschr. f. Ethnologie 1907.
Pfl. u. T.: Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan, in derselben Ztschr. 1911 von mir veröffentlicht.

Die mehrfach angeführten 24 Bornulieder und 377 Bornu-

sprichwörter habe ich 1914 und 1915 in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin herausgegeben.

Anhang.

Die bei den Haussa üblichen Musikinstrumente nach Angaben von M.

Die Spielleute nennen sich *má-kaḍa* (Sg. *má-kaḍi* von *kaḍa* schlagen. *Má-kaḍa* als Sg. heißt Trommelplatz, *kiḍi* Trommelschlag), wenn sie Trommeln oder Saiteninstrumente handhaben. Die Bläser heißen *má-busa* (Sg. *má-buši* v. *busa* blasen).

A. Trommeln.

Sie gehören nicht zur eigentlichen Begleitung des Sängers, sondern zum Tanz. Ihr Zylinder besteht wie der Schlägel (*má-kẹḍi*) aus Holz; über den offenen Kreis ist bei den einen Rinds-, bei den andern Ziegenleder gespannt.

1) *Gañgá*, große Lärmtrommel. Ihr Zylinder mag eine Elle hoch sein, ihr Kreis 1 m im Durchmesser betragen. Ihr Spieler, der *mai-gañgá*, trägt sie über die Schulter gehängt auf der linken Seite und bearbeitet die Ziegenhaut der Schlagseite mit einem starken Schlägel.

2) *Dundúfa*, bei Mi. u. R als große Trommel verzeichnet, ist eine Trommel von mehr als meterlangem Zylinder. Sie findet sich jedesmal, nach der Breite und somit der Tonhöhe abgestuft, in drei Exemplaren. Die tiefste, mit einem Querdurchmesser von etwa $^1/_3$ m, heißt *uwẹ-l dundúfa* „Mutter der D.“. Die höchste, *kyáuṛe* „hochstimmig“ oder *ḍa-n dundúfa* „Kind der D.“ genannt, ist erheblich schmaler. Zwischen ihnen in Breite und Ton steht die *ḳañwẹ-l uwẹ-l dundúfa* „jüngere Schwester der Mutter der D.“, auch kurz *ḳañwẹ-l dundúfa*. Sie werden von je einem Manne wagerecht auf dem Kopfe getragen. Um sie zu spielen, stellt man sie senkrecht neben einander auf, indem man ihr unteres Ende etwas in den Boden treibt, und ein *ma-kaḍi* schlägt alle drei abwechselnd mit kleinen Klöpfeln. Ihr Trommelfell ist Rindsleder.

3) *Kazagi*, bei Mi. u. R nicht angegeben, ist kleiner als die vorige. Auch hier übertrifft der Längs- den Querdurchmesser bedeutend. Der Zylinder verjüngt sich nach der Mitte zu. Über beide Seiten ist Ziegenhaut gespannt. Der Spieler trägt das Instrument an einem um den Nacken gelegten Riemen, so daß es ihm über den Bauch hinabhängt, und bearbeitet die Oberseite mit zwei Schlägeln. Ein Orchester erfordert stets zwei *Kazagi*-Spieler.

4) *Kúrkutu* (bei Mi. kleine Trommel mit nur einem Trommelfell), etwas größer als *kazagi*, hat einen kegelförmigen Resonanzraum mit konvexen Wänden. Die offene Seite, etwa eine Elle im Durchmesser, ist mit Rindshaut überzogen, die der Spieler, das Instrument hockend zwischen den Oberschenkeln haltend, mit zwei Klöpfeln schlägt.

5) *Žaužau* (bei Mi. *jauje*, doch ist dies nach M der Bornuname). Hier fehlt mir die nähere Beschreibung. Nach Mi. ist es eine kleine Kriegstrommel, nur an einem Ende mit einem Fell überspannt und beim Trommeln unter dem linken Arm getragen.

6) *Kalańgó* (Mi. *kálangu*, R *kalango*), kleiner als die vorige, mit Ziegenhaut überspannt, wird unter dem Arm getragen und mit einem Schlägel bearbeitet. Nach Mi. kleine in der Mitte des Bauches verjüngte Trommel mit Fell auf beiden Seiten, beim Schlagen unter den linken Arm genommen. Nach R Trommel aus Holz oder aus einer Kalebasse, unter dem Arm getragen, in ihrem Ton durch Spannung der Schnüre beeinflußt.

7) *Kōẓó* (= Mi.), wieder kleiner, mit nach unten verjüngtem Zylinder, auf der schmalen Seite ohne Überzug, auf der andern mit Ziegenhaut bespannt, mit den Händen geschlagen. Dieselbe Trommel im Gebrauch des Landmanns heißt *gáńgi* (= Mi.).

Die in Ägypten und Nubien übliche mit Handballen und Fingern geklopfte tönerne Darbúka ist den Haussa fremd geblieben.

Zwischen Trommel und Saiteninstrumenten nenne ich die *kugá* oder *kuge* (Mi.). Sie ist eine Art Zymbel, ein auf beiden Seiten zugespitzter Metallstreifen, unfern der Mitte so umgebogen, daß er einen spitzen Winkel bildet, in dessen Scheitel sich eine Schleife befindet; seine ungleichen, mithin verschieden tönenden Schenkel werden mit Holz- oder Metallstäbchen geschlagen.

B. Saiteninstrumente.

Die Saite, *ẓiṛkia* (vgl. Mi. *tsirkiya* Bogensehne), besteht aus Ziegenhaut, der Schaft aus Holz, daher *sandá* Stock oder *ítače*, *itče* Baum genannt.

1) Die nach Art einer Mandoline mit den Fingernägeln gespielten Instrumente:

a) *Guṛmi*, *guṛẹmi* (Mi. *gúrmī* Art Zither, R *gurumi* Art Guitarre) hat zwei Saiten. Ihr Resonanzboden besteht aus einem Kürbis und heißt *ḳōḳó*. Der Sänger *Kanańkáḍa* erhielt davon den Beinamen *ma-kaḍi-ń ḳōḳó*.

b) *Gaṛáya* (Mi. *garāya*, R *garaiya* Harfe), nach R besonders

von Jägern gespielt, ebenfalls zweisaitig, etwas größer; ihr Resonanzkürbis heißt *kōmo*.

c) *Mauló* (Mi. *maulo*, *mōlo* Guitarre, R *molo* Musik), ähnlich den vorigen, aber drei- oder viersaitig.

2) Nach Art der Guitarre gespielt, d. h. mit den Fingern gezupft wird *gaobsáu*, auch *gomsáu* und *gobsó* gesprochen (vgl. Mi. *gobso* Stoß, Puff, R *gobso* Junggesell), mit zehn Saiten.

Diese Saiteninstrumente dienen in erster Linie nicht dem Tanz, sondern füllen die Pausen des Gesanges aus, einzeln oder in Mehrzahl, wobei sich die so eben aufgezählten sämmtlich gemeinsam beteiligen können. Der Saitenmusik wird die stärkste seelische Wirkung beigemessen (vgl. I 20). Eine besondere Aufgabe hat nach dieser Richtung

3) *Gōgé*, eine Art Geige mit 10 bis 20 Saiten. Sie wird der in der Einleitung zu meinen Bornuliedern S. 9 beschriebenen *kukûma* der Kanuri sehr nahe stehn. Wie bei dieser scheint als Saite, die demgemäß *izgá* heißt, Pferdeschwanzhaar zu dienen; jedenfalls ist dies der Stoff des Fidelbogens, der *ḍa-n gōge* (Sohn der Geige), auch *makaḍi-ñ* (Schläger) *gōge* oder *makaḍi-n bōṛi* genannt wird, letzteres zufolge der Hauptbestimmung des Instruments, den ekstatischen *Bōṛi*-Tanz der Haussaweiber zu begleiten, bezw. die Genien dazu herbeizurufen. Näheres darüber s. in meinen Bornusprichwörtern zu 293. Daneben wird es, wie bei den Bornuleuten die *kukûma*, in den Liebes- und Klageliedern (*bēgé*) zum Zwischenspiel verwendet. Zuweilen wird unter *gōgé* nur der Fidelbogen verstanden, und dieser scheint außer dem Spiel der Finger auch für die oben genannten *mauló* und *gomsáu* im Gebrauch zu sein.

C. Blasinstrumente.

Sie vereinigen sich mit den Trommeln zur eigentlichen Tanzmusik, an der die Saiteninstrumente nur gelegentlich teilnehmen.

1) Die *algáita* (Mi. Trompete, R Flöte wie ein Dudelsack geblasen), Flöte aus Holz mit fünf bis zehn Löchern.

2) Die *saṛéwa* (A Mi. R Flöte), Querpfeife aus Rohr mit fünf oder mehr Löchern.

3) *Kakakí*, ein langes, gerades, blankes Blechinstrument (Mi. Posaune, R Trompete), das aber nicht der Lustbarkeit, sondern den Signalen des Fürsten dient.

Die Spieler dieser drei Instrumente gehören zu den ständigen Hofchargen; ihr Führer, der Flötenbläser, ist zugleich der Hofpoet.

4) Es gibt auch einen Dudelsack, *saṛéwa salka* (Schlauch) ge-

nannt, das einzige Instrument von den bei den Haussa üblichen, das in Bornu keine Verbreitung fand.

Instrumente, die lediglich für Kinderspiel in Betracht kommen, sind *karkára*, Schalmei aus der Halmhülse der Hirse oder aus Baumrinde, durch eine längliche Seitenöffnung geblasen (vgl. I 101), und *šantú* (Mi. *šántū* kürbisähnliche Pflanze, aus deren Frucht Kinder sich eine Rassel machen, R *šanto* langer als Trommel gebrauchter Flaschenkürbis). Es ist eine meterlange Kalebasse, die von Kindern und Frauen ausgehöhlt und teils geblasen, teils mit der Hand getrommelt wird.

I.

Wǫnnaṅ wā̜ka-r zunẓú ne,
Dies Lied das Vogels ist
sūna-n-sa akú.
Name sein Papagei.

A.

1 *Kāṛmāmi sai sā̂niá,*
Stroh nur Kuh,
iṅgiṛiči sai gǭḍiá,
Heu nur Stute,
2 *Kunu-ṅ kaṅwa na ma-háifua;*
Mehlschleim der Natrons der der Gebärerin;
kadám ba ta-šá don žinžiṛi ba,
wenn nicht sie trinkt wegen Säuglings,
ta-ša don ḍanyi-n žiki.
sie trinkt wegen Unreife des Leibes.
3 *Ni akú ẓunẓu-n atāžirẹi,*
Ich Papagei Vogel der Kaufherren,
ni tuǫ-n tulú sai sākáta.
ich Brei der Krugs nur löffelnd.
4 *Na Ḳwāṛa tuǫ-n guẓú-ṅ kwǫṛi.*
Der der „ Brei der Bodens des Köchers.
sai kibía če zā-ta či.
nur Pfeilspitze ist geht sie essen.

---

1 a) Mi.s Wiedergabe von *kaṛmāmi* als Getreide ohne Frucht ist mißverständlich. Das Wort bezeichnet (vgl. auch R *karamami, karmami*) den Stengel nebst Blättern ohne die Ähre. — b) *Iṅgiṛiči* (Mi. R = Heu) ist gemähtes Gras oder Kraut (vgl. 6), und zwar wie *kāṛmāmi* sowohl in grünem als in trockenem Zustande; in trockenem ist es Pferdefutter.

2 a) *Kúnu* bei Mi. Mehlsuppe, Mehlschleim, nach R auch aus Reis. Vgl. St. 426. Natronzutat bezweckt leichtere Verdauung. — c) *Ḍanye* ist das Frische, Grüne, daher auch das Unreife, Unzulängliche.

3 a) *Atāžiri*, Pl. (ursprüngl. Dual) *atāžirẹi*, der reisende Kaufherr, dann der Reiche überhaupt, ist dem Arab. entlehnt, wobei dessen Artikel wie in *litāṅ* Buch, *labāri* Nachricht zum Bestandteil des Stammes wurde. — b) *Tulú*, Pl. *túluna*, großer irdener Krug mit enger Öffnung; daher läßt sich der Inhalt nur in kleinen Portionen herausnehmen (Mi. *sakáta* herausholen mittels eines Instruments = M

I.

Dies ist das Lied eines Vogels, der sich Papagei nennt.

A.

Selbsteinschätzung des Sängers: Während anderes dem Bedarf leicht zur Verfügung steht, ist er, der Papagei, nur langsam und schwer zu gewinnen, ja bleibt für manchen wegen seiner bösen Zunge ein Schrecknis.

1 Das Stroh ist Futter für die Kuh,
Heufutter kommt der Stute zu,
2 Mehlschleim mit Natron der Wöchnerin;
wenn nicht dem Säugling zum Gewinn,
trinkt sie dem schwachen Leib zu lieb.
3 Ich, Vogel der Reichen, ich Papagei,
bin Krugbrei, den man nur löffelnd erlangt.
4 *Ḳwāṛa*'s Bruder ist Brei auf des Köchers Grund:
ihn wird nur essen der Pfeilspitze Mund.

---

sgakāta). Das Bild will sagen: Meine Gunst ist nur durch fortgesetztes Werben, durch unablässige Freigebigkeit zu gewinnen.

4 a) Das demonstrative *na* vor einem Namen bezeichnet nach M in der Regel den Bruder des oder der Genannten. *Ḳwāṛa*, der Name seiner Schwester, bedeutet den Kern der *kaḍánya* (Bassia Parkii), aus dem Butter bereitet wird. Wahrscheinlich wurde die Schwester bei der Ernte dieser Kerne geboren. Neben der offiziellen mohammedanischen Namengebung eine Woche nach der Geburt besteht bei den H die ältere heidnische Sitte, daß dem Kinde, sobald es zur Welt kommt, von den Familienältesten ein Name beigelegt wird, der auf die Umstände seiner Geburt Bezug zu haben pflegt, und zwar scheint dieser *sūna-ñ kakanù* (Name der Großeltern) der eigentliche Rufname zu sein. Wir werden ihm auf Schritt und Tritt begegnen. Von ihm zu unterscheiden ist der *kiṛāṛi* (von *kiṛa* nennen, vgl. Pfl. u. T., Einl.), d. h. der Beiname, den mancher im Lauf seines Lebens erwirbt. Zu *guṛu* vgl. 15 u. 54. — b) Mi. R *kibia* Pfeil; es bedeutet aber genauer die Pfeilspitze. Der Schaft heißt *šéme*, das bei R als Rohr, bei Mi. als Strauchart angegeben ist, aus deren Zweigen die Pfeile hergestellt werden.

5 *Ṛûa-ṅ wọ́ṅka-ṅ gâwa na Ḳwâṛa:*
Wasser das Waschen des Leiche der der „
bā-ni ma-šâï ko kaḍáṅ.
nicht mich Trinkender ob wenig.
6 *Ni iṅgiṛiči-n tāba na Ḳwāṛa:*
Ich Kraut das Tabaks der der „
dôki bá za-ï či-ni bá.
Pferd nicht geht es essen mich.

B.

7 *Abi-n da na-bai wa Ša-wuyá,*
Ding, welches ich gebe zu „ „
ba na-bai wa Dodá-ṅ-gaba.
nicht ich gebe zu „ „ „
8 *Abi-n da na-bai wa Râmatú,*
ba na-bai wa Ḛa-r-gôže ba.
9 *Saa-n da nẹ́-ḵe sọ-n Râmatú,*
Zeit welche ich tat Lieben das der „
ṛiga-ṅ kírki tá-i uyá.
Tobe die der Güte sie machte Schwierigkeit.
10 *Saa-n da nẹ́-ḵe sọ-n Râmatu,*
wọ́ndo-ṅ kírki yẹ-i uyá.
Beinkleid das der Güte es machte Schwierigkeit.
11 *Saa-n da nẹ́-ḵe sọ-n Râmatú,*
ṛauani-ṅ kírki yẹ́-i uyá.
Kopfbinde die der Güte machte Schwierigkeit.
12 *Saa-n da nẹ́-ḵe sọ-n Râmatú.*
kúḍi-ṅ gišiṛi sú-ṅ uyá.
Geld das Salzes sie erschwerten.

---

5 a) Wie der Artikel *ṅ* (für *n*) zeigt, ist *ṛûa* trotz der Endung *a* männlich wie *nâma* Fleisch, Tier, *gida* Haus u. a. — b) *Bā-ni* zeigt durch sein Suffix den ursprünglichen Verbalcharakter des negativen *ba*; in diesem Fall kann ihm ein Zeitwort im Infinitiv folgen. Tritt *ba* dagegen, zur Partikel mechanisiert, vor und hinter das zu verneinende Zeitwort, so wird dessen Präfix in der 1. u. 3. Sg. gern lautlich reduziert, in der 1. aus *na* zu *n* (vgl. 47 ff.), in der 3. aus *ya* oder *yā* zu *i* (vgl. 18).

6 a) *Iṅgiṛiči* s. 1.

7 f. Der Artikel *n* mit folgendem *da* „mit“ dient als Relativ. Die Rufnamen in 7 und 8 haben wie *Ḳwāṛa* 4 ff. individuelle Bedeutung, nur dürften sie, weil auf das spätere Leben bezüglich, der dort genannten Kategorie des *kiṛāṛi* angehören.

5 *Ḳwāṛa's* Bruder ist Leichenwaschwasser:
kein Mensch trinkt auch nur einen Schluck davon.
6 Ich, *Ḳwāṛa's* Bruder, bin Kraut vom Tabak,
davon kein Pferd etwas fressen mag.

B.

Die soziale Stufenfolge seiner vier Frauen und dankbares Verweilen bei *Râmatu*, der einzigen Gefährtin seiner ehemaligen Armut.

7 Das, was ich gebe der *Šáwuyá*,
das geb' ich nicht der *Dodáṅgaba.*
8 Das, was ich gebe der *Râmatu*,
das geb' ich der *Ḙargôže* nicht.
9 Als ich nur liebte *Râmatu*,
erschwang ich keinen feinen Rock.
10 Als ich nur liebte *Râmatu*,
erschwang ich keine feine Hose.
11 Als ich nur liebte *Râmatu*,
erschwang ich keinen feinen Turban.
12 Als ich nur liebte *Râmatu*,
da war das Geld zum Salz noch knapp.

Ša-wuya „trink Schwierigkeit" besagt, daß seine Trägerin wohl als Waise eine schwere Jugend hinter sich hat. Der Sänger wird sie billig erworben haben und spendet ihr daher weniger als der kraftbewußten *Dodá-ṅ-gaba* („Kobold voran", aus *dodo* Spukgeist mit einem den folgenden Vokalen assimilierten Auslaut und *gaba* Brust, vorn), weil sie von Kind auf stets die Erste sein wollte. Das hinter *Dodáṅgaba* geforderte zweite *ba* wird des Rhythmus oder der Euphonie halber fortgefallen sein; vgl. 8b). *Râmatu*, arabischen Ursprungs, benennt Töchter, die von verstoßenen Gattinnen geboren wurden; ein Sohn hat in solchem Falle den gleichbedeutenden Namen *Žĕfáu* („Wegwurf" von *žĕfa* werfen). *Ḙa-r-gôže*, im Osten *Ḙ-l-gôže* für *Ḍię-l-gôže*, ist „Tochter der Exzellenz"; *gôže*, das bei B, R und Mi. fehlt, soll wie *ḳauṛa* das Prädikat eines hohen Hofamts sein, nach Mi. und R auf *Kaṣ̂na* beschränkt, wo es nach Mi. Feldmarschall, General, nach R Stallmeister bedeutet. *Ḙargôže* ist durch ihre Abkunft zu größeren Ansprüchen berechtigt als *Rāmatu*, seine erste Liebe.

9 a) *Sǫ-n*, substantivischer Infinitiv nach Hilfsverben wie *ḱe* und *na*. Wohl nur des Rhythmus wegen fehlt in diesen Wendungen das durch den Sinn geforderte *sai* = nur. — b) *Yi* (nach vokalischem Präfix meist *i*) *wuyá* Mühe machen heißt hier und im folgenden: nicht zu erschwingen sein, nicht ausreichen.

12 *Su-ṅ uya*, poetisch verkürzt aus *su-n yi wuya*; *n* wird im Auslaut des H oder zwischen Vokalen gern zu *ṅ*. Der Pl. ist constructio ad sensum zu dem Subjekt *kuḍi* (= *kurḍi*).

13 *Saa-n da nẹ́-ḱe sọ-n Râmatu,*
kúḍi-n nâma sú-ń uyá.
Geld das Fleisches sie erschwerten.
14 *Bābu wọ́nda ḱe sō-na a dāra,*
Nichts welches tat Lieben mein in Welt,
sai-ko gīwa Rāmatú!
nur Elephant „ .

C.

15 *Ḍa-n Zẹgigi, zó ka-ži!*
Sohn der des „ komm höre!
Gúẓu-n tẹ́rmi, zó ka-ži!
Boden der Mörsers, komm höre!
Gúẓu-n ḍémya, zó ka-ži!
Boden der Pflaumenbaums, komm höre!
16 *Mālẹm, žika-m mái-baká,*
Meister, Enkel der des Herrn des Bogens,
ka-zó ka-ži zanče-n ẓiṛkia!
komm höre Rede die der Saite!
17 *Ẓiṛkia-ta duk kūka ta-ḱe,*
Saite mein ganz Weinen sie tut,
ba zā-ta gidá-m mai-bābu bá,
nicht geht sie Haus das Herrn (v.) Nichts,
18 *mai-bābu da zāfi-n zúčia,*
Herrn (v.) Nichts mit Hitze der Herzens,
ko kúturú ba͡ i - fī - ši ba.
ob Aussätziger nicht er übertrifft ihn.
19 *Mālẹm, žika-m bauši,*
Meister Enkel der Bogenholzes,
ka-kúḍa mí-ni gúrẹmi!
schlage zu mir Saiteninstrument!
20 *Don ubá-ń-ka, koda sala kar ka-i!*
Wegen Vaters dein, obwohl Gebet daß nicht du tust!
Dāḍi-n gúrẹmi yā-isá.
Annehmlichkeit die des „ ist genügend.

14 a) Hier läßt dichterische Lizenz das Pron. *ye* vor *ḱe* fort. Der substant. Charakter des Inf. *so* (vgl. 9) kennzeichnet sich durch das Possessivsuffix. *Dāra*, von arab. Herkunft, wird für Welt gebraucht im Sinne des Wandelbaren, Flüchtigen. — b) Der Vergleich mit einem Elephanten soll die Tüchtigkeit, Zuverlässigkeit der *Rāmatu* ehren; hiernach sind die Bemerkungen zu Pfl. u. T. 129 zu ergänzen.

13 Als ich nur liebte *Râmatu*,
da war das Geld zum Fleisch noch knapp.
14 Mich liebte Niemand auf der Welt,
als *Râmatu* der Elephant!

C.

Aufruf an die Genossen und Preis des vom giftigen Geizhals nicht gewürdigten, wonnespendenden Saitenspiels, über dem man unvermeidliche Übel vergißt, gegen drohende indeß auf der Hut bleiben soll.

15 *Zẹgigi*'s Sohn, komm her und lausche!
Mörsergrund, komm her und lausche!
Pflaumenbaumstumpf, komm her und lausche!
16 Meister, deß Ahn mit dem Bogen gejagt,
komm, höre, was die Saite sagt!
17 Voll Klage tönt mein Saitenspiel,
will nicht zum Hause des Habenichts,
18 des Habenichts mit dem Herzen voll Grimm —
kein Aussätziger ist so schlimm!
19 Meister, Bogenbaums Enkelkind,
schlage die Laute mir geschwind!
20 Bei deinem Vater, selbst Beten laß sein!
Man kann an der Laute genug sich freun.

---

15 a) Den Namen *Zẹgígi* zu deuten gelang mir nicht. — b) *Guṣu-n tẹ́rmi* „Boden des Mörsers" (vgl. 125) ist ein ähnlicher Neckname wie *Ša dūka* II 10: der an Stöße Gewöhnte. — c) M glaubt, der Spitzname des dritten Spießgesellen laute nicht *Gúṣu-n ḍẹ́mya* (im Osten *ḍumnia*, B *dummia*, R *dumia*, Mi. *dúnya*) = Stumpf eines Baumes von süßer, schwarzer, pflaumen- oder feigenartiger Frucht, was keine rechte Pointe ergäbe, sondern *Guṣu-n dūnia* = cunnus mundi, gleichsam Gegenstand allgemeiner Lust.

16 Die Bezeichnung *mālẹm* beschränkt sich nicht auf Gelehrte, sondern gilt auch von solchen, die sich auf irgend ein Gewerbe verstehen, wie hier auf Musik.

17 A schreibt hier und in 43 *dū*. Da er dasselbe jedoch in 45 vor *na* zu *duk* verbessert und die gewöhnliche Form *duka* lautet, ist er sich hier des *k* wegen des folgenden *k* wohl nicht bewußt geworden. Freilich giebt es auch, vielleicht grade aus solchem Grunde, *du* neben *duka* und *duk*.

18 Zu *ba*, das sich hier mit dem Personalpräfix *i* (für *yā*) zum Diphthong vereinigt s. 5.

19 a) *Bauši* Baum, dessen Wurzeln den Stoff zum Bogen liefern, daher Spitzname für Jäger vgl. II 11. — b) Zu *gúrẹmi* s. Einl. (Musikinstrumente).

20 *Don ubá-ṅ-ka* Beschwörungsruf (*ranṣua*). *Kar*, M *kal* ist aus *kada* verkürzt.

21 *Ni ba mútua nẹ́-k̇e tuna ba,*
Ich nicht Tod ich tue denken,
baba-n báwa mái-gizó,
groß der Sklave habend Wollkopf,
22 *wọnda bâ-ši da táusai ko kaḍán,*
welcher nicht er mit Mitleid ob wenig,
ba tẹmžêrẹ ba k̇e dūba —
nicht Leistengeschwulst tue anschauen —
23 *mai-fása kâi ḱe tuná,*
zerbrechend Kopf tue denken,
mai-fása kâi ḳâbua;
zerbrechend Kopf Syphilis;
24 *ta-kan fása aló-ñ kafaḍa,*
Sie pflegt zerbrechen Tafel die der Schulter,
ta-kan fása ḳóḳo-ñ guiwa.
sie pflegt zerbrechen Becher den Kniees.

D.

25 ***Mâlẹm**, ko kā-šá giá,*
Meister, ob du trankst Wein,
ba kā-ḳi faḍá-m mai-bâ-ka ba.
nicht du haßtest Gespräch das Gebers dein.
26 ***Mâlẹm**, ko kā-že Gumẹl,*
Meister ob du gingst (nach) „
ba kā-ḳi mútan Ḍanžûya ba
nicht du haßtest Leute (von) „ ,
27 *mutan Ḍanžûya mûmẹnẹ́i,*
mutan Ḍanžûya âdẹlẹ́i,
a čán su-ka žûya dûkiá.
in dort sie haben gewechselt Güter.

---

21 Laut M heißen die beiden Engel, die den Toten im Grabe befragen, im H *Muńkaran* und *Walekíri*. Letzterer ist der böse, schwarze, dem die hier genannten Epitheta gelten. *Gizo* ist ein Kopf voll dichten Haares, vgl. Mi. *gizo* Wollkopf, nach R die Haarfülle der Tuareg und Schlangenbändiger. Statt *baba-n* schreibt A *banba-n*. M spricht und schreibt *babbá* (auch Mi. hat *babbá* neben *babá*) und unterscheidet davon: 1) das dem Bornu, wo es arab. Lehnwort für Vater ist, entnommene *bābáh* (mit gehauchtem Absatz gesprochen), neben dem jedoch auch *babá* nicht selten ist (vgl. 95 u. a.), der väterliche Oheim, dem bei den H eine besondere Autorität zusteht und häufig Neffen und Nichten zur Erziehung

21 Da denke ich nicht mehr an den Tod,
den großen Sklaven mit dichtem Schopf,
22 der nicht das geringste Erbarmen kennt,
achte auch nicht auf ein Leistengeschwür —
23 nur was den Kopf tilgt, liegt mir im Sinn,
Lues, die Kopfzerstörerin;
24 sie ist's, die das Schulterblatt zerbricht,
sie macht die Scheibe des Kniees zunicht.

D.

Lob der guten Stadt *Ḍanžáya*, an welcher der Sänger mit seinen Gefährten ungern vorbeizöge.

25 Meister, auch wenn du getrunken den Wein,
wird des Spenders Gespräch dir nicht lästig sein.
26 Meister, auch wenn du nach Gumel gingst,
wird *Ḍanžáya*'s Volk dir nicht lästig sein,
27 *Ḍanžáya*'s Volk das gläubige,
Ḍanžáya's Volk das redliche;
dort tauscht man Güter aus und ein.

übergeben werden. 2) *bába* Indigo. Der Eunuch (Mi. *bābā*) dürfte zu 1) gehören. Vgl. hierzu noch II 24.

22 *Tẹmžẹ́re* ist nicht mit B, R, Mi. als Syphilis im allgemeinen aufzufassen, sondern als ihr Vorläufer, der Schanker. Wie auch in 23 ist vor *ḱe* aus 21 *nẹ* zu ergänzen.

23 a) *Ḱái* nach A's Schreibung und der in Kano üblichen Aussprache, die sich hier dem Rhythmus besser einfügt als das gewöhnliche *kai.* — b) *Ḳábua* (in Kairo *kabba*) ist die Syphilis im 2. Stadium. M behauptet indeß, dies Leiden heiße *ḳágua*, ursprünglich Krebs, weil es den Leib vielgliedrig überkrieche. Er zitiert als *kiṛáṛi-n ḳágua* d. h. als geflügelte Worte über die Lues: *Múgu-n číwo* = böse Krankheit, *čiwọ-m birni* = Stadtkrankheit (so bei B), *gáikau ká-ṛi díki-m málẹm sai bóka* = Seuche, du bist stärker als die Arbeit (d. h. Zauberzettel) des Malem, nur der Kräuterdoktor (kann helfen).

24 *Aló* ist in ähnlicher Weise dem Arab. entlehnt wie *atáširi* in 3.

25 *Málẹm* s. 16. *Gía* nach Mi. Bier, Wein, nach M u. R Hirsebier (in Kairo *bóza*) nach A = *bürásá*, das St. 134 u. R als Schnaps, M als Dattelschnaps bezeichnet, jedenfalls ein berauschendes Getränk.

26 *Mutan* des Verses halber für *mutane.* *Ḍa-n žúya* „Sohn des Austausches" vgl. 27. *Múmenẹ́i, ádẹlẹ́i* dem Arab. entlehnt.

27 *Su-ka* bezeichnet hier, wie z. B. in *su-ka če* „man sagt" das Gewohnheitsmäßige.

E.

28 *Kómi zâ-ka i, ḍa-n Adám,*
Was auch gehst du machen, Sohn der des „
ka-ámbači sûna-n rábbi.
rede an Namen den des Herrn.
29 *Idan ˈkā-kai ḳāṛa ga rabbi,*
Wenn du bringst Hilferuf zum Herrn,
aikí-n ba zá-i ḅāči ba.
Werk das nicht geht es verderben.
30 *Kóda sâta zá-ka i,*
Ob auch Diebstahl gehst du machen,
kai ḳāṛá guṅ rábba-na.
bring Hilferuf Ort Herrn unseres.
31 *Ko nêma-m mâta ká-ke i,*
Ob Suchen das (v.) Weibern du tust machen,
ka-ámbači sūna-n rabbi.
rede an Namen den des Herrn.
32 *Ko fūḍa-r bâba ká-ke i,*
Ob Furchen das Indigos du tust machen,
kai ḳāṛa guṅ rabbi, aikí-n ba͡iya ḅāči.
bring Hilfruf Ort des Herrn, Werk das nicht es verderben.
33 *Kā-gani, da kai ḳāṛa ga rabbi,*
Du hast gesehn mit bringen Hilfruf zum Herrn
aiki-na ba͡ i-ḅāči ba.
Werk mein nicht es verdirbt.
34 *Hālẹku ši ne rabbi!*
Schöpfer er ist Herr!
35 *Wo̱nde yẹ-i kargo ye-i šâbaṛa,*
Welcher er macht „ er macht „
ši yé̱-i dúṛẹmi yẹ-i yẹ̱ndi.
er er macht „ er macht „

---

28 R *ambači* sich wenden an, vgl. Mi. *anbata* anreden. Bei *rabbi* „mein Herr“, das in der Bedeutung „Gott“ im islamischen Afrika vorkommt, ist *i* arab. Possessiv, nicht einheimische Endung, wie in andern Fällen. Das H pflegt nämlich nominale Entlehnungen aus dem Arabischen bald mit *i* (vgl. die unter 3 erwähnten *litāfi, labāri*), bald mit *u* (vgl. *Hālẹku* 34, *Idirisu* 83, *Adáudu* 98, *Saídu* 165), bald mit *o* (vgl. *šēko* H-Lieder 37, wohl auch *samako* 177) zu schließen. Letztere mögen der klassischen Sprache entnommen sein.

29 a) *Idan* (arabisch, M dafür *in*) nicht selten statt des echten H-Wortes *kadan* (verkürzt *kan*) wenn. — b) In *aiki-n* haben wir den selteneren, jedoch keineswegs vereinzelten Fall des Artikels ohne folgenden Genetiv.

E.

Mahnung, bei jedem Vorhaben, selbst dem sündigen, Gott anzurufen, und Preis des allmächtigen Schöpfers und Versorgers.

28 Was du auch tun willst, Menschenkind,
rufe den Namen des Herrn an.
29 Wenn du den Herrn zu Hilfe rufst,
so wird das Werk nicht mißlingen.
30 Und gingst du auch auf Diebstahl aus,
bitte um Hilfe bei unserm Herrn!
31 Und liefst du auch den Weibern nach,
rufe den Namen des Herrn an!
32 Auch wenn du Furchen für Indigo ziehst,
rufe zum Herrn, und das Werk gelingt.
33 Du hast's geseh'n, mit dem Ruf zum Herrn
ist nie mein Werk mißlungen.
34 Der Schöpfer ist der Herr!
35 Der den Kargo schuf und den Schabarastrauch,
der schuf auch Durmi und Yendi.

---

30 *Guṅ* aus *guri-ṅ* der Ort (wofür öfter *wuri-ṅ*) neben dem im Westen gebräuchlichen *ga* (östlich *wa* s. 7 ff.). Zu *rabba-na* s. Anm. zu 28. Das dem arabischen gleiche Possessivsuffix 1. Pl. *na* findet sich zuweilen neben *mu*; sonst ist *na* im H-Possessivsuffix der 1. Sg., wie 33.

32 *Fūḍa* ist *nōma* im engeren Sinne: Furchen ziehn, bezw. Reihen häufeln, vgl. 92 Anm. Der 2. Halbvers ist vielleicht wieder zu zerlegen. Zu *ba-iya* vgl. 5 Anm.; das *y* von *ya* gehört beiden Silben an und vereinigt sich mit dem *a* der ersten zum Diphthong.

33 Statt *gani* ist vielleicht zu schreiben *ga-ni*: *ga* kürzere Stammform, *ni* = mich. Zu *ba͡i*- vgl. 18.

34 Hier dürfte ein Halbvers fehlen. *Hálḳku* (vgl. 28 Anm.) hat sich im 1. u. 3. Radikal dem Lautstande des H angepaßt, wie überhaupt ein arab. *q* fast immer als *k* entlehnt, also keineswegs als identisch mit dem *ḳ* des H empfunden wird.

35 *Wọnde* assimiliert aus *wọnda*. A *kargo* M *kalgo* = Bauhinia purpurata; *šābara* gelbblühender Strauch. Näheres über beide in meinem Aufsatz „Arzneipflanzen der Haussa“ Ztschr. f. Kolonialspr. Bd. IV, Heft 2. Ihnen werden die beiden hohen Schattenbäume *durẹmi* und *yẹndi* gegenübergestellt. *Durẹmi* (Mi. u. R *dúrumi*) wird gern im Hof und auf freien Plätzen angepflanzt, *yẹ́ndi* (anderswo nicht angegeben) wächst wild und erreicht größere Höhe. Die Frucht der *dúrẹmi* ähnelt der Kolanuß, wird daher auch *gōro-n tẹ́leka* „Guro der Armen“ genannt und ebenso wie die geringer geschätzte des *yẹ́ndi* gegessen; beide sind grün, und ihr Genuß färbt die Zähne rot.

36 *Wọnde yẹ-i ḍẹ̄mya, ši yẹ-i gorúba,*
Welcher er macht Pflaumbaum, er er macht Dumpalme,
ši yẹ-i íbiro yẹ́-i átča.
er er macht „ er macht „
37 *Ubáṅgiži mai-ḱautá, ya karîmu!*
Herr habend Geschenk, o freigebiger!
Hālẹku ši ne rabba-na.
Schöpfer er ist Herr unser.
38 *Kadán yā-bái wa mai-óa,*
Wenn er giebt zu habend Mutter,
maṛâya ma yā-sán da ši.
Waisenkind auch er weiß mit ihm.
39 *Kadán yā-bái wa mai-ḳáfa,*
Wenn er giebt zu habend Fuß,
gúrẹgu má yā-sán da ši.
Lahmer auch er weiß mit ihm.
40 *Kadán yā-bái wa mai-ído,*
Wenn er giebt zu habend Auge,
makâfo má za-i bá-ši ne.
Blinder auch geht er geben ihm.
41 *Kadán yā-bái wa mai-gúdu,*
Wenn er giebt zu habend Lauf,
na zámne má za-i bá-ši ne.
der des Sitzens auch geht er geben ihm.
42 *Māganí-ṅ-ka zá-n yi, ya karîmu!*
Mittel dein gehe ich machen, o freigebiger!
Alla ši ne mâgani-ṅ kōmi.
Gott er ist Mittel das wessen auch.
43 *Abi-ṅ ḳasa duk kāyá-n-sa ne,*
Ding das der Erde alle Gepäck sein ist.
abi-n sáma duk kāyá-n-sa nē.
44 *Nā-dúba číki-ṅ ḳása:*
Ich habe geschaut Leib den der Erde:
bâbu kamá-r Allāhu.
nichts Gleichheit die Gottes.
45 *Sama duk nā-dúba:*
Himmel alles ich habe geschaut:
ba ṅ-ga kamá-r Allāhu ba.
nicht ich sah Gleichheit die Gottes.

---

36 a) *Dẹ̄mya* s. 15. — b) A schreibt *zibiro* statt *ibiro*, *anća* statt *atća*. Beides sind kleine körnige Hirsearten, vgl. *átća* u. *iburu* St. 630.

36 Wer den Pflaumenbaum schuf, schuf die Dumpalme auch,
schuf Ibiro, schuf Atscha.
37 O gütiger Herr, an Gaben reich!
Der Schöpfer ist unser Herr.
38 Wenn er dem giebt, der eine Mutter hat,
gedenkt er doch der Waise auch.
39 Und giebt er dem, der Füße hat,
gedenkt er doch des Lahmen auch.
40 Und giebt er dem der Augen hat,
wird er doch auch dem Blinden geben.
41 Und wenn er dem giebt, der da läuft,
wird er auch dem, der rastet, geben.
42 Mit dir will ich zaubern, Gütiger!
Gott ist der Zauber für jedes Ding.
43 Auf Erden alles ist sein Besitz,
im Himmel alles ist sein Besitz.
44 Ich habe geschaut, was die Erde hegt:
Nichts giebt es, was Gott gliche!
45 Den ganzen Himmel hab' ich beschaut:
Nichts sah ich, was Gott gliche.

---

37 *Ubańgiži* = *uba-ń-gidá* Vater des Hauses.

40 f. Das scheinbar pleonastische *ne* wird von A im Sinne von bald, von M im Sinne von auch, als Verstärkung von *ma*, gedeutet.

42 Bei A lautet die Stelle: *Māgani ḳa* (poetisch für *ḳaḳa*) *za-n yi* = wie soll ich ein (Zauber-)Mittel machen? Ich habe hier M's Konjektur vorgezogen. Das gemeinte Mittel ist nach ihm die Geduld.

44 ff. *Kama* ist die im H zum Hauptwort gewordene arabische Partikel.

45 ff. Zu *ba ń-ga* vgl. 18 Anm.

46 *Gḇes má nā-dûba:*
Osten auch ich habe geschaut:
ba ṅ-ga kamá-r Allâhu ba.
47 *Kúdu má nā-dûba:*
Süden auch ich habe geschaut:
ba ṅ-ga kamá-r Allāhu ba.
48 *Aṛewa má nā-dûba:*
Norden auch ich habe geschaut:
ba ṅ-ga kamá-r Allâhu ba.
49 *A yamma má nā-dûba:*
Zu Westen auch ich habe geschaut:
ba ṅ-ga kamá-r Allāhu ba.
50 *Sarki-n deṛé mai-ṛâna, ya karîmu!*
König der der Nacht habend Tag, o freigebiger!
Alla ši ne yâ-isá.
Gott er ist er genügt.

F.

51 *Ní wọne áiki zâ-in yi?*
Ich welche Arbeit gehe ich machen?
ni wọče jáura zâ-in yi?
ich welchen Handel gehe ich machen?
52 *Jáura Gọnža bánda ní,*
Handel v. „ außer mir,
zūa Adamâwa bánda ní.
Gehn (nach) „ außer mir.
53 *Fūḍa-r bâba bánda ní,*
Furchenziehn das Indigos außer mir.
fūḍa-r ṛôgo bánda ní.
Furchenziehn das Kassada außer mir.
54 *Bẹlbēla ta-dôgaṛá,*
Rinderhüter hat sich gestützt,
a gúẓu-n šânu zâ-ta či.
in Grund dem der Kühe geht er essen.
55 *Uṅgúlu má tā-dôgaṛa,*
Schmutzgeier auch hat sich gestützt,
gaṛé-ku, máfauta, zâ-ta či.
bei euch, Fleischer, geht er essen.

---

49 Für *yamma* schreibt A *yanma.*
50 *Sarki-n deṛé mai-ṛâna* ist eine mündliche Verbesserung A's. Im Text

46 Nach Osten hab' ich hingeschaut:
Nichts sah ich, was Gott gliche.
47 Nach Süden hab' ich hingeschaut:
Nichts sah ich, was Gott gliche.
48 Nach Norden hab' ich hingeschaut:
Nichts sah ich, was Gott gliche.
49 Nach Westen hab' ich hingeschaut:
Nichts sah ich, was Gott gliche.
50 O gütiger König der Nacht und des Tags!
Gott ist es, der Genüge schafft.

F.

Der Sänger erklärt den Bewohnern von Kano, er suche sein Heil weder im Handel noch im Landbau, sondern in ihrer Gunst.

51 Was für Arbeit soll ich tun?
Was für Handel treiben nun?
52 Handel mit *Gonža* ist nichts für mich,
Adamauareisen nichts für mich.
53 Indigopflanzen ist nichts für mich,
Kassadapflanzen nichts für mich.
54 Der Rinderhüter verläßt sich darauf,
zu Füßen der Kühe zu schmausen.
55 Der Schmutzgeier auch verläßt sich drauf,
bei euch, ihr Fleischer, zu schmausen.

---

schreibt er *sarki-n baiwa* König der Gabe. Für *ya karīmu* schlägt M vor: *yā-ƙāré-mu* er hat uns beschützt. *Yā-isd* Prät. im Sinne des allzeit Gültigen, vgl. 129.

51 Für *woće* schreibt M *wota*. Das Wort *jaura* für Handel entstammt nach M dem Kanuri; er schreibt es 52 mit Artikel: *jaura-l* wegen des folgenden *Gonža*.

52 a) *Gonža* ist der Distrikt oberhalb der Goldküste, der die Kolanuß erzeugt. Nach M wäre *bánda* als *bābu-n-da* zu deuten: nichts mit, nichts welches. In der Tat könnte das im Osten gesprochene *bam* „verschieden“ in *da-bam*, *bam-da*, *bam-bam* und seinen Ableitungen auf *bābu-n* zurückgehen und im Westen in Folge der häufigen Verbindung mit *da* zu *ban* geworden sein. Es könnte jedoch auch das aus *bāya-n* „hinter“ verkürzte *ban* sein (s. 85 Anm.). — b) Adamaua gilt als Bezugsquelle für Elfenbein.

53 Zu *fūḍa* vgl. 32 und 92. *Ŗōgo* ist Kassada, Manihot utilissima. Vgl. St. 634, Pfl. u. T. 12.

54 *Bẹlbēla*, Pl. *bẹ̄lbēloli*, auch *falfēla* (vgl. Pfl. u. T. 159), Ardea bubulcus, ist ein von Rinderherden unzertrennlicher weißer Vogel. *Gúẓu* s. 15.

55 a) Bei *uigulu*, M *águlu* Schmutzgeier (s. Pfl. u. T. 116) ist bemerkenswert, daß er trotz der Endung *u* Feminin ist. — b) *Ma-fauta*, Pl. v. *ma-fauči* Fleischer, auch *mú-fauta* und *ma-hauta* (M).

56 *Ḍánumá yā-dōgaṛa*
„ er hat sich gestützt
gaṛē-ku, Kánāwa, zā-i či.
bei euch, Kanoer, geht er essen.

G.

57 *Ḍa-n Sulḗi, ḍa-n Autá,*
Sohn der des „ Sohn der der „
taimakē-ni, gugā-na na ṛíjia!
hilf mir Eimer mein der Brunnens!
58 *Nā-i zábaṛí, har nā-gaži,*
Ich habe gemacht Fanghaken, bis ich ward müde,
gánfu, mai-fāda, balārabe!
Bogenhalt, Herr der Residenz, Araber!
59 *Ḍa-n Autá, kōwa gamē-ka,*
Sohn der der „ wer auch schimpft dich,
ṛāma, don ba i - fi - ka ba.
räche, denn nicht er übertrifft dich.
60 *Ni wọne kúka zā-in yí?*
Ich welch Schreien gehe ich machen?
Kūka-n šānu zā-in yí?
Schreien das der Kühe gehe ich machen?
61 *Ko na tumāki zā-in yí?*
Oder das der Schafe gehe ich machen?
Ko na awāki zā-in yí?
Oder das der Ziegen gehe ich machen?
62 *Kūka-n žākai zā-in yí?*
Schreien das der Esel gehe ich machen?
Kūka-n dóki zā-in yí?
Schreien das des Pferdes gehe ich machen?
63 *Na alfódari ba m-bár-ši ba,*
Das des Maultiers nicht ich lasse es,
ko čēṛa zákaṛa ná-ḱe i,
sogar Krähn Hahns ich tue machen,
in-sāmu gidá-m mai-fāda.
daß ich finde Haus das Herrn der Residenz.

56 *Ḍá-n-uma*, der wirkliche Name des sich im Eingangslied als Papagei einführenden Sängers könnte als „Sohn der Mutter“ gedeutet werden, falls es zulässig ist, eine Anähnlichung von *uwa* Mutter an das Arabische anzunehmen.

57 a) *Sulḗi* für *Suleimán*. *Auta* ist das jüngste Kind u. der kleine Finger. Gemeint ist *Nagyātum*, der als Freund des Königs Abdu in Kano allmächtig war, ohne ein Amt zu bekleiden. Der Name *Nagyātum* besagt etwa: der von Groß-

56 Und *Ḍánuma* verläßt sich drauf,
bei euch, ihr von Kano, zu schmausen.

G.

Lied, mit welchem der Sänger von dem Freunde des Königs Abdu von Kano, *Nagyấtum*, die Freilassung seiner wegen Glücksspiels gefangen gesetzten Söhne erbittet. Zum Schluß Mahnung an sie, — sich nicht wieder erwischen zu lassen.

57 Du Sohn der *Auta* und des *Suléi*,
mein Brunneneimer, steh mir bei!
58 Ich fischte nach dir, bis ich müde ward,
du Bogenhalt, Hofherr, weißer Mann!
59 Sohn *Auta*'s, wer lästernd von dir spricht,
vergilt's ihm; denn er überragt dich nicht.
60 Welch Geschrei soll ich beginnen?
Soll ich brüllen wie die Kühe?
61 Oder blöken wie die Schafe?
Oder meckern wie die Ziegen?
62 Soll ich wie die Esel schreien?
Soll ich schreien wie das Pferd?
63 Nicht den Schrei des Maultiers spar' ich,
krähe wie der Hahn sogar,
um des Hofherrn Haus zu finden.

---

eltern Erzogene, vgl. *gyấtuma* alte Frau (Masc. *gyấtẹmi*), Mi. *gyatúma*, z. B. in dem Sprichwort *Dúnia gyatúma če* die Welt ist eine alte Frau, d. h. es geschieht nichts neues unter der Sonne. — b) *Gugá* ist trotz seiner Endung Masc., vgl. 5. Der Brunneneimer dient öfters als Gleichnis für Helfer, Vermittler.

58 a) *Zábaṛi* Instrument, um herauszuholen, was in den Brunnen gefallen ist, nach Mi. eine mehrzinkige Gabel, nach A Bündel von 5 Ketten mit je 4 Haken. Seine Handhabung bei der Suche nach dem Eimer versinnbildlicht die Bemühungen des Sängers, *Nagyấtum*'s Huld zur Befreiung seiner Söhne zu gewinnen. — b) *Gánfu*, nicht bei Mi. u. R, nach A ein Holz, das bei Anfertigung eines Bogens an diesem befestigt wird, ihm die gewünschte Krümmung zu geben, daher nach M Symbol der Stärke. — *Mai-fā̆da* nach M Günstling des Hofes (*fā̆da* Königshof). — *Balā̆rabe* (entlehnt und mit H-Präfix) oder *Batū̆re* redet der Schmeichler auch Eingeborene an, vgl. Bornulieder VI 6, IX 2.

59 a) In Prosa *kówa yā̆-gamé-ka*; M *gamá* = *zagá* schimpfen, dagegen *gáma* vollenden. — b) *Ṛā̆ma* wiedergeben, rächen. Steigerung der Schmeichelei: Du brauchst dir von Niemand etwas gefallen zu lassen, weil du am höchsten stehst.

61 *Tumā̆ki*, Pl. v. *tumkia* weibl. Schaf, *awā̆ki*, Pl. v. *akū̆ya* Ziege, sind wie *dawā̆ki* v. *dṓki* Pferd u. a. innere Pluralbildungen ähnlich den arabischen.

63 Zu *ba m-* vgl. 5. *In-sā̆mu* ist wie schon *zā̆-in* 60 ff. Konjunktiv, ein Modus, der sich nur am Pron. 1. Sg. (*in* für *na*) ausprägt.

64 *Kadam biṛi yẹ-i ḅanna,*
Wenn Affe er tut Verwüstung,
Gúdu yá-kan yí,
Laufen er pflegt machen,
mai-gōna bá i-gán-ši ba.
Herr des Ackers nicht er sieht ihn.

H.

65 *Nā-kafa táṛẹko nā-gaji;*
Ich habe gestellt Falle ich bin ermüdet;
nā-kafa táṛẹko-n mékia.
ich habe gestellt Falle die des Geiers.
66 *Uṅgúlu mai-wāwa-n koḍái,*
Schmutzgeier habend Narren den der Gier,
uṅgúlu tā-zo tā-šigá.
Schmutzgeier ist gekommen, ist hineingegangen.
67 *Aná ẓagagí da kosākọsá?*
Wo Sumpfvogel mit Pelikan?
Su boṛintẹmke dús su-zó.
Sie " alle sie kommen!
68 *Wallāhi, kam ba n-sāmo mékia ba,*
Bei Gott, wenn nicht ich erlange Geier,
uṅgúlu, ba za-m bár-ki ba.
Schmutzgeier, nicht gehe ich lassen dich.

I.

69 *Domiṅ wuya ḱe gaiya, ẹá-n samaṛí,*
Wegen Schwierigkeit tut Aufgebot, Kinder die der Burschen
doṅ a-kōma ḱe tōši.
weil man kehrt wieder tut Trinkgeld.

---

64 Für *ḅanna* hat A wie Mi. *barna.* M schreibt das *ḅ* hier mit demselben Zeichen, mit dem er *ḍ* und *ẓ* wiedergibt, dem arab. *ṭa.*

65 a) Hier *nā-gaji*, 58 *nā-gaži*; *j* und *ž* wechseln in der Aussprache wie in manchen Teilen Italiens. — b) *Mékia* ist der größte der Geier.

66 Zu *uṅgulu* vgl. 55. *Mai-wāwa* statt des einfachen *wāwa* Narr ist auffallend.

67 a) Der *ẓagagi* ist nach R eine Wassergans mit weißer Brust, nach Mi. ein weißer Vogel mit langen Beinen und langem rotem Schnabel, doch nach A größer als der eigentliche Storch, welcher *šámua* heißt. *Kosākọsa* ist nach M's Beschreibung der Pelikan, nicht der Schwan, wie Mi. angibt. Freilich nennt B für Pelikan *mai-žika* „Beutelherr" = Mi *baba da jika*, doch hiermit bezeichnete M im zoolog. Garten den Marabu oder Kropfstorch (Leptoptilus cruminifer nach St. 247). — b) *Boṛintẹmḱe* (A *borintinke*, Mi. *borintumke*, R *borintunki*) nach Mi.

(Epilog; Die Söhne sind entlassen.)

64 Wenn der Affe Frevel übt,
weiß er sonst davonzulaufen,
eh' des Feldes Herr ihn sieht.

H.

Der Sänger schildert unter dem Bilde einer Falle und verschiedener großer Vögel, deren jeder eine bestimmte Person bedeutet, wie er ein ursprünglich auf einen andern gemünztes, von diesem jedoch durch Geschenke rechtzeitig abgewehrtes Spottlied auf den übertragen habe, der sich weniger zahlungswillig zeigte, und lädt Zuhörer ein.

65 Mit Fallenstellen müht' ich mich ab,
dem Großgeier hatt' ich die Falle gestellt.
66 Da kam Schmutzgeier, der gierige Narr,
Schmutzgeier kam und ging hinein.
67 Wo sind der Storch und der Pelikan?
Schafreigen, alle mögen sie nahn!
68 Bei Gott, war der Großgeier nicht zu fassen,
Schmutzgeier, dich werd' ich nimmer lassen!

I.

Der Sänger verwirft unnötige Anstrengung und verspricht sich müheloseren wie reicheren Gewinn von den kleineren Orten der Umgegend als von Kano selbst, das ihn, wie er durch die Blume zu verstehn gibt, enttäuscht hat (vgl. F), weil es mit unechter Freigebigkeit prahle, ohne wirklich wohlzutun.

69 Ihr Bürschlein, für Schweres nur kommt man zu Hauf;
nur der Wiederkehr halb zahlt man Trinkgeld drauf.

Pelikan, nach R eine Art Storch, auch nach M's Beschreibung dem Storch ähnlich, nur etwas größer und mit weißen Flügeln. Der Name scheint den Anblick einer Schar dieser Vögel mit einer Schafherde zu vergleichen (s. 62 *túmkia*, Pl. *tumāki*); denn *bori* ist hier synonym mit *taro* Herde, während es eigentlich einen ekstatischen Tanz der H-Weiber bezeichnet, vgl. Einl., Saiteninstrumente; näheres ist zu 293 meiner Bornusprichwörter ausgeführt. Zu *su* mit folg. Sg. s. II 9. M spricht hier *dus*, durch Assimilation aus *duk* s. 17 Anm. Im Text ist hier der 2. Halbvers von 66 als 3. Zeile wiederholt, meines Erachtens irrtümlich.

69 Hier und in 70 ist *a* man vor *ƙe* ausgelassen, dem in Prosa auch *yi* „machen" folgen würde. *Gaiya* ist Volksaufgebot, Heerbann. *Ḵa* Kinder gibt hier,

70 *Domin deṛé ke sandá,*
Wegen Nacht tut Stock,
don da ṛâna ko da kaṛa na-tôkaṛa.
weil mit Tag ob mit Rohr ich stütze mich.
71 *Kai-ni Alčtini, Tumbáu,*
Ɛaṅgizo, Kātarkawa, Sabóṅgaṛi!
72 *Nā-ša zuma nā-ḳoši.*
Ich trank Honig ich wurde satt.
Mi za bai maḍi-n ḍẹ̄mya sai ḳọ̄rnafi?
Was geht geben Syrup der v. „ außer Übelkeit?
73 *Mai-maḍi ke talla,*
Habend Syrup tut ausrufen,
mai-zuma ya-na ḍáka a-tárda-ši.
habend Honig er tut hausen man begegnet ihm.

K.

74 *Nā-dáina wâḳa-r Dâlu,*
Ich gab auf Lied das des „
tuṅ a bâṛa ṛigá če ba i-bá-ni ba.
seit in letztem Jahr Tobe ist nicht er gab mir.
75 *Bẹḳí-n domá na kúšei,*
Schwarz der Kürbis der der Gräber,
kas máfafa, Dâlo žīka-n žâši!
töte Zerschneider, „ Enkel der des Handelsherrn.
76 *Žē-ka, ḍaukó, kawó, kazó!*
Geh, hole, bring heim, komm!
ka-bai ma-ṛôḳi, bá-iya sâta.
gib Bettler, nicht er Diebstahl.
77 *Nā-ši burumbúrum a túkanĕ —*
Ich hörte Geklirr in Töpfen —
māta, ku-dûba Dālu ko yā-tâši ne.
Frauen, seht nach „ ob er ist aufgestanden.

---

wie häufig sein Sg. *ḍa*, dem folgenden Wort Diminutivcharakter. *Doṅ* ist aus *domin (da-mi-n)* zusammengezogen. *Tōši*, bei Mi. u. R Bestechung, ist genauer Bakschisch. Der Sänger will sagen, wer sich der Gunst eines Mädchens erfreut habe, tue nur dann ein übriges, wenn er wiederkommen wolle.

70 Zu *tôkaṛa* vgl. 54 ff. *dôgaṛa*. Auch R hat *tokara*.

71 Die hier genannten kleineren Städte liegen alle bei Kano. Die ersten beiden sind Fulbe-Namen. *Ɛa-ṅ gizo* (vgl. 69 u. 21) bedeutet „Kinder des Wollkopfs", weil den Einwohnern ein besonders dichter Haarwuchs zugeschrieben wird. *Sabo-ṅ gaṛi* ist Neustadt.

72 A schreibt *za*, nach welchem wohl das *i* der 3. Sg. verloren gegangen ist, M *za-n*: Was soll ich dem Syrup zuschreiben, als Übelkeit? *Maḍi* ist ein aus

70 Zum Nachtgang nur wird der Stock benützt,
derweil am Tag schon ein Rohr mich stützt.
71 Nach *Alétini* führe mich, nach *Tumbáu*,
Ḵangizo, Neustadt, *Katarkawa!*
72 In Honig hab' ich mich satt getrunken:
was schafft Pflaumsyrup als Übelkeit?
73 Der Syrupträger schreit aus zum Verkauf,
den Honigmann sucht man zu Hause auf.

K.

Spottlied auf *Dàlu*, der dem Sänger eine versprochene Tobe schuldig geblieben ist, deshalb für einen Dieb erklärt und ironisch aufgefordert wird, sich nun auch gründlich und mit Erfolg als solcher zu bewähren.

74 Den Sang auf Dalu gab ich auf,
er schuldet ein Kleid mir seit vorigem Jahr.
75 Schwarzkürbis vom Friedhof, des Spalters Tod,
Dalu, du Kaufherrnenkel!
76 Geh, hole, bringe heim und komm!
Gib dem, der bittet — er stiehlt ja nicht!
77 Da hört' ich, wie's bei den Töpfen kracht —
schaut, Frauen, ob Dalu sich aufgemacht!

Früchten gewonnener Syrup (näheres II 169). *Ḍėmya* s. 15. *Ḳọ́rnaṣ̌i* (nicht bei Mi. und R) ist Unbehagen im Magen, etwa Sodbrennen oder saures Aufstoßen, ähnlich *gamba*, das Mi. (*gánba*) durch Vielfräßigkeit wiedergibt, während es nach M vielmehr Rülpsen bedeutet.

73 a) Vor *ke* fehlt *ye* vgl. 14. Zu *talla* vgl. B *mai-talla* Trödler. — b) *Ḍaka* ist Zeitwort zu *ḍaki* Hütte, Zimmer: das Haus hüten, daheim bleiben vgl. II 1.

74 *Dàlu* (vgl. Pfl. u. T. 145 *dalo* Bullenkalb) hieß ein Mann in *Gėzáwa* bei *Kano*, der für die ihm gesungenen Lieder Geschenke versprach, aber nie gab. Der Name wurde für seinesgleichen typisch; es findet sich der Pl. *dáloli*.

75 a) A *domá*, Pl. *dúmami*, M *dę́ma*, Pl. *dęmomí*, laut Mi. (*dúmā*) Flaschenkürbis, Lagenaria vulgaris L, nach R nicht gegessen, sondern zur Herstellung von Wassertöpfen verwendet. *Kúšei* oder *kúšeyi*, Pl. von *kúšėwa* Grab (Mi.). — b) *Kas* häufige Verkürzung für *kaše*; der Imperativ mit Objekt ist, wie auch in germanischen und romanischen Sprachen, eine beliebte Form für Beinamen. Zu *ma-fafa* vgl. Mi. *fāṣ̌i* Zerschneidung, besonders von kugelförmigen Körpern. Der Kürbis wird zu obigem Zweck in der Mitte der Quere nach gespalten. Stammt er vom Friedhof, so stirbt nach dem Volksglauben der, der es tut. *Žāṡi* ist das Bornuwort für H *madugu* Karawanenhaupt, dessen unwürdiger Enkel also *Dàlu* war.

76 Die erste Zeile ist ein Diebsmotto, das dem *Dàlu* beigelegt wird. *Žė-ka* altertümlich für *ka-žė*. Zu *ba͡-iya* vgl. 32.

77 a) *Burumbúrum* Nachahmung rasselnden Geräuschs vgl. II 190 *kiṛiṅkiṛin*. *Túkane*, Pl. v. *tukunya* irdener Topf (Mi.); vgl. d. Pfl. 61. — b) Zu *ne* vgl. 40.

78 *Káda ka-ži ẓoṛo-n dūka,*
Daß nicht du fühlst Furcht die der Hiebe,
Dālu, žáki ma ya-šā-ši.
" Esel auch er trinkt es.
79 *Káda ka-ží ẓoṛo-n ṛámi,*
Daß nicht du fühlst Furcht die des Lochs,
ko gafiâ ma na šigá.
sogar Ratte auch tut hineingehn.
80 *Nā-ḳi áiki-m bánza,*
Ich hasse Werk das des Nutzlosen,
nā-ḳi fọ̄ḳe, bá-n-na sọ-n mai-fọḳe!
ich hasse Stümperei, nicht mein Lieben das des Stümpers!
81 *Aiki-m bánza sai kaṛé,*
Werk das des Nutzlosen nur Hund,
sai gadá mai-sāṛe-n tabọ́.
nur Wildschwein habend Hauen das des Schmutzes.

L.

82 *Ni aná da aná za-ṅ kọ̄ma?*
Ich wo und wo gehe ich zurückkommen?
Ni Kaṅkaṅ za-ṅ kōma
ich nach " gehe ich zurückkommen
83 *gida-n Idirisu,*
(zum) Haus dem des "
ma-ša yabó bābá-m Faẓúm.
trinkend Preis Oheim der der Fatma.
84 *Yā-biâ-ni, bá-ši da ṛiṅgi-m mā-gamu*
Er bezahlte mich, nicht er mit Rest dem
ko da bia-m bāši ne.
ob mit Bezahlen dem der Schuld ist.
85 *Yā-biâ-ni, dūẓi ba͡iya fárgabá.*
Er bezahlte mich, Stein nicht er Herzklopfen.
Mālẹm Idirisu, ka-zó ka-ži.
Meister " komm höre.

---

78 Zur phraseologischen Verwendung von *ša* trinken vgl. H-Sprichw. 102.

79 *Na* poëtisch für *ta-na*, wie 14 *ḱe* für *yé-ḱe*. Nach diesem Verse stand im Text als 3. Zeile *gugá ma ya-šā-ši* den Eimer auch trank (nahm auf) das Loch. Doch hätte nach M *kada ka-ži ẓoṛo-n ṛámi* davor wiederholt werden müssen. Ohnehin lag schon der Parallelismus membrorum (H *maimai*) von 78 u. 79 vor; mithin dürfte *gugá* etc. nur eine schleppende Interpolation sein.

80 a) Zeitwörter wie *ḳi* hassen, *fi* übertreffen, *sani* wissen stehn in der Regel wie hier im Praet. im Sinne des jederzeit, dauernd Gültigen. — b) A *fọ̄ḳe* oder

78 So fürchte dich doch vor Prügel nicht,
Dalu, der Esel bekommt sie auch.
79 Und fürchte dich nicht vor dem Loch,
geht doch die Ratte selbst hinein.
80 Zwecklose Mühe ist mir verhaßt,
Gestümper, ich mag den Stümper nicht.
81 Zwecklose Mühe treibt nur der Hund,
treibt nur der Eber, der Dreck aufwühlt.

L.

Trostlied zu Ehren des Idris, eines ehedem freigebigen, jetzt verarmten Gönners, nebst einem Lobspruch auf dessen jungen Freund, der den Sänger für dies *yabó* belohnt hat.

82 Wo, ja wo kehr' ich wieder ein?
In *Kańkań* kehr' ich wieder ein
83 im Haus des *Idirisu*,
bei Fatma's vielgepriesenem Ohm.
84 Der hat mich bezahlt, der vertagt keinen Rest,
als wär's eine Schuld, die er begleicht!
85 Der hat mich bezahlt, der Fels, der nicht bebt.
Meister Idris, komm und vernimm.

---

hǫke, M *fōḳi* (*ǭ* scheint dem Osten fremd zu sein) wurde mir als synonym mit *banza* angegeben. Vielleicht bieten Mi. *fuká* R *fuḳa* Atemnot, Asthma einen Fingerzeig für den genauen Sinn. Das Possessivsuffix an *ba-n-na* zeigt das ursprüngl. Zeitwort *ba* nichtsein als substantivischen Infinitiv, vgl. 5 Anm.

81 Die zwecklose Tätigkeit des Hundes ist sein Herumlaufen, die des Ebers das Aufwühlen des Bodens mit seinen Hauern; *sāṛe* bezeichnet den Hieb mit scharfer Waffe, daher auch den Biß der Schlange. *Taḅó* Schlamm und *tábo* Narbe werden in der Betonung und durch verschiedenes *b* auseinandergehalten.

82 *Kańkań* ist eine kleine Ortschaft südlich von Kano in der Nähe von *Gēzáwa,* der Heimat des oben verhöhnten *Dālu.* *Kǭma* findet sich im Kano neben *kōma.*

83 Zu *bābá* vgl. 21 Anm. *Faṣum* eine lautlich bemerkenswerte Nebenform von *Fātuma.*

84 Für das westliche *ṛiṅgi* hat M's östliche Mundart *kiṅgi,* und für *mā-gamu* setzt er *mu-gamu.* Beides soll eine spätere Zusammenkunft bezeichnen, bis zu welcher der Schuldner die Abtragung des Restes verschieben will, vgl. Mi. *gamō* Zusammentreffen, *má-gama* Zusammenfluß. Da *gamu* indeß auch übereinkommen bedeutet, sind *mā-gamu* u. *mu-gamu* vielleicht als Verbalformen anzusehn (*mā* Präfix der 1. Pl. im Futur, *mu* im Aorist) und *ṛiṅgi-m mā-gamu* als Redensart des säumigen Schuldners: Über den Rest werden wir uns einigen.

85 Zur Kennzeichnung eines fröhlichen Gebers wie Idris dient im östlichen H-Gebiet die Wendung: ***Yā-fi ḱautę-l gḗwoya ban*** (aus *bāya-n*) ***ḏāki ka-kōma***

86 *Ka-zo ṅ-gaia má-ka aljẹ́ma,*
Komm daß ich sage zu dir Rede,
abi-n da Kanawa su-ṅ-ka če:
Sache welche Kanoleute sie haben gesagt:
87 *Ko linzâmi yā-kaṛẹ̄i,*
Ob Zügeleisen es zerbrach,
yā-fi gaba-m baki-ṅ kaṛé.
es übertrifft Klafter das Mundes des Hundes.
88 *Koda sirdi yā-kaṛẹ̄i,*
Ob auch Sattel er zerbrach,
yā-fi gabá-m bayá-ṅ kaṛé.
er übertrifft Klafter das Rückens des Hundes.
89 *Koda tákobi yā-bar gidá-n-sa,*
Ob auch Schwert es verließ Haus sein,
yā-fi tẹ́yi-n hauyá biár.
es übertrifft Angebot das (v.) Hacke fünf.
90 *Yā-fi yaṅká-ṅ kaži, sai ko ya-yaṅka*
Es übertrifft Schlachten das Hühner, außer oder es schlachtet
ḍa-n akûya ko tẹ́mkiá.
Sohn den der Ziege oder Schaf.
91 *Káṛo da káṛo ṛagó ya-kan yi,*
Stoß mit Stoß Widder er pflegt machen,
ḍa-n akûya sai zāwoyi.
Sohn der der Ziege nur Diarrhoe.
92 *Masokáno, gárma ḳáṛe aiki,*
" Hacke beende Arbeit,
šiṅge kaṛi-n áuduga!
Gehege Schutz der der Baumwolle!
93 *Ḳane - n Lamara, yayá - ṅ Usaini*
Jüngerer Bruder der der " , älterer Br. der des "
yāṛo ne mai-zúčia.
Knabe ist habend Herz.

---

ka-na kûka das ist ein besseres Geschenk, als wenn man (der Geber) nachher hinter dem Hause herumgeht (um sich zu fassen) und heulend wieder zum Vorschein kommt. — Zu *ba-iya* vgl. 32. *Fárgabá* bei Mi. Sorge, Angst, Kummer M *falgabá* Herzklopfen. Zu *málẹm* vgl. 16.

86 a) *Aljẹ́ma* gehört zu den Fremdwörtern, die im entlehnenden Volk eine andre Bedeutung gewinnen als daheim. — b) *Su-ṅ-ka če* ist nicht mit Schön als Plusquamperfekt dem Perfekt *su-ka če* gegenüberzustellen, sondern nur als dialektische Variante des Westgebiets anzusehn. Über *su-ka-če* man sagt, es heißt bei ihnen s. meine H-Sprichwörter 1, 8, 13 f. u. a.

87 a) *Linzāmi*, bei Mi. *lisami* Zügel, eine Entlehnung wie *litāfi*, *labari* (vgl.

86 Laß mich ein Wort dir künden,
das in der Kanoer Munde lebt.
87 Auch wenn des Zügels Gebiß zerbrach,
reicht's weiter als ein Hundemaul.
88 Ein Sattel, riß er auch entzwei,
reicht über Hunderücken hinaus.
89 Ein Schwert, ob's auch die Scheide verlor,
ist doch für hundert noch nicht feil.
90 Zu gut zum Hühnerschlachten — o nein,
es muß schon ein Ziegen-, ein Schaflamm sein.
91 Der Widder leistet Stoß um Stoß,
das Zicklein kriegt den Durchfall bloß.
(Zu dem jungen Freund des Idris):
92 Kanolieb, Hacke, die hurtig schafft,
des Baumwollfeldes schirmender Zaun!
93 Der Lamara Bruder und Husseins
ist ein beherzter junger Mann.

3, 28), soll hier genauer das Eisen im Maul bedeuten. *Kaṛḛ̂i*, eine auffallende poëtische Nebenform für das zu erwartende *kaṛú*, dient wohl dem unübersetzbaren Wortspiel mit *kaṛé*. — b) *Gabá*, eig. Brust, als Präposition „vor“, könnte auch in diesem Sinne zur phraseologischen Verstärkung von *yā-fi* dienen; doch ist hier vermutlich seine zweite Bedeutung Klafter heranzuziehn. Das Gleichnis will wie die folgenden hervorheben, daß ein Mann wie Idris auch nach Verlust seiner Habe mehr bedeute als Leute gewöhnlichen Schlages. Zu *yā́-fi* vgl. 80 Anm.

89 Der Umstand, daß *hauya* Hacke, Schaufel und zugleich neben dem entlehnten *aśrin* 20 bedeutet, läßt wohl den Schluß zu, daß die Hacken ehedem, wie heute die Baumwollstreifen, als Zahlungsmittel dienten. Gemeint sind 100 Kauri, in deutscher Münze 10 Pfennig.

90 Das Bild vom Schwert wird beibehalten und zum Hinweis darauf verwertet, daß Idris den Gast nicht mit den üblichen Hühnern, sondern mit Lammbraten zu bewirten pflegte.

91 Das eben Gesagte bringt den Sänger auf einen neuen Vergleich für seinen Helden und dessen Gegensatz.

92 a) Der für Idris eintretende junge Freund trägt den Namen *Ma-so Kano*, weil seine Mutter während ihrer Schwangerschaft nach Kano zog und ihn dort gebar. A *gárma*, Pl. *gármomi*, bei M *gɛlmá*, ist nicht, wie Mi. ergibt, ein Pflug, sondern eine Hacke mit breitem Eisen, die im Gegensatz zu der 89 genannten, den Boden nur geschoben auflockernden *hauya* tiefe Furchen zieht (= *fuḍá*, vgl. 32, 53). — b) M schreibt *šimge* (= Mi. R) und *kaṛi abduga*; *kaṛi* und in der 1. Zeile *ḳāṛe* sind Imperative in ähnlicher Verwendung wie *kas* 75.

93 *Yayá*, d. ältere unter Geschwistern, ist ein Bornuwort; im H heißt der ältere Bruder sonst *wa*.

M.

94 *Mālẹm, ža-mú, ka-kái-mu,*
Meister, zieh uns, führe uns,
Kogór ta Kanáwa zā-mu že,
Nach „ dem der Kanoer gehn wir gehn,
95 *gidá-m Bẹḳi ḍa-m Maižāgo*
zu Haus dem des „ Sohnes des „
mai-yā̆na baba-m Baṛáu.
habend Schaum Oheim der des „
96 *Koda yā̆na tá-ī wuyá,*
Ob auch Schaum macht Schwierigkeit,
ba a-ṛẹ́sa yā̆na gúṅ-ka ba.
nicht man ermangelt Schaum Ort dein.
97 *Mai-túdu-n dāfawa, babọ́-n Guráza,*
Habend Hügel den Aufstützens Oheim der „
mai-yā̆na babá-n Isáu,
habend Schaum Oheim der „
98 *Mai-ḍámbugu ba-k gaṅgáu, ḍa-n Adáudu,*
Habend Schlägel nicht du Loch, Sohn der Davids,
kár ka-búga doṅ lā̆muni!
daß nicht du schlägst wegen Bürgschaft!
99 *Mai-búgu da hágum búgu da dāma*
Habend Schlag mit links Schlag mit rechts
sai Bẹ́ḳi, ḍá-m Maižāgo.
nur „ Sohn der des „
100 *Arā̆du, túo na dāwa,*
Donner, Brei tut Hirse,
šiṅkāfa na sọ-n tabọ́.
Reis tut Lieben das Schlammes.

---

94 a) *Mālẹm* s. 16, 25. Sein musikalischer Begleiter, an den Lied C gerichtet war, ist gemeint. — b) *Kogór* ist wie *Kaṅkan* (82) ein kleiner Ort bei *Gẹ́záwa*. Städte werden, auch wenn sie nicht auf *a* endigen, als weiblich behandelt. Der Zusatz *ta Kanáwa* unterscheidet es von der Fulbe-Siedlung *Kogór ta Fulāni*. Die Invasion der Fulbe hat eine ganze Reihe solcher Parallelorte geschaffen.

95 a) *Bẹḳi* schwarz ist hier Name bezw. Beiname, der wie *Duna* Leuten von auffallend dunkler Hautfarbe gegeben wird. *Mai-žágo*, der Name seines Vaters, bedeutet nach M wörtlich: Besitzer eines aus vollem Köcher herausragenden Pfeils oder einer vorragenden Lanze, vgl. Mi. R *žágo* Harpune, Mi. *žágō* (von *žage*) das Vorbeigehn. — b) *Yána* ist der Schaum auf frischem Indigo, der satte Färbung verbürgt; alter Indigo hat keinen Schaum mehr und färbt matt. Den Namen *Baṛáu* (von *bar* lassen) deutet A als überlebendes Kind, dessen Geschwister starben, M wohl richtiger als den Sohn, welchen eine verstoßene Frau nach ihrer Wieder-

M.

Preislied auf den Färber *Bẹḳi* (Schwarz, Mohr) in *Kogór*, eins der in der Einleitung erwähnten Handwerks-*yabó*.

Dem seiner Geschicklichkeit gespendeten Lob reihen sich Gleichnisreden an, die gleichfalls auf ihn Bezug haben sollen: 100 f. erläutert die Anziehungskraft, die Leute wie *Bẹḳi* auf den Sänger üben, 102—104 die schwierige Lage, die ihm als hilfsbedürftigem Schafbock oder Hunde daraus erwachse, daß er die Gunst des Löwen *Bẹḳi* der der Hyäne, eines Gegners des *Bẹḳi*, vorgezogen habe.

94 Meister, leite und führe uns,
nach Kogor, dem Haussa-Ort, wollen wir ziehen,
95 zum Hause von Mohr, *Maizágo*'s Sohn,
dem indigoschaumreichen Ohm des *Bar̦áu*.
96 So schwer der Schaum zu gewinnen ist,
er wird bei dir doch nie vermißt.
97 *Gurūza*'s Ohm mit dem Bühl, der dich stützt,
Ohm Esau's, der Indigoschaum besitzt,
98 Sohn David's, der nimmer ein Kleid zerklopft,
klopfe nie anders als gegen bar!
99 Mit der linken Hand und der rechten dazu,
so klopft nur Mohr, *Maizágo*'s Sohn!
(Gleichnisse für des Sängers Wahlverwandtschaft
mit dem Besungenen:)
100 Beim Donner, Hirse gehört zum Brei,
der Reis begehrt morastige Flur.

---

aufnahme geboren hat; eine Tochter würde in solchem Falle *Ábar̦a* genannt werden. Vgl. II 23.

96 Zu *guṅ-ka* vgl. *guṅ* 30. M schreibt *a gidá-ṅ-ka* in deinem Hause.

97 *Túdu-n dāfawa* ist das Häufchen Erde, an das der Gelagerte sich behaglich lehnen kann, ein Bild für den Besitz, von dem er lebt. *Gurūza* nennt man laut M ein Kind mit großen vorstehenden Augen. *Babọ́-n* assimil. aus *babá-n*.

98 *Ḍa-m búgu* „Sohn des Schlages" ist nach Mi. ein kurzer Holzschlägel, mit dem man frisch gewaschenes oder gefärbtes Zeug schlägt, um es glänzend zu machen. M setzt *ba-k*, poëtisch verkürzt aus *bā-ka* für A's *ba*; vgl. 17 Anm. zu *dū*. *Gaṅgáu* (nicht bei Mi. R, bei M *gaugau*) ist das Loch im Kleide. A *Adaudu* M *Daudu* David ist der Oheim (vgl. 21), da ja der Vater *Maizágo* heißt. A *kar*, M *kal* für *káda*. Zu *lámuni* vgl. 3, 28. Es ist hier der Kredit, den der Besteller beanspruchen möchte, nicht etwa ein Pfand, das *Bẹḳi* vor seiner Arbeit zu geben hätte.

99 *Bẹḳi* hat in jeder Hand einen Schlägel und klopft abwechselnd, während andre Färber nur mit der rechten klopfen.

100 *Arādu* ist wie *wallāhi* 68 ein Beteurungsruf. *Na* in der 2. Zeile ist Hilfsverb, bei dem das Präfix fehlt, wie bei *ḱe* in 14, 22 f., in der 1. wohl gleich-

101 *Wāsá na so-n karkára,*
Spiel tut Lieben das der Schalmei,
čiki-n ježi sai ea-m baká.
Bauch der Wildnis nur Kinder die Bogens.

102 *Yáu ga kūṛa ga zāki,*
Heut sieh Hyäne sieh Löwe,
ga ṛagó a gabá-n-su čañ.
sich Widder in Brust ihrer dort.
103 *Ṛaná-ñ kadan wóni kun lāfia,*
Tag den wenn Einer ruht (in) Gesundheit,
ṛaná-ñ woni bá za-i gan-ta ba.
Tag den Anderer nicht geht er sehn sie.
104 *Ṛán-da koṛé yā-sánsano*
Tag den Hund er schnüffelte
tukúnya kūṛa, yâ faḍá.
Topf Hyäne, er fiel.

N.

105 *Álla sárki, ḍa-n dawāki,*
Gott König, Sohn der der Pferde,
šāfo mái - ķaṛefi - ñ gabá!
Falke habend Stärke die der Brust!
106 *Balārabi-ná, ga ši ṛeba gardama,*
Araber mein, sieh ihn trennen Streit,
gaṛá ba sāka-l áiki!
Termite gib Änderung die der Arbeit!
a čañ na-ga ķáṛefi-n zúčia.
in dort ich sehe Stärke die des Herzens.
107 *Mai-demi tara yâ-ķi jini-n zaká,*
Habend Garbe neun er haßte Blut das der Armensteuer,
ga mai-ōku na nēma ye-i.
sich habend drei tut Suchen er macht.

---

falls Hilfsverb mit fehlendem Präfix, wobei aus der folgenden *so-n* zu ergänzen wäre, könnte jedoch auch Demonstr. mit folgendem Genetiv sein. Brei wird auch aus Bohnen bereitet, mit Vorliebe aber aus Hirse.

101 *Karkára* s. im Anhang zu den Blasinstrumenten in der Einleitung beschrieben. Die Verbindung mit *wāsa* zeigt, daß hier *karkára* gemeint ist, nicht *kaṛkáṛa* bebautes Feld, an das man wegen des folgenden *ježi* denken könnte. Ein andres bei Mi. genanntes *karkára* Ausschaben schreibt M *ķañķáṛa*.

103 In *ṛana-ñ*, bei A *ṛan nan* aus *ṛana nan* (Tag dort), tritt die Bedeutung von *n*, *ñ* als Artikel zu Tage. M nennt *ṛed-da* aus *ṛan-da* (104) für *ṛana-n da* als gleichbedeutend mit *ṛana-n kadan*. A *kun*, für das M *kwa* setzt, ist poëtische

101 Der Kinder Spiel verlangt Schalmei,
die Wildnis herbergt Jäger nur.

102 Nun sieh die Hyäne, sieh den Leun,
sieh dort vor ihnen den Widder stehn:
103 Wird Einer sich ruhigen Wohlseins freun,
dann wird's der Andere nimmer sehn.
104 Und roch der Hund der Hyäne Topf,
am selben Tage ist's aus mit ihm.

N.

Lob eines fröhlichen Gebers, des Stallmeistersohns, und Spott über dessen reichen, aber geizigen Stiefbruder.

Der Sänger hat jenem die Gunst eines Mädchens gewonnen, das von diesem begehrt war, und verhöhnt den Verschmähten mit salbungsvollem Trost, worauf er sich selber wie in 5 f. lachend als unausstehlichen Plagegeist schildert.

105 Gott ist König! Stallmeistersohn,
du Falke mit der starken Brust.
106 Mein Weißer, unbestritten voran,
Termite, die neue Arbeit schafft,
da seh' ich doch des Herzens Kraft!
107 Zur Spende, die der Neungarbenherr scheut,
ist er, der nur drei hat, mit Eifer bereit.

Verkürzung von *kwana* rasten. *Wǫni-wǫni* sind Löwe und Hyäne in ihrem Wettbewerb um den Widder; der Sieg des Einen ist der Untergang des Andern.

104 *Sansano* schnüffeln ist bei Mi. und R nicht genannt. Dies Sprichwort von der Todfeindschaft zwischen Hyäne und Hund fällt aus dem Rahmen des vorhergehenden heraus.

105 a) *Alla sarki* Eingangsfloskel. M schreibt bald *sarki*, bald *sąriki*; letzteres sei das ursprünglichere. *Dawāki*, Pl. v. *dōki* Pferd, ist hier nach A Eigenname, laut dem sorgfältigeren M der abgekürzte Titel des Stallmeisters am Königshof, eigentlich *sąriki-n dawāki*. — b) *Ķarfi* Eisen, Kraft, dagegen *kąrfi* tönerner Wassertopf.

106 a) Zu *balārabi* vgl. 58. Die beliebte Wendung *ręba gardama* besagt, daß sein Erscheinen jeden Streit um den Vorrang beendet, weil er ersichtlich der Erste ist. — b) Die Termite, deren Zerstörungen immer wieder ausgebessert sein wollen, ist ein Bild für den Krieger, der die Zauber des Feindes stets zu überbieten weiß und zu erneuern zwingt. Zu *ba* vgl. *kas* 75.

107 a) Der phraseologische Sinn von *jini* verdeutlicht sich in der Redensart *nāķi jini-n-sa* ich mag ihn nicht leiden, wörtlich: ich hasse sein Blut. Zu *yá-ķi* vgl. 80, zu *na* vgl. 100. *Zaka* ist die Armensteuer des Koran. — b) Von *nēma* ist *yę-i* abhängig zu denken: er trachtet zu tun.

108 *Kömi-n dāḍi-n lāhira,*
Was auch Angenehmes das des Jenseits,
gadó da kúḍi yā - fi - ta.
Bett mit Wanze es übertrifft es.

109 *Kōmi-n dāḍi-n ḍa-n ubá-ṅ-ka,*
Was auch Angenehmes das Sohnes Vaters dein,
zḗ-i ḅatá ma zúčia.
geht es verderben zu (dir) Herz.

110 *Bāwa, ka-bár fiši da ma-soyi:*
Sklave, laß Groll mit Lieb:
kaṅ kā - ṛesā - ši, Alla né ba i-bā-ka ba.
wenn du hast vermißt es, Gott ist nicht er gab dir.

111 *Bāwa, ka-bár fiši sāmu,*
Sklave, laß Groll Erlangens,
kaṅ kā-ṛesā-ši, Alla né ba i-bā-ka ba.

112 *Alla yā-bai ḍa-n dawāki;*
Gott er hat gegeben Sohn dem der Pferde;
sáuṛa-n sai su-i čizo hannú.
Rest der nur sie machen Biß Hand.

113 *Ni kuṛma-n haṅkāka na Šāi:*
Ich taub der Rabe der des „
a-na koṛá-ṅ-ka, ka-na dirá.
man tut Verjagen dein, du tust Herabhüpfen.

114 *Ni ḳẹsfi či fẹ́ska nā - zo,*
Ich Ausschlag iß Gesicht ich bin gekommen,
ni ne sárẓẹ-n šākira, ni kōṛa či kāi.
ich bin Splitter der des Hintern, ich Glatze ist Kopf.

O.

115 *Kadán ba ka-sán ba tā-sán da zamá-ṅ-ka ba,*
Wenn nicht du weißt sie weiß um Weilen dein,
ka-san tā-san da zamá-ṅ-ka né.
wisse sie weiß um Weilen dein (ist),

---

108 Dieser dem Geizhals zugeschriebene Gedanke parodiert den frommen Spruch *kōmi-n dāḍi-n dūnia, lāhira tā-fi-ta* so wonnig das Leben ist, das Jenseits ist besser. *Kōmi-n* hat den nämlichen Artikel, der bei *domi-ṅ, domi-n* 69 f. auffällt. Zu *yā-fi-ta* vgl. 80. *Kúḍi* (Pfl. u. T. 57) wäre Homonym zu *kuḍi* Gold, wenn dies nicht, weil aus *kurḍi* hervorgegangen, genauer *kuḍḍi* lautete.

109 Sinn: Dein Stiefbruder ist dir trotz seiner Liebenswürdigkeit ein Dorn im Auge, weil er mit dir erbt. Beide, von verschiedenen Müttern, haben denselben Vater; doch wird nur der Jüngere Stallmeistersohn genannt, weil der Vater

(Von hier ab richtet sich die Rede an den Stiefbruder:)

108 Wär's Jenseits wonnig noch so sehr,
ein Bett voll Wanzen gilt dir mehr.

109 Dein Stiefbruder, ob er der netteste wär',
er macht dir doch das Herz nur schwer.

110 Knecht Gottes, laß ab vom Groll um das Lieb;
entbehrst du's — nun, Gott gab dir's nicht!

111 Knecht Gottes, grolle nicht um den Besitz:
entbehrst du's — nun, Gott gab dir's nicht!

112 Gott gab's dem Sohne des Stallmeisters;
da kann man sich nur in die Hand noch beißen!

113 Bin ein tauber Rabe, ich Bruder des Schai:
man wird gescheucht — und man hüpft herbei!

114 Als Krätze kam ich, das Antlitz zerfressend,
bin Splitter im Hintern, bin Haarschwund am Kopf,

O.

Klage, bei Fremden den Rückhalt finden zu müssen, den Verwandte versagen.

Die Anrede, absichtlich dunkel gehalten, um nur von Eingeweihten verstanden zu werden, gilt einem Schwager, der, seit er reich geworden ist, sich von dem Sänger und dessen Frau, der Schwester der seinigen, zurückgezogen und den Ort gewechselt hat.

115 Weißt du nicht, daß sie nicht weiß, wo du weilst,
so wisse, daß sie weiß, wo du weilst.

---

erst nach Geburt des Älteren zu dieser Würde kam. *Ze-i* assimil. aus *za-i*. *Ma* poëtisch für *ma-ka* dir.

110 a) *Báwa* für *bāwa-n Alla*. *Fiši* ist der stille Verdruß, *hauši* der rachsüchtige Grimm. Um die Anspielung nur den Nächstbeteiligten verständlich zu machen, gebraucht der Sänger, obwohl es sich um ein Mädchen handelt, das Masc. *má-soyi*, nicht *ma-soyia*. — b) *Kan* aus *kadáṅ* für *kadán* wenn.

111 Auch mit *sāmu* ist das Erlangen der Geliebten gemeint.

112 Sich in Hand oder Finger beißen ist eine landesübliche Geberde ohnmächtigen Grimms.

113 Attribute, die Farben oder leibliche Mängel ausdrücken, werden wie hier *kurma* mit dem Artikel vor ihr Hauptwort gestellt. *Šái*, Bruder des Sängers (vgl. 4), hat seinen Namen von *ša, šaye* trinken, vermutlich weil er als Kind eine Vorliebe für Kloßbrühe hegte. — b) Die 2. Sg. steht häufig für unser „man“.

114 *Kesfi*, nicht bei Mi. u. R, ist ein juckender Ausschlag. Zu *ši* s. *kas* 75, zu *káši* s. 23.

115 So nach M's Konjektur. A's Lesart *Kadán ka-sam ba ta-san da sáma-ṅ-ka-sám ba, ka-san tā-sán da samá-ṅ ka-san*, wenn du weißt, sie wisse nicht,

116 *Kadán ba ka-sam ma-kaṛi-n-ta ba:*
Wenn nicht du weißt Bedeutung ihre:
kadán' ba ka-san da zamá-m-mu ba,
wenn nicht du weißt um Weilen unser,
mú mu-n sán da zamá-ñ-ka né.
wir wir wissen um Weilen dein.

117 *Nâ-ša gēṛo zâ-i kás-ni,*
Ich trank Hirse geht es töten mich,
tâba tâ-i mi-ni mâgani.
Tabak er macht für mich Heilmittel.

118 *Kadán ba ka-san ma-kaṛi-n-ta ba:*
Wenn nicht du weißt Bedeutung ihre:
dẽñgi-na dúk zā-su kás-ni,
Verwandtschaft mein alle gehn sie töten mich,
barē su-n čēčē-ni.
Fremde sie haben gerettet mich.

P.

119 *Ba doñ kúnya-r Ábdu ba,*
Nicht wegen Scham der (vor) „
abí-n da na-ke so, zá-m faḍá.
Ding, welches ich tue wollen, geh ich sagen.

120 *Mai-ôa da bẽṛiči-n ṛaná*
Habend Mutter mit Schlafen dem Tages
bā-ni só-n-ta, ba-n-na ko gaišē-ta,
nicht ich Lieben ihr, nicht mein sogar Grüßen sie,

121 *uá-r kinibíbi, šēgia,*
Mutter die der Ohrenbläserei, uneheliche Tochter,
uá-r kitikó, algúñgamó,
Mutter die der Lüge, Zwischenträgerin,
tâ-šiga ḍâki tâ-fitá.
sie ging hinein Hütte, sie ging hinaus.

122 *Mi a-ka bai wa bôṛa?*
Was man gibt zu Nebenfrau?
Bôṛa báiwa-r kišia.
Nebenfrau Sklavin die der Mitfrau.

---

das Weilen, das du weißt, so wisse, sie weiß das Weilen, das du weißt“, ist noch verzwickter. *Tā* geht auf die Frau des Sängers, wie *mu* im folgenden Verse auf sie und den Sänger; zum Tempus vgl. 80. *Ne* (vgl. 40 f.) scheint hier gegenüber der Negation des ersten Satzes die Bejahung hervorzuheben.

116 Und weißt du davon nicht den Sinn:
Wenn du nicht, wo wir weilen, weißt,
so wissen wir doch, wo du weilst.
117 Kloßbrühe trank ich und starb fast daran,
da ward mir Tabak zur Arznei!
118 Und weißt du davon nicht den Sinn:
All meine Sippe sann mir Tod,
da retteten mich Fremde.

P.

Schmählied auf eine Verwandte (die für das vorige Lied vorausgesetzte Schwägerin?), welcher das Los, von einer begünstigten Nebenfrau totgepeinigt zu werden, zugeschrieben oder gewünscht wird.

119 Wär' mir nicht Scheu vor Abdu bewußt,
ich spräche mich aus nach Herzenslust.
120 Die Tochter von der, die da schläft am Tag,
sie, die ich nicht leiden, nicht grüßen mag,
121 die Mutter des Klatsches, die Bastardin,
die Mutter des Trugs, die Verhetzerin,
von Haus zu Haus ging sie her und hin.
122 Was gibt man wohl der Nebenfrau?
Sie ist die Sklavin der Lieblingsfrau.

---

116 Zu *ne* s. vorige Anm.

117 *Gḗro* Pennisetum spicatum; hier ist *fuṛá*, der daraus bereitete, in Wasser oder Milch aufgelöste Kloß, gemeint. *Kas-*, auch *kan-ni* aus *káše-ni*, vgl. 75.

118 *Barē* ist bei R als *an alien* angegeben.

119 *Ábdu* ist nach A ein Vetter des Sängers, nach M der König von Kano (vgl. Überschrift zu G). *Za-m* für *zá-n*, weil das folgende *f* bilabial ist.

120 Hier *óa* wie 38, 121 u. a. *Bā-ni* s. 5, *ba-n-na* s. 80.

121 a) *Kinibibi* nach A Ohrenbläserei, Klatsch. *Šēgȩ*, in Kano auch *šẹ̄gȩ*, Pl. *šẹ̄gu* (134), im Feminin *šégia* (Kano *šẹ́gia*) bedeutet ursprünglich uneheliches Kind, dann verkommenes Geschöpf und ist ein beliebtes Schimpfwort. — b) *Kitikọ́*, nicht bei Mi. und R, ist nach A Übertreibung, Aufschneiderei, nach M Lüge. *Algúṅgumi* ist der, der zwischen Freunden und Verwandten Zwietracht sät. — c) *Ḍáki* der Einzelwohnraum, daher Stube, Hütte, vgl. 73.

122 Hier hat *ka* den Sinn des Gewohnheitsmäßigen, vgl. 86. A M *bōṛa*, Pl. *bóṛori*, ist die vernachlässigte Gattin, *móa*, Pl. *móoī*, die Lieblingsfrau, wofür hier einfach *kíšia* Mitfrau (von *kíši* Eifersucht) gesetzt ist.

123 *Daga ḍa - l - laužé sai ḍa - ń kọrí*
Von Kind dem der Sichel bis Kind dem des Köchers
ši a-ka bai wa bọ̄ra.
124 *Ta-šāṛe ḍáki-ń kíšia,*
Sie fegt Häuschen das der Mitfrau,
ta-wóṅke káya-n kíšia.
sie wäscht Zeug das der Mitfrau.
125 *Kadám wonnáń ba͡ i-kas-ta bá,*
Wenn dies nicht es tötet sie,
ta-čásu dẹ̄mi-ń gẹṛo ḍaṛí.
sie drischt Garbe die v. „ hundert.
126 *Kadám wọnnáń ba͡ ī-kás-ta bá,*
ta-čása dẹ̄mi-n dāwa ḍaṛi.
127 *Kadám wọnnáń ba͡ i-kás-ta bá,*
ta čása dẹ̄mi-n maiwá ḍaṛí.
128 *Kadám wọnnáń ba͡ i-kas-ta bá,*
ta-zó ta-i čása-n déṅgiṛá,
sie kommt sie macht Dreschen das der Flachskapsel.
129 *Kadám wọnnáń ba͡ i-kás-ta ba,*
ku-daṅgána, Alla yâ-isá.
harret, Gott er genügt.

Q.

130 *Mâlẹm, žika-m mái - baká,*
Meister, Enkel der des Herrn des Bogens,
sa gúṛẹmí, sa ṣiṛkia!
setze „ , setze Saite!

---

123 In *ḍa-l* ist *l* nicht feminin, sondern assimiliertes *n*. *Ḍa* drückt hier das Diminutiv aus: nur das winzigste, wertloseste wird der vernachlässigten Frau gegeben bezw. vererbt.

124 a) Zu *ḍáki* vgl. 121. Im Gehöft des Gatten hat jede seiner Frauen ihr Häuschen. — b) Wie der Artikel zeigt, reiht sich *káya* in seinem Geschlecht den unter 5 genannten Wörtern ein; es wird ursprünglich Last bedeuten, wohl von *kai* bringen, sodann Gerätschaften, Sachen, Zeug.

125 ff. *Kadám* aus *kadán* vor *w*. Das *čása*, in seinem Zweck unserm Dreschen entsprechend, ist das Stampfen der Ähren bezw. Rispen mit einem schweren Stößel (*tábaṛia*, Pl. *tábāṛe*) in einem großen Mörser (*túṛumi*, Pl. *túṛāme*, vgl. 15). Beide bestehn aus Holz, gewöhnlich aus dem des *gamši* (Mi. *gamji* breitblättrige Kautschukbaumart) oder der *kaḍánya* (Bassia Parkii). Das Qualvolle dieser Tätigkeit ist nicht sowohl die Anstrengung, als die dabei aufsteigende Spreu (*ḳaiḳai*), die überall in die Poren eindringend ein unerträgliches Jucken erzeugt, und zwar

123 Vom Sichel- bis Köcherchen — kleinstes nur,
das bietet man der Nebenfrau.
124 Sie fegt das Haus der Lieblingsfrau,
sie wäscht das Zeug der Lieblingsfrau.
125 Und richtet dies sie nicht zu Grund,
so drischt sie Gero, hundert Bund.
126 Und richtet dies sie nicht zu Grund,
so drischt sie Dawa, hundert Bund.
127 Und richtet dies sie nicht zu Grund,
so drischt sie Maiwa, hundert Bund.
128 Und macht auch das ihr nicht den Garaus,
so kommt und drischt sie Flachssamen aus.
129 Hat sie auch das nicht hingerafft,
so harrt! Es ist Gott, der Genüge schafft.

Q.

Der Sänger äußert sich bitter über die Fulbe, die größtenteils seine Kunst nicht zu schätzen wüßten, sondern ihn darben ließen, und ergießt die volle Schale seines Grimms über den Fulbe-Bürgermeister von *Dausai*.

Er schildert diesen, der ihm beim Streit um die Jagdbeute einen Freund erschlagen hat, als heruntergekommenen, im Schmarotzen mit ihm selber wetteifernden Kerl.

(Die Wirkung eingestreuter Fulbe-Brocken, denen sich unten in 158 ein Fulbe-Sprichwort anreiht, versucht die Übersetzung durch französische Wiedergabe zu veranschaulichen.)

130 Meister, des Jägers Enkelkind,
schlage die Laute, die Saite geschwind!

---

ist dies *ḳaiḳai* bei *dāwa* schlimmer als bei *gēṛo*, noch schlimmer bei *maiwa*, am schlimmsten bei *dẹ̄ṅgiṛa*. *Gēṛo* (s. 117) wird höher geschätzt als *dāwa* (vgl. 100) das Sorghum vulgare. Näheres über beide St. 626 ff. *Maiwa* ist eine weißliche, kleinkörnige Hirseart, von B als Holcus cernuus bezeichnet.

129 Mi. *dáṅgana* verpfänden, versetzen; *daṅgána* Pfand, Sicherheit, Geduld, Vertrauen. Letzteres bedeutet bei R früh verwaiste, in Pflege gegebene Kinder. *Ku* geht auf die Lieblingsfrau und den Gatten. *Alla yā-isa* s. 50.

130 Diese Anrede findet sich, wie hier an den ersten Musikus seiner Begleitung gerichtet, schon 16 und ähnlich 19. In 19 wird fortgefahren: *ka-káḍa míni guṛẹmi*. Hier wurde mir *sa* als synonym mit *káḍa* angegeben.

131 *Nâ-kaḍa tâkę-n šẹ̄giá,*
Ich habe geschlagen Weise die der Bastardin,
ṛiṅgi tākę-n šẹ̄gę.
Rest Weise die des Bastards.

132 *A čan na-ga wāẓewá-r gaṛí;*
In dort ich sah Auseinandergehn das der Stadt;
ṛižia tā-bā-ni,
Brunnen er gab mir,
gugá na nēma yę-ḳi.
Eimer tut Suchen er meide.

133 *Mutanę-ṅ kírẹ̦ki su-m biḍḗ-ni,*
Menschen die (v.) Güte sie haben gesucht mich,
wōfi su-ṅ koṛḗ-ni.
(v.) Wertlosigkeit sie haben verjagt mich.

134 *Fulani-n kirẹ̦ki sú-n tafi,*
Fulbe die (v.) Güte sie sind gegangen,
su-m bar-mu da šẹ̄gu ẹ̄á-ṅ kaṛé.
sie haben gelassen uns mit Bastarden Kindern den Hundes.

135 *Sai kāsúa „mi-dillē",*
Nur Markt
ḍa-ṅ ḳōsái „mi-nyâmē",
Kind das Bohnenkloßes

136 *ẹ̄á-r woiná „mi-nyâmē",*
ḍa-n ṛōgó „mi-nyâmē",

137 *ḍa-n sōtó „mi-nyâmē",*
ḳulẹ̄ḳuli „mi-nyâmē",

138 *ḍa-ṅ kiliši „mi-nyâmē",*
ḍa-n tubâni „mi-nyâmē",

---

131 *Tāke* bedeutet nach Mi. Beiname, nach M die Kennzeichnung nicht sowohl durch das Wort, als durch die musikalische Weise, also eine Art Leitmotiv. Es hängt wohl mit *tāki* Tritt, Fuß zusammen und gelangt zu seinem jetzigen Sinn entweder vom Rhythmus des Tanzschritts aus oder vom Fuß als Maß aufgefaßt. Zu *šẹ̄giā, šẹ̄gę* vgl. 121.

132 Zu *wāẓewa* vgl. Mi. *watse* sich zerstreuen, verziehen. Es bezeichnet hier das Auseinandergehn der Leute angesichts des Sängers; sie drücken sich, um nichts geben zu müssen. Mit dem Brunnen ist nach M der Fulbe-Häuptling des betr. Orts gemeint, mit dem Eimer (vgl. 57) sein Hofgesinde gleichen Namens. Zu *na nēma yę-ḳi* vgl. 107, wo die gleiche Konstruktion vorliegt.

133 a) *Biḍa* = *nēma* suchen. B, der den *ḍ*-Laut noch nicht kannte, schreibt *bidda*, ähnlich R *bid(d)a*. — b) *Wofi* setzt wohl das vorhergehende *mutanę-ṅ* voraus und ist dann als abstraktes Neutrum anzusehen; wäre es Subjekt ohne jene Ergänzung, so würde der Plur. des Zeitworts auch den des Subjekts fordern, der *wofufúka* lautet.

131 Der Hurentochter spielt' ich sie schon,
nun fehlt noch die Weise vom Hurensohn.
132 Dort, seh ich, drückt man sich insgemein;
wohl gab der Brunnen mir, allein
der Eimer trachtet mich los zu sein.
133 Die Guten haben nach mir begehrt,
Nichtsnutzige mich abgewehrt.
134 Die guten Fulbe zogen fort,
ließen nur Huren- und Hundsbrut uns dort.
135 Nur auf den Markt kann ich *„aller“*,
ein bißchen Bohnenkloß *„manger“*,
136 muß Hirsekügelchen *„manger“*,
ein wenig Knollenfrucht *„manger“*,
137 muß Bohnenstängelchen *„manger“*,
ein Häppchen Erdnußkloß *„manger“*,
138 ein Schnittchen Trockenfleisch *„manger“*,
ein bißchen Bohnenbrei *„manger“*,

---

134 *Fulani* ist Pl. zum Sg. *Bafulátani*. Zu *šegu* vgl. 121.

135 ff. Die Zeitwörter dieser Verse gehören dem *Fulfúlde* an. A, der es verstand, sprach *dille, nyāme*, schrieb aber *dinlai, nyāmai*, hatte also wohl das auf *ai*, mundartlich vielleicht auch auf *ē* endende Futur im Auge; *mi-dillē* hieße demnach: ich werde gehn, *mi-nyāmē* ich werde essen, vgl. die Lehrbücher von Reichardt und Westermann. *Ḍa* gibt wie in 123 dem folgenden Worte Diminutivcharakter, ebenso 136 das Feminin *ẹa-r*, für das M hier *ḍa-l* schreibt statt seines sonstigen *ẹ-l*. Die hier angegebenen Gerichte sind die wohlfeilsten und am wenigsten geschätzten der Haussa-Küche, wie der Markt sie bietet. *Ḳōsai* nach A gebackene Klößchen von gestampften Bohnen und Wasser, nach M kleine in heißem Öl oder Schibutter gebackene Klößchen aus Bohnenmehl.

136 a) *Ẹa-r* s. vorige Anm. *Woiná* (Mi. *wáiná*) gestampfte Durra, mit Öl zu kleinen Kuchen von 10 cm Durchmesser verbacken, nach Mi. Pfannkuchen. — b) *Ṛōgo* (vgl. 53), nach St. an der Küste Cassawa genannt. Wenn der Volksmund laut Pfl. u. T. 12 dieser Knollenfrucht nachrühmt, wer sie baue, errege den Neid seiner Verwandten, so hängt dies wohl damit zusammen, daß sie laut St. 634 während der Trockenzeit, bevor Mais und Gero (vgl. 117) reif werden, nach Bedarf aus dem Boden gezogen wird und stellenweis das Hauptnahrungsmittel bildet.

137 a) *Sōto*, M *šoto*, wird von Mi. mit *ḳōsai* (135) identifiziert und unterscheidet sich auch nach A nur insofern davon, als *ḳōsai* in runder, *sōto* in Stangenform gebacken wird. — b) *Kulẹ̄ḳuli*, bei Mi. u. R nicht angegeben, bezeichnet die Klöße, die aus den Rückständen der zur Ölgewinnung ausgepreßten Erdnuß bereitet werden und mit Salz vortrefflich munden sollen. Vgl. hiermit das von B Centralafr. Vokab. S. 176 Anm. 7 unter dem Namen *paše* (Brechen) beschriebene aus der bitteren Mandel bereitete Nationalgericht.

138 a) *Kiliši*, Pl. *kilišoši*, die getrockneten Streifen Fleisch, die als Reisevorrat dienen. — b) *Tubāni* ist mit Wasser verrührtes Bohnenmehl, das in Maisblätter eingewickelt gekocht ist. Dieser Verwendbarkeit dankt der Mais das Epitheton *mai-yewa-n zané* der mit viel Zeug behaftete.

139 *ẹa-r gujiá „mi-nyámē“,*
ẹa-r tafasá „mi-nyámē“ —
140 *kā - ji, Fúlani wōfi,*
du hast gehört, Fulbe nichtig,
„birawandu“, bā-su da kunya ko kaḍáṅ.
nicht sie mit Scham ob wenig.
141 *Kanáwa-n Žaugána su-ṅ kiṛā-ni,*
Kanoer die (v.) „ sie haben gerufen mich,
Dausai yā - koṛē - ni
„ er hat verjagt mich
Dausai mai-ža-r tagia.
„ habend rot die Kappe.
142 *Mú-n že gāṛa ní da kái,*
Wir sind gegangen Gelage ich mit dir,
mu-ṅ wasōso ní da kái.
wir haben gegrapst ich mit dir.
143 *Mālẹm bẹ́ḳi-m má-faṛauči,*
Meister schwarz der Jäger,
mai-kwánta-kóṛiki.
habend Riesenknüttel,
mai-kútumá ka-če koṛí!
habend Penis du sagst Köcher!
144 *Mālẹm bẹ́ḳi-m má-ẓiači!*
Meister schwarz der dürftiger!
Ši ne ya-kas Atiku,
Er ist er tötete „
má-soyi-n Ḍanuma.
Freund den des „

---

139 a) *Gujia,* M *guňia,* der östliche Name für Arachis hypogaea (vgl. Pfl. u. T. 14), im Westen *gyẹḍa,* B's *yerkurga* ist vielleicht aus *ẹa-r gujia* korrumpiert. — b) *Tafasa* Kraut mit kleinen Blättern, die im Sommer getrocknet die *mía* (Gemüsebrühe) würzen, im Winter grün mit Öl und Zwiebeln in Wasser gekocht werden. Es gilt für wenig bekömmlich, Kost armer Leute, vgl. Pfl. u. T. 2.

140 Das Fulbe-Wort *birawandu* ist = H *ḍa-ṅ kaṛé* Hundesohn. Es muß also ein Einzelner gemeint sein, nämlich *Dausai* (141 ff.), der nach seiner Stadt benannt wird und auf den schon *šẹ́gẹ* in 131 vorausweist.

141 *Žaugána* ist eine kleine wenig angesehene Stadt des Kanogebiets, von der man sagt *ba gaṛí ba če sai kargó da sabáṛa* (*kargo* u. *šábaṛa* s. 35), d. h. es ist gar keine Stadt, sondern nur Busch — also rein ländlich. *Dausai* Name einer

139 muß ein paar Erdnüßlein *„manger“*,
ein wenig Schmalhanskraut *„manger“* —
140 Nun weißt du's, Fulbe taugen nichts,
„fils d'un chien“, ohne die mindeste Scham!
141 Die Haussa *Žaugana*'s riefen mich,
doch *Dausai* hat mich fortgejagt,
Dausai mit der dreckigen Kappe.
142 Zum Gastmahl zogen wir, ich und du,
um die Wette fraßen wir, ich und du.
143 Du schwarzer Patron der Jägerei
mit dem klobigen Stock und dem Glied dabei —
man meint schier, daß es ein Köcher sei!
144 Der schwarze, elende Patron!
Er ist's, der Atiku gemordet hat,
den Trautgesellen *Ḍanuma*'s.

---

von Fulbe bewohnten Stadt, hier von ihrem Oberhaupt gebraucht. *Tagía*, arab. *ṭaqīya*, weiße Schweißmütze; *ǯa* rot bezeichnet ihre Unsauberkeit.

142 a) *Gāŗa* bei Mi. 1) gute Mahlzeit, 2) Morgengabe, bei R Zugabe, Gewinn beim Handel, bei M Gastmahl, wie es hier vorliegt. Da *gāŗa* auch besser, lieber bedeutet, liegt die Annahme einer frühen Entlehnung des arab. *ḫair* nicht fern. — b) *Wasōso*, nach Mi. das Grapsen, ist der hastige Wetteifer, wie beim Spiel, so bei der Arbeit und beim Essen, wie hier. *Mu-ǹ* steht in poëtischer Kürze für *mu-n yi* wir haben gemacht. Der Sänger wirft ihm vor, ein ebenso armseliger Schmarotzer zu sein wie er selber.

143 a) *Mālẹm* (vgl. 16) ist hier höhnisch gemeint. Ferner ist *bẹḳi* nicht Name wie 95, sondern in dem Sinne zu verstehn, in dem der Neger in Nordamerika seinesgleichen bloody nigger nennt, doppelt verletzend für einen Vertreter des hellfarbigen Fulbe-Volks. Auch *má-faŗauči* Jäger soll hier herabsetzend wirken, im Einklang mit dem Sprichwort *máfaŗauči bā́-ši da kómi sai karnuka-n-sa* ein Jäger hat nichts als seine Hunde. — b) Zur Deutung des rätselhaften *kwanta-kōŗiki* bieten Mi. u. R keinen Anhalt. M gibt anheim, ob nicht *mi-kwọnto a ákuŗki* sich duckend im Hühnerkorb gemeint sei, erklärt indeß auch A's Deutung „großer, dicker Knüttel“ für haltbar. *Kwanta-koŗiki* oder *kwanta-ḳóŗama* werde in diesem Sinne für *sandá* den gewöhnlichen Stock gebraucht und auch allgemeiner als Bild des Ungeschlachten, so in der Verbindung *kwanta-koŗiki-n dōki* Riesengaul, *kwanta-koŗiki-n mutùm* Schlagetot, *kwanta-koŗiki-n mače* Überweib usw. Der Knüttel solle den Verspotteten entweder als seine Waffe mit Dieben in Parallele stellen oder wie *kútuma* (nicht bei B, Mi. u. R) nach einer bekannten Wendung als einziges Besitztum gelten. — c) *Ka-če* im Sinne von „man möchte sagen, sollte meinen“ H L 38. Unförmigkeit der *Pudenda* ist ein beliebter Vorwurf in Spottliedern, vgl. II 17.

144 *Ḍanuma* s. 56. *Atiku* ist ein Fulbe-Name aus dem Arabischen.

R.

145 *Babárbaŗe mai-sulé, aná*
Bornuer, habend Glatze, wo
uwá-ka tá-tafi ḍiba-n yákua?
Mutter dein sie ging Suche die der „
146 *Babárbaŗe ḍa-m Bornó ḍa-ñ Gaiawa,*
Bornuer Sohn der v. „ Sohn der v. „
šégę mai-kāši-n ẓaki.
Bastard habend Kot den Schrotmehls.
147 *Babárbaŗe ḍa-m Fanna ši ne,*
Bornuer Sohn der der „ er ist,
ya-kâma guŗmí-na za-i ẓę̄ñka.
er faßt Mandoline mein geht er zerreißen.
148 *Na-če: akúl ka-ẓę̄ñka guŗmí,*
Ich sage: Wenn du zerreißt Mandoline,
mā - i fáḍa da alkāli za-i san da mu.
wir werden machen Streit und Richter geht er wissen mit uns.
149 *Akul ka-ẓę̄ñka guŗmi,*
mā - i fáḍa da saŗiki Béllo yā - gam - mu.
wir werden machen Streit und König „ er wird sehen uns.

S.

150 *Nā-san sūna-m má-ķēŗí,*
Ich weiß Namen den des Schmiedes,
nā-san sūna-m má-ķēŗá.
ich weiß Namen den der Schmiede.
151 *Ni ne Alla-n šégia,*
Ich bin Gott der der Bastardin,
ba wǫ́ni ne Allá-n-ta ba.
nicht anderer ist Gott ihr.

---

145 a) M erklärt *sulé* für Glatze (= *_ŗa* 114) und bestreitet A's Wiedergabe von *mai-sulé* durch: ohne Hose. — b) Statt *uwā-ka*, wie man in *Dauŗa* sagt, wäre die übliche Kano-Form *uwá-r-ka* zu erwarten; doch werden grade von diesen Femininzeichen in den einzelnen Landschaften nicht selten eigne und fremde nebeneinander gebraucht (vgl. 106 *sāka-l* statt *sāka-r*). Sonstige Varianten nach M: *Uwá-l-ka* in *Damágaram* (*Zindir*), *uwá-ŗ-ka* in *Azben*, *uwa-t-ka* in *Haḍēža*, *uwa-k-ka* in *Kębbi*, *uwa-n-ka* in *Sokoto*. *Yákua* ist nach Mi. ein Kraut, dessen Blätter zur Saucenbereitung dienen; vgl. St. 649. Es ähnelt nach M dem Flachs, wird in Bornu gern zu Brühe verkocht, gilt aber bei den H wie *tafasa* (139) für die Kost kleiner Leute in schlechten Zeiten.

146 a) M schreibt *Ma-bárbaŗe*, eine Dissimilation aus dem regelrechten *Babárbaŗe*. *Gaiawa* ist eine von Bornuleuten bewohnte Stadt im H-Gebiet unweit *Gaia*. — b) Auch die Exkremente müssen zum Spott herhalten (vgl. II 30), hier

R.

Schmählied auf einen Bornumann, der des Sängers Mandoline *(guṛmi)* angefaßt hatte.

145 Du Bornumann mit der Glatze, sag',
wo ging deine Mutter dem Hungerkraut nach?
146 Kanuri aus Bornu, aus Gaiawa,
du Hurensohn mit dem Graupenkot!
147 Er ist's, der Kanuri, der Fannasohn,
der mein Saitenspiel packt und zerreißen will.
148 Ich sag' dir: Zerreißt du mein Saitenspiel,
gibt's Streit zwischen uns, und der Kadi erfährt's.
149 Wenn du mein Saitenspiel zerreißt,
gibt's Streit, wo uns Bello der König sieht.

S.

Offene Geständnisse des Sängers über seine Lage und Grundsätze, also Variationen über das Thema: Wes Brod ich esse, des Lied ich singe — und umgekehrt.

150 Ich weiß, was ein Schmied zu bedeuten hat,
ich weiß auch, was für Schmiede es gibt.
151 Der Hurentochter Gott bin ich,
sie hat keinen anderen Gott als mich.

---

in Anspielung auf schlechte Kost, mit der die Bornuleute von den H gehänselt werden, vgl. Bornulied 24.

147 a) *Fanna* oder *Fannata*, beliebter weiblicher Name in Bornu, auf die Äffin übertragen, gleichfalls Gegenstand der Neckerei. — b) M *ẓumka*, Mi. *tsunka* zerreißen. *Guṛmi* s. Einl.

148 a) *Akul*, bei Mi. u. R nicht angegeben, soll für *kadan* wenn stehn; man könnte es sonst für arab. *aqūl* halten. — b) *Mā* mit zweigipfligen Hochton ist Futurbildung. *San da* s. 38 f., 115 ff.

149 Wenn mit *Bello* der König von Kano gemeint ist, so wäre dies der Nachfolger (s. II 164 ff.) des zu G genannten und wohl auch 119 gemeinten *Abdu*, R mithin jüngeren Ursprungs. Von *yā* gilt das zu 148 über *mā* gesagte. *Gam-mu* steht für *gani-mu*.

150 Mit *sūna* ist nach M nicht der Name eines bestimmten Schmiedes, sondern der Typus Schmied gemeint, der bei den H in geringer Achtung steht. Die Wendung ist aufzufassen nach Art des Sprichworts *Nā-sani Fulāfula māṛaskirki, nā-sani Fulani masu-kirki* ich weiß, der Fula taugt an sich nichts, aber ich kenne auch gute Fulbe (vgl. 134, 140). Der Sänger will sagen, er schätze die Leute nicht nach ihrem Stande, sondern nach ihrem Wert, d. h. dem Wert, den sie für ihn haben.

151 Hier ist *šēgia* kollektiv zu verstehn; M setzt den Pl. (eigentlich Dual) *šēgiāi* und demgemäß nachher *Alla-n-su*. A erläutert den Vers durch die Angabe,

152 *Kadám mai-kauta yá-gamé-ni,*
Wenn habend Geschenk er schmähte mich,
ni mai-ṛōa ẓá-ṅ gamá.
ich Geizhals gehe ich schmähen.
153 *Mai-kautá nā-san gidá-n-su,*
Habend Geschenk ich weiß Haus ihr,
ši kua bá͡ i-san ná-mu ba.
er auch nicht er weiß das unsere.
154 *Gidá-m mai-ṛōa nā-ẓané-ši,*
Haus das des Geizhalses ich quälte es,
bá-n-na só̱-n mai-só̱-n-sa má.
nicht mein Lieben das des Liebenden sein auch.
155 *Gúẓu-n tẹ́rmi, ka-zó ka-ǰi:*
Boden der des Mörsers, komm höre:
ẓaya͡ iṅ-gáia má-ka aljẹ́ma.
steh daß ich sage zu dir Rede.
156 *Gidá-m mai-ṛōa ẓá-ku šé,*
Haus das Geizhalses geht ihr gehn,
ku-n či ḳamé, kwa kúṅ ḳamé,
ihr eßt (s. Anm.) schlaft,
kuḍi-ṅ gíšṛi ma su-ṅ wuyá.
Geld das Salzes auch sie erschweren.
157 *Fulátanči ne yā-faḍá,*
Fulisch ist es hat gesprochen,
ba i-yi faḍa-ṅ ḳáṛia ba:
nicht es macht Spruch den der Lüge:
158 *To bọte wóni, ḍọm maṅgóni,*
kam bābu bote bā maṅgú.
wenn nichts nicht.

T.

159 *Ni ba ḳáṛia ba na-ke faḍá,*
Ich nicht Lüge ich tue Rede,
jūyi-n dára na-ke faḍá.
Wechsel den der Welt ich tue Rede.

---

die betr. Weiber hätten den Sänger beschworen, sie nicht länger zu verspotten, und sich dabei der Wendung *u-rāsek* bei deinem Haupt statt des üblichen *wallāhi* bei Gott (vgl. 68) bedient.

152 *Gama* s. 59.

153 Sinn: Für mich ist wichtig, wo ich Geber finde, für sie gleichgültig, wo ein armer Teufel wie ich wohnt. Der Pl. *su, mu* gilt den Hausgenossen. *Ba-n-na* s. 120.

152 Wenn der, der mich beschenkt, mich schimpft,
schimpf' ich dafür den Geizigen.
153 Ich weiß schon, wo ein Geber wohnt,
doch er weiß nicht, wo unser eins.
154 Des Geizigen Hause schuf ich Pein,
ich mag auch den nicht, der es liebt.
155 Komm her und lausche, Mörsergrund,
laß mich ein Wort dir künden.
156 Geht ihr zum Haus des Geizigen,
speist ihr von nichts und schlaft mit nichts,
selbst an dem Geld für Salz gebricht's.
157 Auf Fulisch gibt es einen Spruch,
der redet keine Unwahrheit:
158 *Où il y a le pourboire, il y a la gloire;*
wo kein *pourboire*, auch keine *gloire*.

T.

Angriff auf einen Ungenannten, der die Erwartungen des Sängers täuschend ihm Böses erwiesen habe und den er dafür als schauerlichen Unhold hinstellt.

159 Nicht Trügerisches rede ich,
vom Wechsel des Irdischen rede ich.

---

155 a) Vgl. 15. — b) Vgl. 86, zu *ṅ-gaia* noch 63.

156 Die Satzverbindung ist eine poëtische Form von Bedingungs- und Folgesatz: ersterer steht im Fut. ohne einleitende Konjunktion, die Nachsätze im Prät. wie gewöhnlich; nur bei *kwa* vermag ich nicht zu entscheiden, ob es mit M als *kua* „wieder, auch" aufzufassen oder, wie A will, analog dem *mā* in 148 als 2. Pl. des Fut. anzusehn ist. Zu *su-ṅ* für *su-n yi* vgl. die nämliche Stelle 12. Das bei Mi. u. R nicht angegebene *ḳamė* soll zunächst die geschlossene Hand dessen bedeuten, von dem eine Gabe erwartet wird, sodann die leere des vergeblich Bittenden.

158 In diesem zu gleichem Zweck wie die betr. Wörter 135 ff. französisch wiedergegebenen Fulbe-Satz ist laut den Lehrbüchern von Reichardt und Westermann *to* = wo, *woni* das Verbum substantivum, das in *mañgōni* mit *mañgu* Ehre zusammengezogen ist, *ḍoṅ* = dort. *Bọte* erklärt A als gleichbedeutend mit H *moria* Gewinn, Geschenk. *Kam* steht für *kadan* wenn, *bā* (vielleicht *bām?*) für *bābu*. A nennt erläuternd noch den ähnlichen Fulbe-Spruch: *Takuṅgo nostẹ̄te, ṅgo takāi mostatáki* und übersetzt: Eine Hand, an der etwas klebt (z. B. Honig), leckt man; wo nichts klebt, leckt man nicht. (Vgl. hierzu in Westermann's Lehrbuch: *taka* klebe, Part. Präs. *taku*, Neg. der 1. Prät. Sg. *takāi; musta* küssen, mediale Intensivform *mustẹte*, Neg. der 1. Prät. *mustatāke*.)

159 *Dāra* s. 14. *Jūyi* ist Subst. zu *jūya*, *žūya* s. 27.

160 *Nà-ḍanki kaṛé don habši,*
Ich nahm Hund wegen Bellen,
yā - kǫ̂mo za-ya i tùṅkui.
er kehrte zurück geht er machen Stoß.
Ikǫ-ṅ Alla yā-isá.

161 *Dōdó mai-či-n ęa-m mútane,*
Spukgeist Esser der Kinder der Menschen,
kar ka-či ęa-m mútane,
sai ka-gá mai-šiṛi-n nēma-n matâ-ka.
außer du siehst Vorbereiter den Suchens des Weibes dein.

162 *Dōdó ba nâma yā-zo miži-n deṛé —*
Spukgeist gib Fleisch er kam Mann der der Nacht —
ẓâṛa du tā-saṅ-ka,
Altersgenossenschaft all sie kennt dich,
wa zá-i ṛiḳá da kai?
wer geht er halten mit dir?

U.

163 *Ḍa-ṅ galadīma, ḍa-n saṛiki-n Kogǫ́r*
Sohn der Thronfolgers, Sohn der Königs von „
Bęllo ya-na fâma da ni.
„ er tut Kampf mit mir.

164 *Bęllo, kaukâwa, bá-iya adó,*
„ schön nicht er Prachtkleid,
ṛiga ḍáia ma ai tā-isá.
Tobe eine auch sie genügt.

165 *Mai-wúya yę takanḍá, ḍa-n Saídu,*
Habend Hals wie Zuckerrohr, Sohn der des „
ęa-m māta Gábidu su-ka če:
Kinder die Weiber „ sie haben gesagt:

---

160 *Kǫ̂mo*, gewöhnlich *kōmo*, hierher zurückkehren wird wie das gleichbedeutende *wolṅgin* das Kanuri in der Bed. werden zu etwas gebraucht: der, den ich zum Haushund nahm, stellte sich als Bock oder Stier heraus. — Zum Flickvers am Schluß vgl. 50, 129; er entspricht als Ausruf wohl dem arab. *māšallah. Iko* Kraft.

161 *Dōdo*, ein arger Beiname für den Angegriffenen, ist ein böser Dämon, wie der arab. *'Afrīt*, nicht zu verwechseln mit *māyi*, *māye* Zauberer, Werwolf. Tötet *māyi* durch den bösen Blick, so *dōdo* durch Schrecken. Daher heißt *či*, überhaupt viel öfter bildlich gebraucht als unser essen, hier töten. *Kar* daß nicht s. 20. Zu *matâ-ka* vgl. 145 *uwā-ka*.

162 a) *Ba nâma* „gieb Fleisch", ein Epitheton des Jägers, weil er von seinem Wildpret andern mitteilt, wird hier dem Menschenjäger beigelegt. *Miži-n deṛé* ist der nächtlich auf Raub Ausgehende. — b) Das von Mi. durch Alters-

160 Ich hab' einen Hund für's Bellen genommen,
da ist er als stößiger Bock gekommen. —
Genugsam waltet Gottes Macht!
161 Spukgeist, du Mörder der Menschenkinder,
so morde doch nicht die Menschenkinder,
du sähst denn, man stellt deinem Weibe nach.
162 Als Nachtschächer kam er, der Mordgesell —
alle Gefährten kennen dich,
wer hielte es wohl je mit dir!

U.

Preislied des Sängers auf seinen schönen Freund *Bello* von *Kogór* (s. M.) und dessen Geliebte *Alšumma* mit anschließender Verhöhnung eines ungenannten von ihr verschmähten Bewerbers.

Diesem wird eine Anzahl angeblicher Zaubermittel empfohlen und seine Unzulänglichkeit betont. Zum Schluß Mahnung an das Liebespaar, nicht zu weit zu gehn.

163 Des Erben Sohn, Sproß des Herrn von *Kogór*,
Bello müht sich im Kampfe für mich.
164 Bello der Schöne braucht keinen Prunk,
ein einzig Kleid genügt ihm schon.
165 Sohn *Saīd*'s mit dem Halse schlank wie ein Rohr,
die Mädchen *Gábidu*'s sprachen zu dir:

---

genosse, Gefährte wiedergegebene *ȥára*, Mask. u. Fem., steht hier kollektiv. *Du* (vgl. 17) wäre vielleicht auch hier besser *dut* (für *duk* vor *t*) zu schreiben. — c) Mi. übersetzt *rika*, wie er unrichtig schreibt, mit beständig etwas tun, anfangen, fortfahren, machen, *rike* mit halten, festhalten = R *rik(k)e*, *rik(k)a*. Hier ist mir M's Deutung, laut welcher die 3. Zeile gleichbedeutend ist mit *wa ze-i gasa-l-ka* „wer wird dich nachahmen", zweifelhaft.

163 a) *Galadīma*, ein Bornuwort, ist meist der Titel des Tronfolgers (näheres zu II 195); das zweite *da* bedeutet mithin Enkel. — b) *Fáma* ist der Kampf, den Bello für den Sänger mit den Seinigen führt, ihm Geschenke und Ansehn zu verschaffen.

164 a) Die Bildung *kaukāwa* von *kau* (*kgau*), *kāwo* Schönheit findet sich bei Mi. u. R nicht. Zu *ba-iya* vgl. 32. *Ado* ist bei Mi. Verzierung, Anzug, bei R prächtige Kleidung. — b) Die Partikel *ai*, nach Mi. Ausruf der Verwunderung, nach R u. A = wirklich, wahrhaftig, findet einheimische Anlehnung an *a-i* man macht. Die Verwendung solcher Wörtchen mag mundartlich verschieden sein; so verzeichnet Mi. *kai* als Aufruf des Abscheus, Schreckens, während es nach M nur sagen will: Nein, es ist nicht so.

165 f. *Ƹa-m mata* „Kinder der Frauen" sind junge Mädchen; man vermißt am Schluß den Pluralartikel *n*. *Gábidu* Stadt im Kanogebiet. Dorthin hatten die

166 *In-ḍéka ma-ka ko in-nika ma-ka,*
Daß ich stampfe für dich oder daß ich mahle für dich,
in-dáma ma gāṛí ka-šá?
daß ich rühre Mehl du trinkst?
167 *Auta yāṛo ḳaṅḳane,*
Jüngster Knabe kleiner,
ma-šá nōnó zināria,
trinkend Brust Gold,
168 *dóṅgoṛe ša mamá,*
Säugling trink Mutterbrust,
gọ́rzo, na Alžúmma!
Kerl der der „
169 *Sanú-ṅ-ki, ẹa-r Biṛi, ẹa-r mālẹm Magaži,*
Gruß dein, Tochter die des „ , Nichte die Meisters „
giwa, ẹa-r Maižāgo.
Elephant, Nichte die des „
170 *Yā-ša ḍāṛi, yā-ša baḳi-n dúfu —*
Er trank Kälte, er trank Schwarz das der Finsternis —
Alžumma ta - · ḳi ḍa-n yāṛo.
„ sie lehnte ab Sohn den des Knaben.
171 *Ka-zó iṅ-gaia má-ka māgani:*
Komm daß ich sage zu dir Mittel:
Ka-nēmi baḳa-r bẹlbẹ̄la,
suche schwarz den Rinderhüter,
172 *ka-nēmo káuči-ṅ kanya,*
Suche dir Mistel die der „
ka-nēmi žini-n faṛa biar.
suche Blut das Heuschrecken fünf.
173 *Ka-že ka-ḍēbo kauči-ṅ ḳaidaži*
Geh pflücke dir Mistel die des „
na Kúāṛa, ka-zó mu-i šāwari.
des Niger, komm wir machen Rat.

---

jungen Leute von *Kogọ́r* einen *magí* (nicht bei Mi. u. R) ausgeführt d. h. einen Vergnügungsausflug, wie er von einer Schar junger Burschen und Mädchen gern nach der Ernte unternommen wird, und die Jungfrauen von *Gābidu* hatten gewetteifert, den schönen *Bẹllo* zu verpflegen, sei es mit *fuṛá*, dem Hirsekloß, der in Wasser oder Milch gelöst zur Erfrischung während der Tageshitze getrunken wird, sei es mit *tūo*, dem Mehlbrei, der das abendliche Hauptgericht bildet, vgl. St. 627. Dieser *tūo* wird durch feines Mahlen aus *dāwa* hergestellt (s. 100), die *fuṛa* durch Stampfen aus einer andern Hirseart; *dāma* bezeichnet das Einrühren, wodurch die *fuṛá* trinkbar wird. *In-ḍeka, in-nika, in-dāma* Konjunktive vgl. 63. *Ma* poëtisch statt *má-ka* für dich.

166 Soll ich stampfen oder mahlen für dich,
soll ich Mehl einrühren dir zum Trank?
167 Du jüngstgeborenes Knäblein,
an goldenem Busen genährt,
168 du Säugling, erstarkt an der Mutterbrust,
du Hüne, der *Alžumma* Lust!
169 Heil, Tochter Affe's, dir, Elephant,
des Lehrers *Magaži*, *Maizágo's* Nichte!
170 Er litt die Kälte, das Dunkel der Nacht —
doch *Alžumma* mochte das Bürschlein nicht.
171 Komm, laß mich Zauber dir nennen:
Den schwarzen Rinderhüter suche,
172 such' dir der *Kanya* Mistel,
von fünf Heuschrecken such' das Blut.
173 Geh, pflück' dir die Mistel des Rosenbaums
vom Nigerstrom; komm, pflegen wir Rats!

---

167 a) Zu *auta* vgl. 57 f. — b) Die goldne Mutterbrust versinnbildlicht die Abkunft aus wohlhabendem Hause.

168 a) *Dóṅgoṛe* (nicht bei Mi. u. R) ist ursprünglich der wohlgepflegte Säugling und wird gern auch auf kraftstrotzende Männer übertragen, wie z. B. in dem für starke Krieger beliebten Beiwort *doṅgoṛe či sauṛi* (für *samṛi*) = Säugling, iß (d. h. töte) Jünglinge. — b) *Góṛzo*, Pl. *góraže*, ist der baumstarke Mann, vgl. Mi. *ǥórzo* athletisch, sehr kräftig, ursprünglich Mann im besten Alter. *Na*, das vor weiblichen Namen meist den Bruder (vgl. 4), seltner den Gatten bezeichnet, geht hier auf den Geliebten. *Alžumma* „die Freitags Geborne" nach M mit *mm* gesprochen.

169 *Ḳa* (vgl. 8) kann nur im 1. Fall Tochter heißen, in dem folgenden ist es Nichte (vgl. 98). Der Name *Biṛi* Affe haftet manchem seit seiner Kindheit wegen damaliger Neigung zu Unfug an. *Magaži*, hier Eigenname, bedeutet Erbe. *Maizágo* s. bereits 95, 99. Sein Sohn, der dort besungene Färber *Bẹḳi* von *Kogóṛ*, mag also ein Vetter der *Alžumma* sein. Schon 14 wurde ein Weib ehrend mit einem Elephanten verglichen; hier der Größe und Stärke wegen.

170 In *ḍa-n yāṛo* gibt *ḍa* Diminutivcharakter. Der unglückliche Liebhaber ist ein unansehnlicher Jüngling, der nächtlich ihr Haus umschlich und nun des Sängers Spott erfährt.

171 *Baḳa* Fem. zu *bẹḳi*. Zu *iṅ-gaia* vgl. 63. NB es gibt nur weiße Rinderhüter, vgl. 54.

172 f. Während es Heuschreckenblut ebensowenig gibt wie schwarze Rinderhüter, ist die Schmarotzerpflanze *kauči* (näheres Arzneipfl. der H 56) den genannten Bäumen nicht fremd, nur sehr schwer zu erlangen. *Kanya* ist Diospyros mespiliformis (nach St.), *ḳaidaži* ein dorniger Baum mit rosenartigen Blüten. Das *o* in *nēmo* und *ḍēbo* läßt die Handlung zu Gunsten des Handelnden bezw. zu seinem Orte hin geschehn.

173 *Kúāṛa* ist der auf der Karte ehedem ungenau als Quorra verzeichnete H-Name des Niger; man schildert ihn als eine große Masse schwarzen Wassers fern im Westen.

174 *Yāṛo ba-iya iya yāṛo,*
Knabe nicht er können Knabe,
gúṛẹgu ba za-i kas gadá ba.
Lahmer nicht geht er töten Gazelle.

175 *Gúṛẹgu ba za-i kas gadá ba —*
sai kwâna yā-ḳāṛe.
außer Tag er ist beendet.

176 *Kóda kwâna yâ-čiká,*
Ob auch Tag er ist erfüllt,
masu-ḳəfá sua - ḳọâče.
Beinbesitzer sie werden wegnehmen.

177 *Makâfo ba zẹ-i samako ba,*
Blinden nicht geht er Frühaufbruch,
sai ko ḳáṛia zâ-ye i,
außer ob Lüge geht er machen.

178 *Makâfo ba zẹ́-i samako ba,*
sai ža-gôṛa ya-ná gabá.
außer Zieh-Bambus er tut vorn.

179 *Ko ža-gôṛa ya-ná gabá,*
sai hanẓi ya-tâke,
außer Vormittag er tritt.

180 *Kúturu yâ-hau ḳáia yé-če:*
Aussätziger er stieg Dorn er sprach:
Kộmi zâ-a yi sẹ́ a-yi.
Was auch geht man machen nur man macht.

181 *Kúturu yā-ša défi yé-če:*
Aussätziger er trank Gift er sprach:
Kộmi zâ-a yi sẹ́ a-yi.

182 *Zumu zummuá ne, dāḍi gaṛé-ši,*
Genosse Honig, ist Lieblichkeit bei ihm,
káda ka-lâše, bar kaḍáñ.
daß nicht du leckst, laß ein wenig.

---

174 a) Zu *yāṛo* etc. vgl. II 147. Auch ist *ḍau(ka)* heben, tragen zu ergänzen. — b) Nach A ist *gúṛugu*, Pl. *gúṛāgu*, der, welcher keine Füße hat, nach Mi. *gurgu*, Pl. *gúragū*, einfach lahm, ebenso nach M und R. Zu *kas* vgl. 75.

175 *Kwâna*, Masc. wie *ṛana*, hier Tag im Sinne von Lebensdauer.

176 Zu dem Futurpräfix *sua* vgl. *ma* 148, auch *kwa* 156.

177 a) *Zẹ́-i* und das *zá-ye i* der 2. Zeile weichen nur in Folge der Forderungen des Rhythmus von einander ab. *Samako*, Mi. *samáko*, A *sanmako*, R *saumako* wird von R auf das arabische *ṣabāḥ* zurückgeführt, eine Vermutung, die in M's Nebenform *sabko* eine Stütze findet. Zu dem vokalischen Schluß bei Ent-

174 Ein Knabe trägt keinen Knaben,
ein Lahmer erlegt die Gazelle nicht.
175 Ein Lahmer erlegt die Gazelle nicht,
es sei denn ihr Leben vollendet.
176 Und wäre auch ihre Zeit erfüllt,
auf Beinen nur kann man sie haschen.
177 Ein Blinder macht nie in der Frühe sich auf,
er müßte denn lügen wollen.
178 Ein Blinder macht nie in der Frühe sich auf,
es sei denn, der Rohrschlepper schreite vorauf.
179 Und schreitet der Rohrschlepper auch vorauf,
es trifft ihn Vormittagssonne.
180 Der Aussätzige trat auf Dornen und sprach:
Das, was geschehen soll, geschieht.
181 Der Aussätzige trank Gift und sprach:
Das, was geschehen soll, geschieht.
182 Der Freund ist Honig, voll Süßigkeit,
doch leck' ihn nicht auf, laß etwas zurück!

---

lehnungen aus dem Arabischen vgl. 28. — b) Diese 2. Zeile findet sich manchmal formelhaft hinter einem negativen Satz, z. B. II 148, ist auch in A's Handschrift, wohl versehentlich, dem Vers 174 angehängt.

178 Mit *ža-góṛa* „zieh den Bambus" ist der Führer gemeint, der mit dem einen Ende des Rohrs in der Hand vorangeht, während der Blinde, das hintere fassend, folgt. Die Bildung entspricht dem italienischen *fa legname,* vgl. auch 75, 106.

179 *Hanṣi* nach B Morgen, Zeit vor der großen Hitze, nach Mi. die Zeit von 8—9 Uhr Morgens, nach A (Tierm. III 17) die Zeit, wo man die Pferde tränkt, etwa 3 Stunden vor Mittag, nach M etwa 2 Stunden nach Sonnenaufgang. *Take,* ursprünglich treten, wird auch vom Eintreten einer Tageszeit gebraucht.

180 *Hau* hier = trat; der Aussätzige fühlt die Verletzung nicht. *Yē-če* stehend für das zu erwartende *ya-če* des Aorist, das ich nie gehört habe; dagegen *yá-če* Perf.: er hat gesagt. *Sẹ̄* hier für das gewohnte *sai.*

182 Hier wird *Alžumma* ermahnt, die Freigebigkeit ihres Liebhabers nicht zu sehr auszubeuten. Das Wortspiel am Anfang entzieht sich der Wiedergabe. *Zumu* ist Bruder, Landsmann, *zummua* (so nach A, M und B) Honig, Mi. verzeichnet *zúma, zúmuwā* als Biene und Honig, während B für Biene *kuda-n zummua* = Honigfliege angibt; ähnlich R *zuma* oder *zumua* Honig, *kudan zumua* Biene. *Läše* lecken ist wohl eine Umgestaltung des betr. arab. Stammes. Es liegt hier übrigens eine schwerlich zufällige Übereinstimmung vor mit einem von Spitta in seiner Grammatik des arab. Vulgärdialekts von Ägypten nach Tantavy mitgeteilten Sprichwort (Nr. 3): *In kân ṣaḥbak 'asal mâ tilḥasuhš kulluh* wenn dein Freund Honig ist, so lecke ihn nicht ganz auf. Vgl. auch Littmann-Singer, Arabic Proverbs, Cairo 1913, S. 1 f.

183 *Alla ya-kái damo ga haṛáwa,*
Gott er bringt Urol zu Bohnenranke,
ko ba i-či ba, yā-sánsaná.
ob nicht er ißt, er hat gerochen.
184 *Ku-i mi-ni aiki-n gāfara,*
Macht zu mir Arbeit die der Verzeihung,
sai wǫta ṛāna mā - gamú!
nur andern Tag wir werden zusammentreffen.

---

183 Gott führt zur Bohnenranke den Molch,
und frißt er auch nicht, er roch doch daran.
184 Nun seid bemüht, mir zu verzeihn!
Auf Wiedersehn ein andres Mal!

---

183 Das sprichwörtliche Gleichnis vom Urol (*damo*, Pl. *damomi* u. *damuna*) und der Bohnenranke (*haṛáwa*, Pl. *haṛāṛowi*), ähnlich schon in Pfl. u. T. 74, dient als Bild für das besungene Liebespaar und enthält einen versteckten Wink für den Liebhaber, sich in Schranken zu halten. Lockere Verhältnisse dieser Art, die gewöhnlich auf keine Ehe abzielen und gewisse, für europäische Begriffe recht weit gezogene Grenzen beobachten, sind in den Haussaländern sehr verbreitet und werden *žáṛenčé* genannt; Mi. gibt dies Wort ungenau durch unzüchtige Handlung wieder. Zu *sánsana* riechen vgl. 104 *sansano*; M schreibt hier *šinšina*.

184 Diese Schlußbitte des Sängers, seine freien Reden zu verzeihen, stand in A's Niederschrift, wohl aus Versehn, vor dem vorigen Verse. Zu *mā-gamu* vgl. 148; *sai wǫta ṛāna* entspricht dem französischen *à bientôt*.

Ursprung und Text von Marculfs Formelsammlung.

Von

Bruno Krusch.

Vorgelegt von W. Meyer in der Sitzung vom 26. Februar 1916.

Wohl keine Quelle führt uns den Betrieb der merovingischen Verwaltung in so lebensvollen Bildern vor Augen, wie die Formelsammlung des Mönches Marculf, die reichhaltigste, systematisch geordnetste und verbreitetste unter den fränkischen Sammlungen dieser Art, und ihre Bedeutung für die Kenntnis des königlichen und privaten Kanzleiwesens ihrer Zeit, wie der damaligen Rechtszustände überhaupt, aber auch ihr Einfluß auf die frühe karolingische Kanzlei, die sie als offizielles Muster benutzte, rechtfertigen vollkommen das große Interesse, welches die Forschung von jeher an der Person des ebenso verdienten wie bescheidenen Mannes genommen hat, dem wir sie zu verdanken haben. Auf Geheiß eines Bischofs Landerich stellte Marculf im Alter von über 70 Jahren mit zitternder Hand und halb erloschenen Augen die Formeln für die Geschäfte bei Hof und im Gau auf Grund wirklich ergangener Akten zusammen, und indem er viel weiter ausgriff, als ihm aufgetragen, hatte er den Unterricht der Knaben im Auge, schrieb also für die Bedürfnisse seiner Klosterschule, welche durch die Anleitung der Jugend zur Entwerfung von Urkunden wenigstens den Aufgaben des praktischen Lebens gerecht zu werden suchte, da der tiefe Verfall der Sprache höhere Ziele doch ausschloß. Seine Willfährigkeit und die Unzulänglichkeit seiner Kräfte hat Marculf in Erinnerung an den Computus, den er seinen Schülern einzuprägen hatte, mit den Worten geschildert, mit denen einst Victorius sein Paschale dem späteren Papst Hilarus überreicht hatte[1]). Ein

1) Vgl. N. A. IV, S. 172.

geplagtes Schulmeisterlein, von dessen Sorgen ein in den Hss. überlieferter Schmerzensschrei eine Vorstellung gibt[1]), ist durch ein elementares Übungsbuch für seine Zöglinge. ohne es zu ahnen, zum Lehrmeister der stolzen Reichskanzlei geworden, und hatte nicht einmal den Bischofssitz seines Auftraggebers genannt, so daß Zeit, Ort, Heimatland, kurz alle zur Beurteilung seiner Schrift notwendigen Umstände dem Scharfsinn der Nachwelt zu ermitteln übrig bleiben.

Sämtliche Fragen sind sofort beantwortet, wenn man unter Landerich den bekannten Bischof von Paris versteht, der 654 dem Kloster St. Denis seinen Freiheitsbrief gegeben hat[2]), und die allgemeine Meinung war dies früher. Noch in Sickels[3]) Augen ist „offenbar" dieser der Auftraggeber, und Marculf schrieb „wahrscheinlich" in der Pariser Diözese, seine Heimat wäre also Francien. Die nach Sickels Ansicht einzige „entschieden" ältere Urkunde, die als Vorlage für das Königsprivileg Marculfs I, 2 gedient hat, ist nun freilich für kein Pariser Kloster gegeben, sondern für das Kloster Rebais in der Diözese Meaux, es ist Dagoberts I. Privileg für dieses Kloster von 635/6, und das vorausgehende an eine Kloster-Kongregation gerichtete Bischofsprivileg bei Marculf I, 1, die einzige nichtkönigliche und nicht einmal an einen König gerichtete Urkunde im ersten Buche, die lediglich als Vorurkunde für die folgende Königsurkunde für Rebais in diesem Teile der Sammlung eine gewisse Berechtigung hat, stimmt wieder zum größten Teil wörtlich mit dem Privileg des Bischofs Burgundofaro von Meaux für das Kloster Rebais von 637/8 überein. Der Anfang der Marculfschen Formelsammlung führt also in die Diöcese Meaux, und daß ein Mönch gerade für die Grundlagen der Klosterverfassung diese Vorbilder gewählt hat, kann für die Kritik nicht bedeutungslos sein.

Ein Bischof Landerich von Meaux ist nun in der Tat durch die Gesta ep. Camerac. II, 46[4]), bezeugt in einer Nachricht über das belgische Kloster Soignies, dessen Stifter, der H. Vincentius, dort zusammen mit jenem Landerich, seinem Sohn, begraben lag: 'cum filio suo Landerico Meldensi episcopo'. Die Stelle stammt nicht,

1) M. G., Formulae, ed. Zeumer S. 32.

2) Nur die Bestätigung von Chlodoveus II. ist erhalten, Pertz, Dipl. I, S. 19; J. Havet, Oeuvres I, S. 237.

3) Sickel, Beiträge zur Diplomatik (S. B. d. Wiener Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. Bd. 47, S. 580'); Acta. Karolin. I. Urkundenlehre, S. 112.

4) SS. VII, 465.

wie man gemeint hat, aus der V. Autberti[1]), wo von Landerich keine Spur zu finden ist, sondern ist eigener Zusatz des um 1043 schreibenden Chronisten, der also Landerich für einen Bischof von Meaux gehalten hat, und da es sich bei der Angabe nur um die rein lokale Kenntnis einer Begräbnisstätte handelt, braucht in dem späten Alter des Quellenzeugnisses noch kein Grund für seine Unglaubwürdigkeit zu liegen. Von den Bischöfen von Meaux ist nach Burgundofaro bis zur Mitte des 8. Jahrh. fast nichts bekannt, und nur ein ganz spätes Zeugnis enthält noch eine schwache Erinnerung an Landerich. Ein Bischofskatalog von Demochares (d. i. Antoine de Mouchy[2]) † 1574), den zuerst Colvenerius[3]) anführt, nennt Landricus als 24. Bischof von Meaux, und setzt ihn, wohl in der Schreibung Lendicus[4]), hinter Burgundofaro, Hildevertus, Hellingus, Pathasius, Ebrigisilus, von denen Hellingus wohl mit einem 683 beglaubigten Bischof Herlingus identisch[5]) ist. Steckt in dieser späten Angabe noch ein Körnchen richtiger Überlieferung, dann würde man Bischof Landerich von Meaux wohl eher in den Anfang des 8. als in das Ende des 7. Jahrh. zu setzen haben. Ein unglücklicher Gedanke war es, ihn zusammen mit dem H. Pirmin für einen Chorbischof in dem utopischen 'Meteleshem'[6]) zu erklären oder in unkritischer und willkürlicher Veränderung des Namens einen ganz neuen Bischofssitz Melsbroeck für ihn zu creieren[7]), unter Mißdeutung des 'Castellum Melcis' der V. Pirminii c. 1, das vielmehr wiederum unser liebes Meaux ist[8]).

Nach Metz versetzt den Bischof Landerich von Meaux eine Lesart späterer und schlechterer Hss. der Gesta ep. Camerac., welche die Herausgeber in den Noten anführen[9]), ohne ihr eine

1) Ghesquierus, Acta Sanctorum Belgii (1785) III, 551.

2) Vgl. Pfister, Note sur le formulaire de Marculf (Revue historique 1892, tome 50, S. 51).

3) G. Colvenerius, Chronicon Cameracense et Atrebatense sive historia utriusque ecclesiae conscripta a Balderico, Duaci 1615, S. 539.

4) A. A. SS. Apr. II (1675) S. 489: Interim sub S. Farone episcopo institutus fuerat S. Hildevertus, eidemque in episcopatu subrogatus, dein successerunt Hellingus, Pathasius, Ebrigisillus, quibus a Demochare enumeratis tandem apponitur Landricus seu Lendicus hoc nostro S. Landrico multo junior, nämlich als der Metzer Landerich, den Henschen in das Ende des 7. Jahrh. setzte.

5) Duchesne, Fastes épiscopaux II, 478².

6) Toussaints du Plessis, Histoire de l'église de Meaux (1731) I, 67; vgl. S. 695.

7) G. Morin in Revue Bénédictine XXIX, 1912, S. 262 ff., vgl. Levison, N. A. XXXVIII, S. 351.

8) Vgl. SS. rer. Merov. VI, 521, N. A. XXXIX, S. 551.

9) G. Colvenerius a. a. O., S. 539, bezeichnet die zwei älteren und besseren

Bedeutung beizumessen. Konnte man sich über eine solche Variante leicht hinwegsetzen, so hatte doch mehr Gewicht eine von Poncelet aus einer Hs. saec. XI. ans Licht gezogene ältere V. Vincentii Madelgarii mit der bestimmten Angabe, Landerich habe das Metzer Bisthum lange Zeit verwaltet[1]), bevor ihn der Vater an seinem Lebensende als Leiter seiner Klostergründungen zu sich berief[2]). An Alter dürfte diese Quelle den Gesta ep. Camerac. nicht erheblich nachstehen, doch sonst fand der Herausgeber bei ihrer Untersuchung wenig an ihr zu loben: eine unverschämte Schwindelschrift, welche ihren Helden durch Wunder glänzen läßt, die aus andern Quellen ausgeschrieben sind. Als Metzer Bischof hat Landerich sogar einen eigenen Biographen gefunden, indessen mit dieser V. Landerici[3]) ep. Mett. ist es noch schlimmer bestellt, denn sie ist augenscheinlich erst wieder unter Benutzung der kürzeren V. Vincentii geschrieben. Die Homilia de actibus S. Gisleni, die in einer Hs. des 10. Jahrh. überliefert ist, nennt Landerich den Sohn des Vincentius, ohne etwas von seiner Bischofswürde zu erwähnen[4]). Der ältesten Metzer Geschichtsschreibung des 8. Jahrh. ist ein Bischof Landerich durchaus unbekannt. Der Verfasser der Versus de episcopis Mettensis civitatis, wenn nicht Paulus, so doch dessen Quelle[5]), ebenso wie die 783 auf Geheiß des Bischofs Angilram

---

Hss. als Grundlage seiner Lesart 'Meldensi' und führt nur aus einer, nach seiner Vermutung von A. Gentius († 1543, vgl. Anal. Boll. VI, 31 ff.) geschriebenen Hs. Rubeae vallis, d. i. Rouge-Cloitre bei Brüssel (Poncelet, Anal. Boll. XXIX, S. 13), den Zusatz 'alias Methensi' an, den er auf die Bekanntschaft mit der V. Landerici zurückführt. Le Glay, Chronique d'Arras et de Cambrai par Balderic, Paris 1834, S. 241, notiert zu 'Meldensi' die Varianten 'Mettensi' aus D, d. i. Douai 665 u. 221, nach den Bollandisten jetzt 851, saec. XIII. (Anal. Boll. XX, S. 406). Bethmann, schreibt nach der Haupt-Hs. 'Meldensi', ohne eine Variante anzuführen, nach dem damals für entlehnte Partien in den Mon. Germaniae maßgebenden Grundsatze; cf. N. Archiv II, 462.

1) Anal. Boll. XII, S. 430: 'Floruitque postmodum multis virtutibus rexitque ecclesiam Mettensium in episcopatu diebus multis'.

2) Nach der späteren V. Vincentii, A. A. SS. Jul. III, 677, hätte er hernach noch als Bischof weiter gewirkt.

3) A. A. SS. Apr. II, 488.

4) Anal. Boll. VI, 256. Ebenso Gislebert, Chronicon Hanoniense, SS. XVI, 495. Die V. Aldegundis, SS. rer. Merov. VI, S. 86, der Schwester der Waldetrudis, der Gattin des Vincentius, die älteste Quelle in diesem Sagenkreise, wenn auch nicht gerade saec. VII, wie Pfister a. a. O. S. 50 meinte, so doch nach Levison saec. IX, kennt Gundeland und Landerich als Onkel der H. Aldegunde: das sind just die Namen zweier Neustrischen Maiordomus, von denen der erste 613 dem zweiten gefolgt ist.

5) M. G. Poetae I, S. 61, SS. XIII, 304:

von Metz [1]) entstandene Schrift des Paulus von den Metzer Bischöfen [2]) lassen auf Arnulf folgen: Goericus-Abbo, Godo und Arnulfs Sohn Chlodulf. Der Versuch Pfisters (S. 56) zwischen den beiden letzteren Landerich einzuschieben, scheitert an dem Mangel jedes Beweises und der Geschlossenheit der Metzer Bischofsliste; einer Beschränkung seiner Sedeszeit auf einen möglichst kurzen Zeitraum steht aber das ausdrückliche Zeugnis der V. Vincentii entgegen, die ihm im Gegenteil eine lange Sedeszeit zuschreibt. Seine Ansetzung um 650 für die Zwecke des Marculfsschen Widmungsbriefes erledigt sich von selbst durch die Benutzung späterer Urkunden durch Marculf, worauf später einzugehen ist. Ebenso unhaltbar erweist sich die Identifizierung des Bischofs Aeglidulf, der in der Hs. B des Widmungsbriefes an Landerichs Stelle gesetzten Person, mit Bischof Chlodulf, die Pfister (S. 58) [3]) nach Sickels Vorgange und mit denselben nichtigen Gründen von neuem versucht. Sehr verständig hatte der Generalvikar Primeau in Meaux [4]) unter Betonung der Unmöglichkeit einer Einschiebung in Metz auf die Möglichkeit in Meaux hingewiesen, wo bis 748 eine große Lücke klafft, und noch ein anderer Umstand muß uns für Meaux bestimmen. Ein Bischof von Metz, der Inhaber des berühmten Bischofsstuhles des H. Arnulf, des Stammvaters des Karolingerhauses, und seines Sohnes Chlodulf war ein weit dankbarerer Gegenstand für hagiographische Zwecke, als ein Bischof von Meaux, und eher hat man aus 'Meldensis' ein 'Mettensis' gemacht, als umgekehrt: tatsächlich ist Bischof Landerich auf diesem Wege später in den Stammbaum Karls d. Gr. gelangt [5]).

Inde Goericus praeest, vocitatus et Abbo.
Post Godo terdenus servat pia culmina primus.
Subsequitur sancto Chlodulfus germine cretus.

1) Hist. Langob. VI, 16.

2) SS. II, 267.

3) Sickel, Urkundenlehre S. 112 und Pfister halten sich an die Abtrennung der ersten Sylbe in der Hs.: 'papaae glidulfo', aber dieser Glidulf hat noch recht wenig Ähnlichkeit mit Chlodulf, und erst die Heranziehung einiger anderer zweifelhafter Namensformen muß die Verwandlung vortäuschen. Gegenüber diesem planlosen Herumirren hat Zeumer, N. A. VI, S. 27, erfreulicher Weise an dem überlieferten Namen Aeglidulf festgehalten und auch ganz richtig auf die Ähnlichkeit mit dem Namen Aylidulf (Catalogi ep. Argentin., SS. XIII, p. 322 fg.) oder Helidulf (MG. Libri Confratern. p. 212) eines Bischofs von Straßburg zwischen 760 u. 778 hingewiesen, über den P. Wentzke, Regesten der Bischöfe von Straßburg, Innsbruck 1908, I, S. 226, neuerdings gehandelt hat.

4) Bei Le Glay Chron. d'Arras et de Cambrai (1834) S. 510.

5) Florarium Sanctorum (A. A. SS. Apr. II, 488): 'S. Landrici episcopi et

Es ist Zeumers [1]) Verdienst, unter Hinweis auf den Zusammenhang mit Dagoberts Privileg für Rebais von 635/6, dessen direkte Benutzung durch Marculf ihm außer allem Zweifel schien, den Widmungsbrief wiederum dem Bischof Landerich von Meaux zugestellt zu haben, an den zuerst Launoy [2]) gedacht hatte; ja er hielt es nicht für unwahrscheinlich, daß Marculf sogar direkt in Rebais geschrieben habe. Die Abfassungszeit rückte er bis an das Ende des 7. Jahrh. hinab, weil „alle Neueren" [3]) den Bischof Landerich von Meaux gegen 700 setzen, und zu dieser Rechnung paßte seiner Ansicht nach die Erwähnung der Teilnahme des Majordomus am Hofgericht in der Marculf-Formel I, 25, die er nur noch in einer Urk. von 697 bezeugt fand. Bei allen seinen Ergebnissen gelangte er immer nur zu Möglichkeiten von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, und unmöglich erschien ihm eigentlich nur die Metzer Ansicht, für welche die älteste Quelle damals noch nicht vorlag. Auch Meaux erschien ihm nur „wahrscheinlicher" als die Pariser Herkunft, die er in Zweifel zog, und zu „unbedingter Gewißheit", meinte er, würde man nach dem vorliegenden Material nicht kommen können. Für den „Charakter und die Benutzung" des Marculfschen Werkes verwies er nur auf die „vorzügliche Auseinandersetzung" Sickels in seiner Urkundenlehre (§ 43), der zwar auf eine Anzahl ähnlicher Urkundentexte aufmerksam macht, im übrigen aber die Quellenfrage nur berührt, ohne sie lösen zu können. War er doch durch seine Erklärung für Paris und die Mitte des 7. Jahrh. gebunden, und lagen nicht fast alle gleichen oder ähnlichen Urkundentexte später? Eine direkte Abhängigkeit konnte bei seiner vorgefaßten Ansicht gar nicht in Frage kommen, und als einziger Ausweg bot sich ihm die Annahme gemeinsamer Quellen, älterer Formulare, die Marculf und die Urkundenschreiber in gleicher Weise benutzt haben sollten. Sobald aber die Ansicht Sickels über Zeit und Heimat der Sammlung ins Wanken geriet, änderten sich natürlich auch die Grundlagen für die Beurteilung der Übereinstimmungen Marculfs mit den Urkundentexten, und es liegt auf der Hand, von wie großer Bedeutung für die ganze Marculfkritik eine

---

confessoris de stirpe Karolidarum'. Vgl. Bonnell, die Anfänge des karolingischen Hauses S. 52.

1) Zeumer, Über die älteren fränkischen Formelsammlungen, N. A. VI, S. 39 fg.

2) J. Launoii Inquisitio in chartam immunitatis, quam b. Germanus Parisiorum episcopus suburbano monasterio dedisse fertur, 2. ed., Paris 1676, S. 25.

3) Vgl. z. B. Biographie Nationale de Belgique, Brüssel 1890—1891, Bd. XI, col. 260.

umfassende Heranziehung der erhaltenen Urkunden, die Prüfung des Verhältnisses zu ihnen und besonders die Feststellung des Zeitpunktes hätte werden müssen, wo Marculfs Urkundenbenutzung aufhört, und seine Schrift anfängt, den Urkundenschreibern als Vorlage zu dienen. Nur auf diesem Wege ließ sich ein Einblick in die Arbeitsweise des Verfassers gewinnen, und zugleich konnte ein solches Verfahren die Textkritik bisweilen sicherer begründen, als es bisher möglich gewesen war.

Man wird es den Parisern nicht verdenken können, daß sie sich der Möglichkeiten zu erwehren suchten, die ihnen einen so verdienten Landsmann rauben sollten; vielleicht aber hatte sich ihr Anwalt Tardif[1]) die Arbeit etwas zu leicht gemacht und jedenfalls besaß er nicht die Erfahrungen, um in Textfragen ein Wort mitsprechen zu können. In einem Punkte scheint er mir aber richtig gesehen zu haben. Die Anwesenheit des Majordomus am Hofgericht in der Marculfformel I, 25, ist nicht für die Datierung in der Weise zu benutzen, wie es Zeumer getan hat. Wenn in den Urkunden der Majordomus Pippin 697[2]) als Beisitzer erscheint und weder vorher noch nachher ein Majordomus als solcher, so hat doch Tardif mit Recht auf das Verhältnis des auch Zeumer bekannten Nordebert[3]) zu Pippin hingewiesen, der in früheren Placita genannt wird und nach dem Lib. h. Fr. c. 48 als sein Stellvertreter bei König Theuderich fungierte, während Pippin selbst nach Austrien heimkehrte. Zeumer hatte als erster die Ansicht bekämpft, daß der Majordomus nie Beisitzer des Hofgerichts gewesen sein sollte, aber schließlich diese Tätigkeit auf das Jahr 697 beschränkt. Nach Nordeberts Tode hat Pippins Sohn Grimoald 710 als Hausmeier an des Königs Stelle selbständig das Hofgericht gehalten[4]), wie sein dritter Sohn Karl überhaupt vollständig den König ersetzt[5]). Fällt somit jeder Gedanken weg, daß die Nichtteilnahme des Majordomus in jenen Zeiten einen anderen Grund gehabt haben kann, als den eigenen Willen des allmächtigen Beamten, so hatte es außerdem mit der Teilnahme am Hofgerichte 697 noch eine ganz besondere Bewandtnis, die eine generelle Verwertung ausschließt, vor der sich auch Waitz gehütet hat. Pippin's

1) Bibliothèque de l'école des chartes, Paris 1883, Bd. XLIV, S. 352 ff.

2) Pertz, Dipl. I, S. 62.

3) Tardif, Étude sur la date du formulaire de Marculf (Nouvelle Revue historique du droit français et étranger 1884) VIII, S. 557 ff., und Nouvelles observations sur la date du formulaire de Marculf, ebenda (1885) IX, S. 368 ff.

4) Pertz, Dipl. I, S. 69 fg.; Waitz, VG. II, 2³, S. 78. 399.

5) Pertz, Dipl. I, S. 97. Waitz, VG. II, 2³, S. 90.

eigener Sohn Drogo war nämlich damals Beklagter, und der Vater wurde beschuldigt bei der Tat, der Entwendung einer klösterlichen Villa, Beihülfe geleistet zu haben; auch sein anderer Sohn Grimoald war erschienen, so daß sich also ungefähr der ganze karolingische Mannesstamm auf diesem Hofgericht ein Stelldichein gab. Das Urteil fiel gegen Drogo aus, und es würde kein Ruhmesblatt in der Geschichte des Karolingerhauses gewesen sein, wenn sich der Fall noch öfter ereignet hätte.

Auch in Tardifs Bedenken gegen den Text der Formel I, 25 scheint mir ein richtiger Kern zu stecken, wenn man sie gegen Marculf selbst und nicht gegen Zeumers Text richtet, und im Verlauf der Untersuchung wird sich noch zeigen, daß Marculf keineswegs der 'maître consommé' war, für den ihn Tardif hält. Schon bei der Aufzählung der Aufgaben des Hofgerichts sind nach 'ad universorum causas' (S. 59,1)[1]) die ganz unentbehrlichen Worte 'audiendas vel' durch seine Schuld ausgefallen[2]). Marculf schließt hieran die Aufzählung der Beisitzer zuerst als Bischöfe und Optimaten ohne Namen, dann wiederum mit den Bischöfen an der Spitze mit den Namen, oder vielmehr mit seinem stereotypen 'illis' für die Namen, eine Verdoppelung, welche nicht bloß A 2 durch Auslassung, sondern auch B durch Umarbeitung beseitigt und für die ich auch in den erhaltenen Placita kein Beispiel finde. Diese haben entweder eine allgemeine Fassung[3]) oder die spezielle mit Namen[4]), und Tardifs Annahme einer Vereinigung zweier verschiedener Protokolle findet darin eine gewisse Stütze, nur hätte er den unwissenden Schreiber, der mit der Praxis der königlichen Kanzlei nicht vertraut gewesen sei, nicht für einen Interpolator des Textes halten sollen, sondern für Marculf selbst. Insofern war Zeumers Entgegnung berechtigt[5]). Wie Marculf die Formel vorher verkürzt hatte, so hat er sie weiterhin durch Zutaten erweitert, und solche Erweiterungen begegnen bei ihm überall. Ein ungeübtes Auge aber konnte die durch ein Homöoteleuton verursachte Lücke in A 2 vielleicht um so eher für die Urform halten, als Zeumer dieser Hs. eine gewisse Sonderstellung eingeräumt hatte, worauf unten noch einzugehen ist. Tardif hatte sich durch Zeumers Lobsprüche auf diese Hs. täuschen lassen und die hinzugefügten Einschränkungen nicht beachtet, aber er war überzeugt,

1) In Zeumers Ausgabe der Formulae.
2) Vgl. die Placita von 693. 709. 711. 749.
3) Placitum von 663, ed. Pertz S. 38.
4) Placitum von 697, ed. Pertz S. 62.
5) N. A. X, 386.

daß sich auch andere in gleicher Weise über seine wahre Ansicht hätten täuschen können.

Tardifs Einwendungen gaben Zeumer Gelegenheit, neue und beachtenswerte Gründe für die Entstehung der Sammlung nach der Zeit des Bischofs Landerich von Paris vorzulegen [1]), ganz fallen ließ er diesen aber immer noch nicht, sondern nach wie vor wollte er nur die Berechtigung seiner Bedenken gegen diese Ansicht nachweisen und für seine eigene „Hypothese" einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen; sollte aber der Bischof Landerich von Meaux nicht existiert haben, dann wollte er lieber an einen dritten Bischof Landerich denken, als an den Pariser. Also nicht weniger als drei Möglichkeiten mit absteigenden Wahrscheinlichkeitsaussichten: ein Bischof von Meaux, ein unbekannter Bischof Landerich, und der von Paris! Ganz ausgeschlossen blieb nur Bischof Landerich von Metz, und doch sollte sich gerade für dessen problematische Persönlichkeit noch lebhafte Teilnahme zeigen.

Pfisters ausgezeichnete Beobachtung, daß sich gewisse Formeln der Marculfschen Sammlung nur auf Austrasien beziehen könnten, und sein Schluß daraus, daß die Sammlung nicht in Neustrien, sondern in Austrasien entstanden sei, brachte ein völlig neues Moment in die Discussion, das dem Pariser Landerich den Todesstreich versetzte. Indessen dem vielversprechenden Anlauf folgte ein arger Fehlsprung, der die Forschung abermals mißleitete. Meaux wurde bei Seite geschoben, das bisher allgemein, auch von Tardif, zu Neustrien gerechnet war, und so blieb allein noch Metz übrig, die Hauptstadt Austrasiens. Marculf aber sollte der Cellerarius dieses Namens im Kloster Salicis etwa um 600 gewesen sein [2]), eine ganz unglückliche und auch zeitlich ganz unmögliche Annahme, die schon von Mabillon [3]) und Lebeuf [4]) abgelehnt war. Pfister nahm damit eine These auf, die vor ihm Digot [5]) aufgestellt hatte, dessen Werk Zeumer unbekannt geblieben war, und alles was er seinem unkritischen Gewährsmann sonst noch nachschrieb, sind ganz unhaltbare Behauptungen. In die Quellen aber hatte er sich mit großer Gründlichkeit vertieft, und der Beweis für Austrasien stand ganz

1) N. A. XI (1886), S. 338 ff.

2) Jonas, V. Columbani I, c. 7.

3) Ann. ord. S. Benedicti I, 419.

4) Lebeuf, Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris, Paris 1739, S. LXXI.

5) A. Digot, Histoire du royaume d'Austrasie, Nancy 1863, II, S. 325 ff.

unabhängig und wurde von der falschen Behauptung nicht berührt.

Die augenscheinlich ernste wissenschaftliche Arbeit mußte in Gelehrtenkreisen einen gewissen Eindruck machen, obwohl im Neuen Archiv nur ein kurzes anonymes Referat von ihrem Erscheinen Kenntnis gab[1]. Es konnte nicht ausbleiben, daß nun den beiden mehr oder weniger approbierten Annahmen über die Heimat Marculfs, Meaux und Paris, als dritte Metz unter Verweis auf Pfister hinzugefügt wurde, also gerade die von Zeumer ausgeschlossene Möglichkeit. Eine ganz harmlose Bemerkung Caro's[2] hat zu einer scharfen Auseinandersetzung mit Zeumer[3] geführt, auf die nicht weiter eingegangen werden soll, da beide Streiter inzwischen die kühle Erde deckt. Genug Zeumer hielt auch jetzt noch die Möglichkeit des Pariser Landerich nicht für völlig ausgeschlossen, wohl aber die Versetzung nach Metz. Pfister hatte in Zeumers Augen nur aus Unkenntnis der neueren Literatur jenen uralten Irrtum erneuert, der längst abgetan gewesen sei; aber fielen denn seine ganz neuen und sehr beachtenswerten Ausführungen über die Abfassung in Austrasien unter diesen uralten Irrtum, der doch lediglich Metz betraf, und sollte er wirklich die neuere Literatur so wenig gekannt haben, mit der er sich doch auseinandersetzt?

Ein merkwürdiges Zusammentreffen war es, daß ganz unabhängig von dem Pfister'schen Aufsatz, dessen Bedeutung für die Marculfkritik aus der Polemik nicht zu ersehen war, mein Beitrag für die Zeumer-Festschrift[4] die betreffenden Marculfformeln in dieselbe Beziehung zur austrasischen Geschichte brachte und ungefähr in derselben Weise für die Heimat des Verfassers verwertete, nur daß ich für den westlichen Teil Austrasiens eintrat, während Pfister nach der andern Seite abgeschwenkt war. Doch noch eine neue Überraschung sollte sich bieten! Schon der alte Valesius hatte den Zusammenhang der Marculfformel I, 40 mit der Erhebung des austrasischen Königs Sigibert III. 634 richtig erkannt, denn er schreibt Res Francicae III, 114: 'Scriptis a Rege litteris iussi sunt Austriae comites, sui quisque pagi incolas

1) N.A. XVIII, 710.

2) G. Caro, die Landgüter in den fränkischen Formelsammlungen, Historische Vierteljahrsschrift (1903), VI, S. 311, und Zur Herkunft der Formelsammlung des Markulf, ebenda (1905), VIII, S. 127.

3) N.A. (1904) XXIX, S. 539; ebenda (1905) XXX, S. 716.

4) Der Staatsstreich des fränkischen Hausmeiers Grimoald I, in Historische Aufsätze Karl Zeumer zum 60. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, Weimar 1910, S. 414.

cum Francos tum Romanos ceterarumque nationum homines convocare, et praesente Misso Dominico a congregatis per urbes, vicos et castella iusiurandum exigere, Regi et praecelso filio ipsius, quem consensu Procerum suorum regnare in Austria iussisset, fidem conservaturos', ohne jedoch für Marculfs Heimat irgend welche Schlüsse daran zu knüpfen. Der Altmeister der fränkischen Geschichte hatte also wieder einmal durch seine gründliche Quellenkenntnis und feine Kombinationsgabe eine wichtige Entdeckung gemacht, ohne doch bei der späteren Geschichtsforschung irgend welche Beachtung zu finden.

Zu einer besseren Ergründung der Verhältnisse, unter denen Marculf seine Sammlung zusammenstellte, läßt sich, wie gesagt, durch genauere Vergleichung mit den erhaltenen Urkunden kommen, und schon ein gelegentlicher Streifzug erbrachte einige interessante Feststellungen [1]). Marculf I, 2 hat in dem Privileg Dagoberts I. für Rebais von 635/6 die Bestimmung über die freie Abtswahl und das Institutionsrecht des neuen Abtes durch die Kongregation stillschweigend übersprungen, welche Lücke der Schreiber der Urk. Childerichs III. von 744 für Stavelot und Malmédy bei Benutzung der Formel an der unrechten Stelle ergänzt hat, und ohne eine solche Ergänzung standen die auf Grund der Marculfformel befreiten Klöster erheblich schlechter als Rebais, dessen Privileg als Vorlage gedient hatte. Handelte es sich doch um das höchste Recht der befreiten Klöster [2]), dessen Verleihung noch Sickel nicht erkannt hatte [3]). Die Stelle ist in ganz unauffälliger Weise (S. 42,11 nach 'facilius') bei Seite gebracht, und alles schließt so ausgezeichnet an einander, daß nur die Vergleichung mit der Quelle die Lücke erkennen läßt. In Zeumers Ausgabe macht leider keine Note den Leser auf das Fehlen dieser wichtigen Bestimmung aufmerksam, und auch die Zusätze und Abänderungen Marculfs sind nicht zu erkennen, die sofort ins Auge springen würden, wenn nach den Grundsätzen der Mon. Germ. die entlehnten Partien mit kleinerer Schrift gedruckt wären. Dieselbe Bestimmung ist nun auch in dem bischöflichen Privileg I, 1 bei der Wiedergabe der Urk. des Bischofs Burgundofaro von Meaux für Rebais [4]) 638 (nach S. 40,12 'presumat') ausgefallen, was die

1) N. A. XXXI, S. 363.
2) N. A. XXV, S. 134.
3) Sickel, Beiträge zur Diplomatik IV, SB. der Wiener Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XLVII, S. 571; vgl. Jonas S. 45.
4) Pardessus, Dipl. II, S. 40.

Annahme eines Zufalls wohl ausschließt, und ebenso sucht man hier vergebens das Recht des Klosters zur Zuziehung eines fremden Bischofs für die bischöflichen Weiheakte, Ordinationen u. s. w. und den entsprechenden Verzicht des Diözesanbischofs für sich und seine Organe.

Im Gegenteil in der Formel I, 1 spricht der Diözesanbischof sich selbst in der dritten Person ('predictus episcopus') die Ausübung der Weihegewalt und Einsetzung des Abtes zu: 'episcopus ipse promoveat abbatem', und er selbst beansprucht für sich die Verleihung der Grade an den Klosterbeamten, für den Abt und Kongregation nur das Vorschlagsrecht haben, den Prior, wie eine Glosse von A 3 ('prior est') ergänzt: und das alles unter teilweiser Benutzung des Wortlauts der ausgefallenen Stellen, deren Sinn also just in das Gegenteil verkehrt ist. Überhaupt beginnt das bischöfliche Privileg bei Marculf mit der Feststellung der Rechte des Diözesanbischofs gegen das Kloster, die die Vorlage aufgehoben hatte, wodurch sich eine durchgreifende Umarbeitung von selbst ergab, und die Tendenz der neuen Formel ist geradezu die teilweise Wiederherstellung dieser Rechte. Der Bischof beschränkt bei Marculf dem Abte das unbeschränkte Disziplinarrecht über seine Mönche durch den Zusatz: 'si praevalet' (S. 40,21), und legt sich, wenn dieser Fall nicht zutrifft, selbst die Strafgewalt bei: 'pontifex de ipsa civitate choercire debeat'; er macht sich auch beim Besuch des Klosters für gottesdienstliche Handlungen ein frugales Mahl aus, während er in Burgundofaros Privileg sofort ('statim') nach beendigter Ceremonie zu verschwinden hatte. Ihm gibt Marculf (I, 1) bei der Privilegierung den Vortritt, den in Wirklichkeit in Rebais der König gehabt hatte, und wie Bischof Burgundofaro auf die vorausgegangene Urk. Dagoberts I. Bezug nimmt, so umgekehrt der König bei Marculf (I, 2) in einem eignen Zusatz, allerdings an wenig passender Stelle (S. 42,2), auf das vorausgehende bischöfliche Privileg, das er gelesen habe. Wenn bisher nur die Entlehnung von I, 2 aus Dagoberts I. Urkunde für Rebais anerkannt war, so lag dies an der starken Überarbeitung des ersten Teils der Urk. Burgundofaros durch Marculf in I, 1, doch hat dieser auch wieder Flicken von Dagoberts I. Urk. in den Text des bischöflichen Privilegs herübergenommen, und die Stelle: 'Et ne nobis aliquis detrahendo — videntur consistere' (S. 39,11) ist sogar ausführlicher ausgeschrieben als in I, 2 (S. 41,21), indem die Namen der Klöster Lerinum, Acaunum und Luxeuil ausnahmsweise genannt sind, die in I, 2 das stereotype 'illorum' ersetzt; auch weiter unten ist 'ordinatores' (I, 1, S. 40,7) derselben Quelle ent-

nommen (= I, 2, S. 42,$_5$), während umgekehrt die Archidiakonen in I, 2 (S. 42,$_5$) wieder dem bischöflichen Privileg (= I, 1, S. 40,$_6$) entstammen. Gibt man die Entlehnung aus den Privilegien für Rebais bei I, 2 zu, so muß man sie auch bei I, 1 zugeben [1]), und eine solche Versetzung von Urkundenteilchen und ihre vielfache Verwendung entspricht durchaus der Arbeitsweise Marculfs. Beide Formeln haben zur Abwehr des Vorwurfs von Neuerungen (S. 39,$_{12}$. 41,$_{22}$) hinter 'nova decernere' den selbständigen Zusatz Marculfs 'carmina', der aus dem Urkundenstil so vollständig herausfällt, daß sich schon dadurch die geäußerte Vermutung [2]) erledigt, Marculf habe als Gerichtsschreiber oder gar im Dienste der königlichen Kanzlei praktische Erfahrungen gesammelt. Überall tritt er uns vielmehr als reiner Buchgelehrter entgegen, der bei seiner Arbeit literarische Zwecke verfolgt, und auch die weitere Untersuchung wird noch zeigen, wie wenig er sich auf den praktischen Geschäftsverkehr verstanden hat.

Wir kommen also zu dem überraschenden Ergebnis, daß Marculf zwar die beiden Privilegien für Rebais in den ersten Formeln benutzt hat, die er zusammen nur in dem Klosterarchive von Rebais finden konnte, aber durchaus nicht im Sinne und für die Interessen dieser Klostergemeinschaft, und ich hatte schon früher bemerkt [3]), daß aus jener Benutzung nicht gerade zu schließen sei, daß die Formeln in Rebais geschrieben seien. Es ist gar nicht so wahrscheinlich, wie Zeumer [4]) meinte, daß Marculf ein Mönch von Rebais gewesen, daß er seine Sammlung dort geschrieben habe, vielmehr kann die genaue Vergleichung der Formeln mit den Urkunden eher das Gegenteil erweisen, da er, was bisher völlig übersehen ist, die Interessen seines Bischofs gegen das Kloster durch Beschränkung der einst von Bischof Burgundofaro von Meaux und dem König erteilte Freiheiten gewahrt hat. Er hat so durch die Tat bewiesen, daß er auf Geheiß des Diözesanbischofs, des Bischofs Landerich von Meaux, geschrieben hat, dem sein Werk gewidmet ist, und mit Hilfe des abgeänderten Formulars konnte dieser wichtige alte Rechte gegenüber dem Kloster vorkommenden Falls wieder durchdrücken, die sein Vorgänger Burgundofaro in dem Privileg auf Kosten des Bischofsstuhles von Meaux leichtsinnig preisgegeben

---

1) Vermutungsweise hat diese Ansicht auch später Zeumer in der Vorrede zu seiner Ausgabe, Formulae S. 33, geäußert.

2) H. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre II, 231^2.

3) N. A. XXXI, S. 363.

4) N. A. VI. 40; XI, 345.

hatte. Schwerlich hätte sich ein Mönch von Rebais zu einem solchen Geschäft hergegeben, und nach dem alten Satze: 'Is fecit, cui prodest' ist Marculf in der Umgebung des Bischofs von Meaux zu suchen.

Vielleicht kann man nun auch eine Stelle in Marculfs Vorrede besser verstehen, worin er Bischof Landerich schreibt, er habe gesammelt, was er bei den Vorfahren ('maiores') nach der Gewohnheit des Ortes, wo 'wir' leben ('loci, quo degimus') gelernt oder sich selbst ausgedacht habe. Können diese Worte einen anderen Sinn haben, als daß Bischof Landerich und Mönch Marculf an demselben Orte gelebt haben? 'Loci' läßt sich doch wohl nur sehr gezwungen mit Mabillon [1]) als Diözese fassen, und schwerlich wird man zu Zeumers Erklärungen [2]) greifen, wenn nicht gerade ein zwingendes Bedürfnis vorliegen sollte, Marculf nach Rebais zu versetzen. Vielmehr scheinen mir Caros Bedenken [3]) in diesem Falle beachtenswert, und sein Schluß, daß Marculf nicht dem Kloster Rebais angehörte, wohin ihn Zeumer versetzte, trifft vollkommen mit den Ergebnissen zusammen, zu welchen die Untersuchung der ersten beiden Formeln geführt hat.

Nun gab es auch in Meaux ein Kloster, nämlich das H. Kreuz, und der Bischof von Meaux, der in Rebais nach Burgundofaros Privileg nicht gerade viel mehr zu sagen hatte, muß zu diesem Kloster in sehr nahen Beziehungen gestanden haben; er scheint ihm zugleich als Abt vorgestanden zu haben, wie dem Verbrüderungsbuche von Reichenau [4]) zu entnehmen ist [5]), und Bischof Burgundofaro soll in diesem Kloster begraben sein; man hält es für eine Stiftung desselben, und sicher hat es später seinen Namen getragen (S. Faron). Wenn Rebais wegen der Stellung Marculfs zu dessen Privilegien unmöglich ist, und die Änderungen vielmehr die Hand eines Parteigängers des Diöcesanbischofs verraten, wie auch die Vorrede auf denselben Ort hinweist, dann scheint es mir eine immerhin ganz annehmbare Vermutung zu sein, den Mönch Marculf für einen Insassen des Klosters S. Crucis in Meaux zu halten.

Wie die beiden aus den Klosterarchiven von Rebais geschöpften Formeln am Anfang des ersten Buches, welche zu dem Bischof Landerich von Meaux im Widmungsbrief Marculfs so ausgezeichnet stimmten, so stehen auch die beiden Schlußformeln desselben Buches,

1) Ann. ord. S. Benedicti I, 419.
2) N. A. XXX, S. 716.
3) Historische Vierteljahresschrift (1905) VIII, 128.
4) M. G. Libri confrat. ed. Piper p. 237.
5) SS. rer. Merov. V, p. 172.

I, 39. 40, in engem Zusammenhange: vielleicht die merkwürdigsten und historisch wichtigsten Dokumente der ganzen Sammlung, aus denen sich ebenfalls interessante Schlüsse auf die Personalverhältnisse des Verfassers ziehen lassen. Es ist fast unbegreiflich, wie diese Prachtstücke so vollständig der Marculfkritik vor Pfister entgehen konnten. Ein Frankenkönig befiehlt in der Herzensfreude über die Geburt seines Sohnes dem Adressaten und den „andern" domestici im ganzen Reiche die Freilassung von drei Sklaven beiderlei Geschlechts in jeder königlichen Villa (I, 39). Er befiehlt weiter in der nächsten Formel (I, 40), ihm selbst und seinem Sohn den Huldigungseid zu leisten, nachdem er diesem mit Zustimmung der Großen in seinem Reiche die Regierung überlassen. Beide königliche Erlasse sind an einen Grafen gerichtet, und wenn Bischof Landerich der von Meaux ist und auch Marculf dort lebte, müßte man zunächst an den Grafen von Meaux denken, aus dessen Archiv oder Kanzlei die Schriftstücke stammen würden. In der ersten Formel (I, 39) ist der Adressat den andern 'Domestici' gegenüber gestellt, so daß fast ein Schreibfehler in der Adresse zu vermuten ist, und merkwürdigerweise hat die Hs. A 3 die Lesart: 'maiorem domus' für 'illo comitae', auf die ich einst die Aufmerksamkeit gelenkt [1]) habe, indessen die neu aufgefundene Hs. der Sammlung von Flavigny in Kopenhagen, Universitäts-Bibliothek, Coll. Fabric. n. 84, saec. IX (= B 2) [2]), liest ebenfalls 'ill. comite', und bei der Verwandtschaft des B-Textes mit A 3 ist dies wohl als die Lesart der gemeinsamen Vorlage aller Hss. anzusehen. Waitz [3]) erklärte sie so, die Trennung der Befugnisse der Ämter der Domestici und Grafen sei nicht strenge innegehalten worden. Nun steht aber im 2. Buche und wiederum am Schlusse (II, 52) der in Ausführung des königlichen Befehls (I, 39) ergangenen Freilassungsbrief zu Ehren der Geburt des Königssprosses, und hier ist als Aussteller 'ill. domesticus' genannt, ja der Domesticus bezeugt ausdrücklich in dem Dokumente, daß der königliche Befehl generell an alle Domestici ergangen sei: 'generaliter ad omnes domesticos'. Demnach müßte doch wohl die Adresse 'comitae' in I 39 aus 'domestico' ('com̄' aus 'dom̄') verschrieben sein, und das

1) Zeumer-Festschrift S. 414.

2) Vgl. Zeumer, N. A. XIV, S. 593, der leider nur wenige sachlich wichtige Ergebnisse seiner Vergleichung der Hs. mitgeteilt hat und im Übrigen für Einzelheiten auf eine später etwa nötige Neubearbeitung seiner Ausgabe vertröstet. Der gütigen Vermittelung des Herrn Bibliotheksdirektors Dr. Sofus Larsen in Kopenhagen verdanke ich die Vergleichung einiger Formeln durch Fräulein Dr. phil. Ellen Jörgensen.

3) Waitz, VG. II, 2, S. 49 [4].

Original des königlichen Erlasses und das Konzept des Freiheitsbriefes wären in der Kanzlei des Domesticus in Meaux zusammen zu finden gewesen.

Die Abtretung eines Reiches durch einen Frankenkönig noch bei Lebzeiten an seinen Sohn, wie sie die Huldigungsformel I, 40 zur Voraussetzung hat, ist nach Roth's richtiger Beobachtung[1]) zum letzten Mal 634 erfolgt, als Dagobert I. seinen dreijährigen Sohn 'cum consilio pontevecum seo et procerum'[2]) zum König von Austrasien einsetzte, und auch in der Marculfformel erfolgt die Erhebung 'cum consensu procerum nostrorum'. Der junge Sigibert war erst drei Jahre vorher (631) von einer Magd Ragnetrude geboren, und dazu würde die vorhergehende Formel I, 39 mit dem Freudenerguß des Königs ausgezeichnet stimmen. Auf keine frühere Königserhebung passen die beiden Formeln so gut wie auf diese, und nicht bloß Valesius, auch Waitz, VG. II, 1, S. 168³, hatte I, 40, auf die Erhebung Sigiberts 634 in Austrasien bezogen. In Neuster und Burgund ist ein solcher Fall überhaupt nicht vorgekommen. Das Creditiv eines Königs für eine Gesandtschaft an einen anderen König, seinen Bruder, (I, 9), bezieht sich ebenfalls auf einen Fall, der zum letzten Mal zur Zeit Sigiberts und seines Bruders Chlodoveus II. eingetreten ist.

Die große Frage ist nur, wie sich Austrasien mit den Beziehungen Marculfs zu Meaux vereinigen läßt, und hier ist Pfister nach der falschen Seite abgeschwenkt. Er schloß aus den beiden Formeln, daß Marculf nicht in Neustrien, sondern in Austrasien geschrieben habe, und der Bischof Landerich des Widmungsbriefes nicht der Bischof von Paris gewesen sein könne, aber hinsichtlich der politischen Zugehörigkeit von Meaux konnte er sich nicht von dem alten Irrtum losreißen, der die Forschung bisher beeinflußte[3]). Meaux ist fast vor den Toren von Paris belegen, und die Frage nach dem Reichsteile, zu welchem es einst gehörte, konnte bei einem Blick auf die Karte leicht zu Gunsten von Neustrien beantwortet werden.

Indessen hatten die austrasischen Könige es doch verstanden, ihre territorialen Beziehungen bis in das Herz Frankreichs zu tragen, und auch noch in viel späterer Zeit läßt sich bei territo-

1) P. Roth, Geschichte des Benefizialwesens S. 279.

2) Fredegar IV, 75.

3) Schon Henschen, AA. SS. Apr. II, 489 führt als Vorzug von Metz vor Meaux an, daß jenes zu Austrasien, dieses zu Neustrien gehört habe: 'cum Meldensis ditio fuerit sub regno Neustriae'.

rialen Teilungen das Bestreben nach einem leichten Zugang zu dem politischen Zentrum beobachten, was durch die keilförmige Schneidung der Lose nach Art eines Kleeblattes erreicht wurde. Schon der in Metz residierende austrasische König Sigebert I. besaß ein Drittel von Paris [1]), das ihm nach dem Tode seines Bruders Charibert 567 zugefallen war, und zugleich neben anderen Städten auch Meaux [2]), das also damals zu Austrasien gehörte. In Meaux wurden seine Töchter nach seinem Tode von Chilperich in Gefangenschaft [3]) gehalten; in Meaux weilte auch sein Sohn Childebert II, als er 584 die von Chilperich [4]) hinterlassenen Schätze in Empfang nahm. Meaux erhielt Childebert II. durch den Vertrag von Andelot zurück, nachdem schon Gunthram als Vormund von Chilperichs Sohn Chlothar II. die Hand darauf gelegt hatte [5]), der nur das Drittel von Paris behalten durfte [2]). Meaux und Soissons baten durch ihre Machthaber ('viri fortiores') Childebert II. bei seiner Anwesenheit in Straßburg 589 um einen seiner Söhne zur leichteren Verteidigung der Grenzen, und unter dem Jubel des Volkes hielt damals sein ältester Sohn Theudebert II. seinen Einzug [6]), der nun auch König [7]) von Gregor genannt wird. Theudebert II. war noch 610/1 der Herrscher über Meaux, als den H. Columban [8]) sein Weg dorthin führte. Die Vereinigung der Monarchie unter Chlothar II. 613 war nicht von langer Dauer. Die Interessengemeinschaft der Austrasier verlangte wiederum eine eigene Regierung und 622/3 setzte ihnen der König seinen Sohn Dagobert I. als König unter Ausschluß der romanischen Gebiete [9]); doch schon drei Jahre nachher forderte und erhielt der Sohn das ganze austrasische Reich [10]), und nur die südfranzösischen Landesteile blieben ihm noch vorenthalten. Er selbst hat dann nach des Vaters Tode 629 das Reich ebensowenig zusammenzuhalten vermocht. Die Austrasier fühlten sich gegen Neuster zurückgesetzt, und nur die Einsetzung seines

1) Greg. H. Fr. VI, 27. VII, 6.

2) Ebend. IX, 20.

3) Ebend. V, 1.

4) Ebend. VII, 4.

5) Ebend. VIII, 18.

6) Ebend. IX, 36.

7) Gregor, H. Fr. IX, 37. P. Roth, Gesch. des Benefizialwesens, Erlangen 1850, S. 279, nimmt eine Abtretung an und nennt Theudebert König in Soissons, während ihn Waitz nur als Vizekönig oder Statthalter gelten lassen wollte. Vgl. jetzt Waitz, VG. II, 1, S. 167[3].

8) Jonas, V. Columbani I, 26.

9) Fredeg. IV, 47.

10) Ebend. IV, 53.

dreijährigen Sohnes Sigibert als austrasischen Königs in Metz 633/4, das denkwürdige Ereignis, worauf sich die besprochene Marculfformel bezieht, vermochte ihre Eifersucht zu beschwichtigen, so daß sie nun die Grenzen des Reiches kräftig gegen die Wenden verteidigten.

Die Behauptung Pfisters (S. 54), daß weder 622 noch 633 Meaux in dem austrasischen Reich einbegriffen gewesen sei, ist im ersten Teil richtig, aber belanglos, weil ein Vorbehalt vorlag, im zweiten unwahrscheinlich wegen des Gegenteils; seine weitere Behauptung aber, es sei „fast“ sicher, daß es auch 625 nicht zu diesem Reiche geschlagen sei, ist falsch und das Gegenteil nicht bloß „fast“ sicher, sondern sicher, denn wir haben das bestimmte Zeugnis Fredegars (IV, 53), daß Dagobert I. damals das „ganze“ austrasische Reich mit der genannten Beschränkung erhalten hat: 'reddensque ei soledatum quod aspexerat ad regnum Austrasiorum'. Man weiß nicht recht, was Pfisters Hinweis auf Longnons Karte im Atlas historique (Taf. IV) gegenüber einem solchen Quellenzeugnis eigentlich besagen soll, aus dem doch vielmehr jener Irrtum zu berichtigen wäre[1])! Und auf der Karte von 639 hat Longnon richtig Meaux zu Austrasien gerechnet! Alle Begriffe übersteigt es aber, wie Pfister diese richtige Karte Longnons zu discreditieren sucht, während er auf die falsche eben sein ganzes Luftschloß baute: Longnon „scheine“ zu vermuten, daß Meaux „zufällig“ beim Tode Dagoberts 639 zu Austrasien gekommen sei. Weder Vermutung, noch Zufall, sondern wiederum das bestimmte Zeugnis Fredegars (IV, 76) läßt dem jungen Sigibert schon ein Jahr nach seiner Königserhebung 634/5 Austrasien in seiner Gesamtheit: 'in integretate', garantieren, nämlich alles, was von altersher ('iam olem') dazu gehört habe, und dazu gehört hatte eben auch Meaux; dafür sollte sein jüngst geborener Bruder Chlodoveus Neuster und Burgund vollständig erhalten. Auf Grund dieses ältesten Zeugnisses und nicht auf leere Vermutung hin hat Longnon Sigiberts Reich bis Meaux ausgedehnt, und noch die Karte von 714 dehnt das Herzogtum Austrasien soweit aus. Von den Zeiten Sigiberts I. an hat, soweit kein Vorbehalt gemacht war, Meaux zum austrasischen Reiche gehört, und der Versuch, das Gegenteil zu beweisen, um Bischof Landerich den Weg zum Metzer Bischofsstuhl zu bahnen, ist kläglich mißlungen.

---

1) Da Longnon selbst im Texte explicatif S. 41 schreibt: 'tous les pays septentrionaux qui ont dépendu de l'Austrasie', so kann fast nur ein kartographischer Zeichenfehler die Unterlage für Pfisters Ausführungen bilden.

Austrasien paßt also nicht blos ausgezeichnet zu Meaux, sondern Meaux würde überhaupt unmöglich sein, wenn sich ein anderes Teilreich als Heimat Marculfs ergeben hätte. Als eine Art Landsmann von uns hat uns Marculf die für unsere deutsche Geschichte hochwichtigen Erlasse und Verfügungen überliefert, welche aus Anlaß der Geburt und Erhebung des austrasischen Königs Sigibert III., des Sohnes Dagoberts I, ergangen sind, und diese vor Pfister unbeachteten Dokumente am Schlusse beider Bücher sind nicht minder bedeutungsvolle Merksteine für die Markulfkritik, wie die aus dem Klosterarchiv in Rebais, in der Diözese Meaux, stammenden beiden Formeln am Anfang der Sammlung, welche den Sitz des Bischofs Landerich bestimmten.

Mochte Pfister im Vertrauen auf diese Urkunden seinen angeblichen Bischof Landerich von Metz in die Mitte des 7. Jahrh. gesetzt haben, so führte doch eine andere austrasische Urk. über diese Zeitgrenze hinaus, deren Verwandtschaft mit der Marculfformel I, 14, bereits Sickel erkannt hatte. Es ist die Schenkung der fiskalischen Villa Barisis-au-Bois[1]) im Gau von Laon seitens des jugendlichen Königs Childerich II. von Austrasien und seiner Tante[2]), der Gemahlin Sigiberts III., der Königinwitwe Chimnechildis an den Bischof Amandus 663 zu Behuf seiner Mönche. Schon Zeumer[3]) hatte bei der Ergänzung seines Beweismaterials diese Urk. für eine Abfassung nach der Mitte des 7. Jahrh. und gegen den Pariser Landerich verwertet, [allerdings nicht ohne (S. 346) mit einem „vielleicht" die Umarbeitung durch einen „späteren Diktator der königlichen Kanzlei" einzuschalten, und er hielt es sogar für nicht unmöglich, wenn auch nicht für wahrscheinlich, daß man 663 „einen schon unten früheren jugendlichen Königen gebrauchten Urkundenprolog" wieder hervorgesucht habe. Das war gerade die Annahme, die Pfister gut gebrauchen konnte, und sie ist von ihm begierig aufgegriffen und gründlich ausgeschöpft worden. Die Schenkung erfolgte nach der Urk. Childerichs II. zur Belohnung der zweifachen Dienste des Amandus für die Verwandten des Königs ('pro parentibus nostris') und für seine eigene Jugend ('pro nostrae adolescentiae aetate'), während Marculf die zweiten Dienste der Person des Königs von Jugend an ('nobis ab aduliscentia aetatis') leisten läßt: eine leichte Änderung, die aber, wie Zeumer richtig erkannte, die Fassung der Urk. erst für alle Fälle

1) Pertz, Dipl. S. 25; vgl. SS. rer. Merov. V, S. 398.
2) G. Waitz, VG. II, 1³, S. 187, N. 2, schreibt irrig „Mutter".
3) MG. Formulae S. 34; N. A. XI, 346 fg.

brauchbar machte. Die Urk. war gerade auf den Regentschaftsfall zugeschnitten, wie er 663 vorlag, und auch durch die Änderung schimmert hindurch, daß es sich um einen noch jungen König handelt. Lag aber schon für Marculf selbst das Bedürfnis der Änderung vor, um den Spezialfall als Formel verwendbar zu machen, warum soll man dann noch seine direkte Benutzung durch einen Nebel von Möglichkeiten verhüllen, für die sich auch nicht der mindeste Anhalt findet? Pfister haben diese Irrlichter zu den wunderlichsten Aufstellungen geführt. Er vermutet ältere Urkunden der „Kinder" Dagobert I. und Sigibert III. mit dieser Arenga, und da damals das Königshaus stark zusammengeschmolzen war, muß er nun 'parentes' als Vater und Sohn erklären, was wegen der zweiten Alternative und auch an sich nicht angeht; er vermutet weiter die Übertragung der Formel auf Childerich II. 663, was wieder dieselben Verhältnisse wie bei den früheren Regenten voraussetzen würde, und schon für die 'parentes' in seiner eben gegebenen Erklärung stimmt das nicht, denn Childerichs Vater war längst tot. Pfisters Vermutungen haben zu offenbarem Unsinn geführt, und er gesteht das selbst mit den dürren Worten ein: 'cette harangue perdra plus tard son sens précis'. Unter 'parentes' verstehen die merovingischen Könige im allgemeinen ihre Verwandten, besonders auch Vettern, und Childerichs II. Verwandte waren damals sein Bruder Chlothar III. und sein nach Irland verschickter Vetter Dagobert II., der Sohn der Königin Chimnechilde.

Hätte man die Vergleichung der Urkunde von 663 mit Marculf über die Arenga hinaus ausgedehnt, so würde man gefunden haben, daß sich die Übereinstimmung in einzelnen zusammenhängenden Ausdrücken noch weiter auf die Fassung des Schenkungsaktes erstreckt, und hätte man nun auch noch die folgende Marculfformel I, 15 nachgelesen, so würde man eine Entdeckung gemacht haben, die allen Möglichkeiten mit einem Mal ein Ziel setzt. Marculf hat auch noch die folgende Formel I, 15 'Cessio ad loco sancto' aus Childerichs Urk. von 663 genommen, und nicht gar viele unbelegte Ausdrücke und Sätze bleiben übrig, von denen übrigens einige in anderen Urkunden aus späterer Zeit zu finden sind [1]. Marculf hat eine Urkunde zu zwei Formeln verarbeitet, unter eigenen Ergänzungen, wie er sie im Widmungsbrief andeutet: 'vel ex sensu proprio cogitavi', und schon bei der Untersuchung des Verhältnisses zu den Urkk. von Rebais am Anfang des ersten

1) Z. B. in der Urk. für St. Bertin von 687 (Pertz, Dipl. I, S. 51,$_{5}$), und von Marculfs Beziehungen zu diesem Klosterarchive wird noch unten zu reden sein.

Buches bemerkten wir, wie er Stellen aus der einen Urk. in die andere versetzte. Bisweilen schließt sich sogar die zweite Formel enger an die Vorlage an als die erste: sie redet z. B. gerade wie die Urk. die Adressaten mit 'magnitudo seo utilitas vestra' an, I, 14. aber mit 'm. seo strenuetas vestra'; sie allein hat nach 'nos' den Zusatz 'propter nomen Domini'; sie allein liest (S. 53,$_{8}$) richtig 'pumptissima devotione' mit der Urk., während in I, 14, 'prumptissima volontate' (S. 52,$_{15}$) geändert ist. Für eine Schenkung an eine geistliche Anstalt ('ad loco sancto' I, 15) war die Schenkungsurkunde Childerichs an das Kloster des Amandus besser zu gebrauchen als für die vorhergehende Schenkung an einen weltlichen Großen, und bei der notwendigen Umarbeitung des Formulars für weltliche Zwecke hat sich dann auch Marculf arg verfahren. Er fand die Eigentumsübertragung der fiskalischen Villa auf Amandus mit der Schutzklausel 'absque ulla contradictione vel diminoratione' versehen, ähnlich wie später Theuderich III. 677 für eine Güterkonzession bestimmte[1]): 'nec quislibet contradicere nec minuare — non praesummatis', und verfiel durch eine sprachlich leicht zu erklärende Verwechslung ('cum tradicione' für contradictione') auf eine ganz andere Formel der privaten Schenkungs- oder Leiheurkunden[2]): 'absque ullius expectata iudicum tradicione'. Mit dieser Formel wurde in privaten Schenkungsurkunden bei Vorbehaltung des Nießbrauchs der automatische Heimfall der Grundstücke ohne Dazwischentreten des Richters nach dem Tode der Geschenkgeber und ähnlich bei Leiheverträgen das automatische Rückfallsrecht ausgemacht. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Bestimmung für eine königliche Schenkungsurkunde nicht paßte, aber nicht minder, daß eine königliche Schenkungsurkunde an einen Privatmann für einen Mönch wie Marculf schwer zu erlangen war. So mußte die Urk. für St. Amand auch dieses Bedürfnis decken; bei ihrer doppelten Beziehung ist es aber wohl ausgeschlossen, daß ihre Übereinstimmung mit der Formelsammlung noch anders

1) Pertz, Dipl. I, S. 44,$_{45}$. Auch der Schluß der Formeln I, 14 und I, 15 kann mit dieser Urk. verglichen werden: 'liciat ei per nostro permisso res — delegare vel quicquid exinde facere voluerit liberam et firmissemam in omnebus habiat potestatem'.

2) Marculf selbst hat die Formel richtig angewandt S. 75,$_{19}$. 78,$_{12.30}$. 99,$_{13}$. 100,$_{12}$. In den Formeln von Tours lautet sie häufig 'absque ullius expectata traditione vel iudicum consignatione' (S. 136,$_{4}$ u. s. w.). In den älteren Weißenburger Urkunden steht 713 u. 715 (Pardessus II, 440. 444): 'absque ullius iudicis interpellatione', aber schon 734 ist hier die Marculfformel II, 3 eingedrungen (Pardessus II, 457).

erklärt werden könnte, als durch direkte Entlehnung seitens Marculfs.

Für die Entstehung der Marculfschen Formelsammlung hat Brunner[1]) das Ende des 7. Jahrh. angenommen unter dem Eindruck der Vermutung Zeumers, die sich im wesentlichen auf die Teilnahme des Majordomus Pippin am Hofgericht 697 gründete, und bei der Unsicherheit dieser Grundlage wird man den Ergebnissen nicht ohne Interesse entgegensehen, zu welchen sich auf dem beschrittenen Wege der Textvergleichung mit den Originalurkunden gelangen läßt. Wenden wir uns zunächst zu den beiden Formeln I, 3. 4, über neue Immunität und Immunitätsbestätigung, so hatte schon Sickel[2]) richtig erkannt, daß die erstere mit keiner Merovingerurkunde dieses Inhalts irgendwie verwandt sei, ohne sich doch über die Ursache dieses auffallenden Umstandes auszulassen. Die Immunität war dem Kloster Rebais in Verbindung mit dem Privileg von Dagobert verliehen worden[3]), während Marculf eine besondere Formel für neue Immunität um so weniger entbehren konnte, als er den Akt des Königs I, 2 zu einer 'Cessio ('Concessio' A 2) regis de hoc privilegium', zu einer bloßen Ergänzung des bischöflichen Aktes herabgedrückt hatte. Im Klosterarchiv von Rebais war also ein Vorgang für reine Immunitätsverleihung nicht vorhanden, und wie bei der Schenkung an den Weltmann (I, 14), hat Marculf nun bei der Entwerfung dieser Formel im wesentlichen seine eigene Erfindungsgabe walten lassen.

Für die Immunitätsbestätigung in I, 4, lag dagegen eine Überfülle von Material vor. Schon von Sickel[4]) bemerkt war die Verwandtschaft mit zwei erhaltenen Immunitätsbestätigungen, einer Theuderichs III 683 für Montiérender[5]), die der desselben Königs für Malmedy und Stavelot nahe steht[6]), und einer anderen Chilperichs II. für St. Denis 716[7]); außerdem zeigt aber das Formular große Ähnlichkeit mit den Bestätigungen Chlodovechs III 691 für St. Bertin[8]) und Childeberts III für das Kloster S. Sergii in Angers c. 705[9]).

1) Brunner, deutsche Rechtsgeschichte I, 579².
2) Sickel, Beiträge zur Diplomatik III, 217.
3) Ebend. IV, 570.
4) Acta Karolin. I, 115.
5) Pertz, Dipl. I, S. 49.
6) Pertz, Dipl. I, S. 193, setzt sie irrig unter die Fälschungen; vgl. SS. rer. Merov. V, 93; Levison in N. A. XXXIII, S. 749.
7) Pertz, Dipl. I, S. 72; vgl. Sickel III, 217.
8) Pertz, Dipl. I, S. 52.
9) Derselbe S. 65.

Die Arenga beginnt ähnlich wie 683 [1]) und läßt sich weiter mit Urkunden von 716 und 717 [2]) vergleichen; mit der vorhergehenden Formel I, 2 berührt sie sich in dem Ausdruck 'benigna' (S. 41,8), der sich dort in einem Zusatze Marculfs zu Dagoberts Urk. für Rebais findet. Führt die Formel I, 4 die Befugnisse [3]) des öffentlichen Richters, welche im Immunitätsgebiet ruhten, zweimal an, bei den früheren Verleihungen und bei der Bestätigung, so liefert hierfür außer der Urk. für St. Denis 696 [4]) nur noch die von 705 ein Beispiel, und mit dieser letzteren schreibt Marculf an der zweiten Stelle 'ad agendum', aber nicht an der ersten, wo vielmehr die Formel von 691 begegnet. Diese Urk. von St. Bertin führt die aufgehobenen richterlichen Befugnisse in großer Ausführlichkeit bei den früheren Verleihungen an und bestätigt allein, ebenso wie die späteren Urkk. für St. Bertin von 718 u. 721, an dieser Stelle einen Zusatz Marculfs über den Gerichtszwang der Stiftsuntersassen, der sich außerdem nur noch in einer Urk. von 700 [5]), aber hier im disponierenden Teil findet. Allein mit der Urk. von 705 und einer für St. Denis von 706 [6]) läßt Marculf bei der Bestätigung hinter den Worten 'quislibet de iudiciaria potestate' das sonst in den Urk. stehende 'accinctus' aus, und überhaupt ist diese Phrase, wie schon Levison erkannte, nicht vor c. 681 [7]) nachweisbar. Marculf erwähnt alsdann ein zweites Mal die Schenkungen gottesfürchtiger Leute (S. 45,4), die er schon bei den Vorurkunden erwähnt hatte (S. 44,14), schließt aber nun bei der Bestätigung einen ganz ungehörigen Zusatz über die Untersassen an, der zum Gerichtszwang und hinter 'homines' (S. 44,16) gehörte, wo er auch in den Urkk. für St. Bertin steht. Er ist nämlich in die hier unmögliche Stilisierung (S. 45,5 'tam de ingenuis quam de servientibus') der Urk. Dagoberts für Rebais in Formel I, 2 (S. 42,23) hineingeraten, wo 'de' von 'poterat sperare' abhängt, das aber bei ihm erst am Schlusse auftaucht (S. 45,12), und hatte durch die Vorwegnahme der Personen für den Gerichtszwang nicht mehr das Objekt, das er oben bei den Vorurkunden gehabt hatte. Er hat daher (S. 45,7) mit einem schwer zu deutenden 'eos' auf die vor-

---

1) Ich bezeichne die Urkk. nach den Jahren der Pertzschen Ausgabe, die zur Vermeidung von Mißverständnissen nicht berichtigt werden.

2) Pertz, S. 75,29. 78,10.

3) Waitz, VG. IV, 301[2].

4) Pertz, S. 61.

5) Derselbe S. 64,23.

6) Derselbe S. 67,10.

7) Derselbe S. 46,23. 193,26.

ausgegangenen Untersassen zurückgegriffen, wofür dann König Pippins Kanzlei bei der späteren Benutzung der Formel das klare 'homines ipsius ecclesiae' eingesetzt hat [1]), wie sie auch den vorausgehenden konstruktionslosen Satz durch Einfügung einer Erläuterung verständlich machte. Marculfs eigene Zutaten und Änderungen hatten die Formel unverständlich gemacht, die nun nicht ohne gewisse Korrekturen seitens der frühkarolingischen Kanzlei verwendbar war. Am stärksten hat auf ihn der Urkundentyp von St. Bertin eingewirkt, aber auch die Übereinstimmung mit der Urk. von Angers 705 ist nicht unerheblich, deren Einfluß sich auch in der Konfirmation für einen Weltmann I, 17 (S. 54,$_{21}$) bemerkbar macht. Der Schluß der Urk. für St. Bertin 691 weist kurz auf den Inhalt der früheren Urkk. hin und daß das Kloster von den öffentlichen Richtern nichts zu fürchten habe. Hier hat sich Marculf mehr an das Muster der Urk. von 716 für St. Denis gehalten. Überhaupt lassen sich fast alle seine Wendungen in der Formel I, 4 aus den erhaltenen Urkk. belegen, und besonders aus den späteren bis 716: auch wenn er nur ähnliche Urkk., nicht die gleichen benutzte, würde man ihn nach diesem Beispiel eher in den Anfang des 8. Jahrh. als um das Ende des 7. Jahrh. zu setzen haben.

Einige dieser Wendungen kehren nun auch in der von Marculf frei stilisierten Formel für neue Immunität I, 3 wieder und z. T. mit Zusätzen, die in den Urkunden ihre Bestätigung finden, also erst von Marculf in I, 4 gestrichen sind [2]), ja die hier aus dem Zusammenhang gerissene Bemerkung über die Untersassen (S. 45,$_{5}$), deren wir oben gedachten, steht in I, 3 noch in der richtigen Verbindung, in der sie sich in der Urk. Dagoberts für Rebais findet (S. 42,$_{23}$), und es sind auch noch die nächsten Worte der Urk.: 'ex indulgentia nostra' hinzugefügt, wie auch sonst der Ausdruck hier bei weitem mehr den Urkk. gleicht [3]) als in I, 4. Wenig glücklich ist dagegen Marculfs eigene Ergänzung der Freien und Unfreien auf den kirchlichen Besitzungen in beiden Formeln I, 3. 4

1) M. G. Dipl. Carol. I. S. 8,$_{22}$.

2) Den Zusatz 'quoque tempore' vor 'non presumat ingredire' I, 3 (S. 43,$_{14}$), der in I, 4 (S. 45,$_{8}$) weggelassen ist, bestätigen die Urk. von 700 und 716.

3) Die Bezeichnungen 'infra agros' und 'super terras' für die Ansiedlungen der Untersassen in I, 3 stimmen mit den Urk. Dagoberts (= Marculf I, 2, S. 42,$_{23}$) und von 691. 718 (Pertz S. 52,$_{25}$. 79,$_{30}$), während in I, 4 (S. 45,$_{6}$) 'in — villas' steht, und auch die Corroborationsformel 'inviolata Deo adiutori permaneat' in I, 3, schließt sich an 'inviolata permaniat' der Urk. von 716 enger an, als 'inviolata Deo adiutori possit constare' von I, 4, was ähnlich schon vorher in I, 2 (S. 41,$_{24}$), aber mißverständlich und unter Störung des Zusammenhanges eingefügt war.

durch eine neue Gruppe der „übrigen Nationen", und vielleicht hat ihm hierbei eine Gegenüberstellung, wie in der Grafenbestallung I, 8 vorgeschwebt, wo die „übrigen Nationen" den Franken, Romanen und Burgundern entgegengesetzt sind.

Das Beste kommt aber noch. Am Schluß der Formel I, 3 wendet sich der König in dem feierlichen Befreiungsbriefe (S. $44,_{2}$) für einen Bischof nicht bloß an die königliche Hoheit, also an sich selbst und seine Nachfolger, sondern auch an die grausame Gier ('saeva cupiditas') der königlichen Richter, um sie vor einer Verletzung seiner Immunitätsbewilligung zu warnen. Diese wenig königliche Grobheit des biedern Schulmeisters, die seiner klerikalen Auffassung derben Ausdruck gab, hat den Kanzleien ebensoviel Ärgernis bereitet wie der modernen Kritik. Pippins Kanzlei änderte 743 die Stelle[1]), während sonst die Formel getreu kopiert ist. Gedankenlos wiedergegeben wurde sie aber von Pippins königlicher Kanzlei 758 in der Immunitätsurkunde für Honau[2]), und dies hat die Urk. in Waitzens[3]) Augen so verdächtigt, daß er sie zu den falschen oder zweifelhaften warf, wiewohl ihre unzweifelhafte Echtheit schon von Sickel[4]) dargetan war. Auch in der Immunitätsverleihung für Fulda 774 ist die anstößige Bemerkung getreu wiederholt, doch streicht der Codex Eberhardi wenigstens das böse 'saeva'[5]).

Häufig hat sich Marculf nur ganz leichte stilistische Änderungen am Texte der Urkk. erlaubt, die ohne Heranziehung der Quellen überhaupt nicht zu erkennen waren, und die besonderen Eigenheiten seiner Feder gibt schon das älteste Beispiel für die Benutzung der Formel I, 4, Pippins Urk. für Utrecht 753[6]), sklavisch wieder[7]). Finden sich solche Lieblingsausdrücke Marculfs nicht in den Urkk. der merovingischen Könige des angehenden 8. Jahrh., so kann wohl die Verwandtschaft mit ihm nur in dem Sinne gedeutet

---

1) Pertz, S. $104,_{28}$.

2) MG. Dipl. Carol. I, S. 15.

3) Waitz, VG. IV, 301[3].

4) Sickel, Beiträge zur Diplomatik III, 197.

5) MG. Dipl. Carol. I, S. $123,_{48}$.

6) Ebend. S. 8.

7) Sie ist die älteste unverdächtige fränkische Königsurkunde, die nach Marculfs (S. $44,_{28}$. $54,_{24}$. $55,_{18}$. $64,_{19}$. $65,_{18}$. $66,_{22}$) Vorgange 'Praecipientes *ergo*' schreibt für 'Praecipientes *enim*' (so richtig Marculf S. $54,_{4}$. $62,_{11}$); die Urk. Theuderichs III. für Corbie über die Wahl des Abtes Erembert ist verdächtig (Pertz, Dipl. I. $47,_{29}$; N. A. XXXI, 342 ff.). Sie schreibt auch mit ihm 'tam presentibus' ('tam *presentis*' constant Marculf S. $44,_{4}$. $45,_{13}$) für 'tam *nostris* quam futuris temporibus', was in den Merovingerurkunden der stehende Ausdruck ist.

werden, daß die Beeinflussung von den Urkk. ausgegangen ist, und diese nicht unter Benutzung von Marculfs Formelsammlung entstanden sind.

Das ist ganz ausgeschlossen bei der Formel I, 11 für freie Beförderung und Verpflegung einer fränkischen Gesandtschaft, 'Tractaria ligatariorum vel minima facienda istius instar', deren Quelle ich in einer Urkunde Chilperichs II. für das Kloster Corbie von 716[1]) gefunden zu haben glaube, und zu demselben Jahre hatte uns schon eine Urk. desselben Königs für St. Denis geführt, deren Beziehungen zu Marculf auch Sickel bemerkt hatte. Die Schwierigkeiten, welche dem Mönche Marculf die Beschaffung der Unterlagen für die auf weltlichem Gebiete liegenden Formeln bereitete, wurden schon bei der Schenkung an einen 'vir illuster' (I, 14) berührt, und wie dort ist auch hier eine Klosterurkunde für den neuen Zweck zurechtgestutzt worden, und zwar in höchst origineller Weise. Der König bestimmt in der Formel[2]) seiner Gesandtschaft, einem Bischof und einem 'inluster vir', außer Pferden mit Fudern von Heu und Stroh folgendes zu reichen: Massen von Lebensmitteln und Getränken, Fleischwaren und Schlachtvieh aller Gattungen, allerlei Spezereiwaren, Zimt, Gewürznelken, Kostwurz, unter anderen Kümmel pfundweise: 'cimino liberas tantas', ferner Datteln, Mandeln, Pimpernüsse und schließlich noch Fuder Holz und Späne, — Waren, die zur Ausstattung eines Handelsgeschäfts ausgereicht hätten! Und alle diese Vorräte noch dazu täglich ('diebus singulis) und außerdem nur als Mindestmengen, wie in der Überschrift bescheiden angedeutet ist! Welches gesegneten Appetits müßten sich die beiden Männer erfreut haben, und welcher Magen gehörte allein dazu, die Pfunde Kümmel alltäglich zu verdauen! Welche Vorräte an Kolonialwaren müßten auf den königlichen Gütern damals aufgespeichert gewesen sein, um nur zwei solcher Gesandten zu beköstigen! Waitz[3]) erklärte sich die Sache so, die Meinung sei „offenbar", daß alle Untertanen nach Verhältnis ihres Besitzes die Leistung aufbringen sollten. Sollten die Bauern wirklich

1) Pertz, Dipl. I, S. 76. Zu der neuen Ausgabe von L. Levillain, Examen critique des chartes Mérovingiennes et Carolingiennes de l'abbaye de Corbie, Paris 1902, S. 236, habe ich aus der Hs. Verbesserungen nachgetragen, N. A. XXXI, S. 373.

2) Sie beginnt mit denselben Worten wie I, 23, und auch hier werden die beiden Würdenträger genannt, aber durch 'aut' getrennt, und die dritte Formel mit dem gleichen Anfang I, 40, über die Königserhebung Sigiberts III. hat dieselbe Fassung des Befehls: 'adeo iubemus'.

3) Waitz, VG. II, 2, S. 297[3].

in jenen entlegenen Zeiten mit Datteln, Mandeln, Pimpernüssen und Kümmel so reichlich versehen gewesen sein? Es ist wunderbar, daß niemand bisher die Seltsamkeiten bemerkt hat, die diese Formel birgt. Solche Warenlager, wie sie Marculf hier für den täglichen Unterhalt der beiden Gesandten voraussetzt, waren im fränkischen Reiche an den Zollstätten aufgespeichert, da die Zölle regelmäßig in den von den Kaufleuten durchgeführten Waren erlegt wurden [1]) und der Inhalt seiner Gesandtschaftsformel I, 11 deckt sich mit der schon genannten Zollbestätigungsurkunde Chilperichs II. für das Kloster Corbie 716 in einem Umfange, daß nur ein kleiner Teil als sein geistiges Eigentum übrig bleibt. Es handelt sich in jener Urk. um eine große Warenschenkung der königlichen Gründer des Klosters Corbie, Clothars III. und der Balthilde, aus dem Zoll zu Fos (Bouches-du-Rhône), die der Kloster-Cellerarius alljährlich auf 15 Wagen abholte, u. a. nicht weniger als 10 000 Pfund Öl, und um die Gewährung freier Fahrt und freien Unterhalts für die Abgesandten ('ad missus ipsius monasterii') bei ihrer jährlichen Hin- und Rückreise. In der Urk. sind die Zollwaren für das Kloster von den Waren für den Unterhalt der klösterlichen Abgesandten unterschieden, und Marculf hat das Unheil dadurch angerichtet, daß er von der unteren Reihe in die obere übergesprungen ist. Die Pfunde Kümmel stammen aus der oberen Reihe, und zwar sind es dort 150; die klösterlichen Abgesandten erhielten nach der unteren jährlich nur ganze zwei Uncien! Marculf begann zuerst die Lieferungen für sie zu copieren, immer mit dem unbestimmten Formelausdruck 'tantos' u. s. w., wie es seine Gewohnheit war, also Pferde, Weiß- und Schwarzbrot, Wein, Bier, Schinken und Fleisch, nicht ohne schon hier Schweine, Ferkel, Hammel, Lämmchen, Gänse und Fasanen dem Riesenappetit seiner zwei königlichen Abgesandten mit mehr als königlicher Freigebigkeit zuzulegen, und bei den Gewürzen hat er dann den verhängnisvollen Sprung in die obere Reihe der dem Kloster überlassenen Zollwaren gemacht:

Chilperich II. 716.	Marculf I, 11.
'pipere lib. 30, cumino l i b. 150, cariofile lib. 2, cinnamo lib. 1, spico lib. 2, costo lib. 30'.	'cimino l i b e r a s tantas, piper tantum, costo tanto, cariofilo tanto, spico tanto, cinamo tanto'.

Wenn der karolingische Bearbeiter der Formelsammlung c. 20:

1) Ebend. S. 301².

'cumino vel piper' schrieb[1]), also 'liberas' durch 'vel' ersetzte, so scheint er den Unsinn bemerkt zu haben. Zugleich mit den Pfunden Kümmel sind aber auch Gewürznelken, Nardus (spico), Zimt und Datteln, Pimpernüsse und Mandeln aus den Zollwaren auf die Speisekarte der königlichen Gesandten gelangt, und höchst ergötzlich ist es dann noch, wie unser Marculf am Schluß mit kühnem Federstrich die Jahreslieferungen an den Klosterkellerer und seine Genossen in Tageslieferungen an die zwei königlichen Abgesandten verwandelt hat, die damit vor eine nicht leichte gastronomische Aufgabe gestellt wurden:

Chilperich II. 716.

'qui hoc exigeri ambularent —. Haec omnia superius memorata locis convenientibus annis singolis eisdem tam euntibus quam redeuntibus absque mora dare et adimplere deberitis, etiam ad revertendum carra 15 de loco in loco pro loca consuetudinaria, — — qualiter pro eorum mercide absque dispendio ipsius monasterii; deberet provenire. — — ad missus ipsius monasterii dare et adimplere procuretis'.

Marculf I, 11.

'Haec omnia diebus singulis, tam ad ambulandum quam ad nos in Dei nomen revertendum, unusquisque vestrum loca consuetudinaria eisdem ministrare et adimplere procuretis, qualiter nec moram habeant'.

Mangel an praktischem Blick und ein gewisser Hang zur Übertreibung, der sich auch anderwärts[2]) in der Formelsammlung bemerkbar macht, haben das Unheil angerichtet, und die Aufdeckung des Sachverhalts läßt einen tiefen Einblick in die Arbeitsweise Marculfs tun, dürfte auch für die Beurteilung seiner Schrift von nicht geringer Bedeutung sein. Die Bestätigungsurkunde Chilperichs II. für Corbie 716 wirft einen hellen Lichtstrahl in die Zelle des alten Mönches, und die Übereinstimmung erstreckt sich über den erzählenden Teil hinaus in den verfügenden des Königs. In ihm stehen nämlich die von Marculf gebrauchten Worte: „et adimplere procuretis", während dort dafür 'et adimplere deberitis' geschrieben ist. Den Schluß der Formel, die Drohung des Königs mit Entziehung seiner Gunst schon bei einer bloßen Ver-

1) Formulae Marculfinae aevi Karolini, Formulae S. 122.

2) Man beachte gewisse Superlative, z. B. S. $44,_{10}$ 'robostissimo iure', und verstärkende Zusätze, wie S. $39,_{14}$ 'innumerabilia'.

zögerung der Lieferungen an die Gesandten: 'si gratia nostra obtatis habere', fand ich nach vielem Suchen in den königlichen Zollbefreiungsurkunden für St. Denis 692[1]) und 716 wieder, wo der Satz in besserem Zusammenhange steht und auch mit den widerrechtlichen Zollerhebungen besser begründet erscheint. Auch dieser Ausklang verrät also den Ursprung der Formel für den Freipaß der königlichen Gesandten aus klösterlichen Zollurkunden.

Eine ergiebige Quelle konnte für Marculf das Archiv von St. Denis werden bei seinen reichen Schätzen an fränkischen Königsurkunden, die sich durch die Gunst des Königshauses fortwährend mehrten, und der Glanz der berühmten Abtei, die auch in dem nahen Meaux[2]) Güterbesitz hatte, strahlte so hell, daß es verwunderlich gewesen wäre, wenn Marculf von seinem Kloster aus nicht den Versuch gemacht hätte, diese Schätze für die Sammlung nutzbar zu machen, die er unter der Feder hatte. Ein Placitum Chlodoveus III. für St. Denis von 692[3]) ist in der Marculfformel I, 37, einem Hofgerichtsurteil in einem nach der Prozeßordnung der Lex Salica angestellten Gerichtsverfahren wegen Raubes ('rauba'), so stark benutzt, daß schon Sickel auf die Übereinstimmung aufmerksam wurde, nur schrieb Marculf nach 'suggessit' nicht 'eo quod' sondern 'quasi', ebenso wie I, 29, wo es sich wieder um einen Raub handelt. Das Placitum für St. Denis von 692 nimmt auf 'noticias paricolas' der Parteien Bezug, und merkwürdiger Weise folgt auf die von ihm abhängige Formel I, 37 in I, 38 eine solche 'Carta paricla'[4]). Diese Formel I, 38 beginnt mit den Worten des Placitums Chilperichs II. für St. Denis von 716[5]), in dem allein die in der Formel gebrauchte Wendung: 'Sed dum inter se intenderent' nachweisbar ist, und hier findet sich auch, wie schon Zeumer[6]) bemerkte, der in der Formel II, 18 wiederkehrende Ausdruck für die Sicherstellung des Wergeldes für einen Erschlagenen durch Wette. Für die Fortsetzung der Formel I, 38 hat ein älteres Placitum für St. Denis von 679[7]) Verwendung gefunden, und insbesondere stammt aus ihm der Ausdruck für die Ableistung des Eides: 'super capella domni Martini, ubi reliqua sacramenta

1) Pertz, Dipl. I, S. 55. 73: 'vidite, ('videtis' 716), ut aliud ob hoc non faciatis, se gratia nostra optatis habire propicia'.

2) Vgl. N. A. XL, S. 315.

3) Pertz, Dipl. I, S. 54.

4) Von dieser Urkundenart handelt Bresslau, Urkundenlehre I, S. 668[2].

5) Pertz, Dipl. I, S. 74.

6) Formulae S. 88. N. 2.

7) Pertz, S. 45.

percurrunt'. Nur die Örtlichkeit ist bei Marculf verändert, indem er 'in palatio nostro' schrieb für 'in oraturio nostro' [1]).

Von der größten Wichtigkeit für unser Gesamtergebnis sind aber die Beziehungen Marculfs zu den Urkunden von St. Bertin, dessen Archiv Folcwins [2]) fleißige Feder der Nachwelt erhalten hat. Wie schon früher der Reflex der Immunitätsbestätigung dieses Klosters von 691 in der Formel I, 4 zu erkennen war, so führt wieder dorthin die jüngste Spur einer Urkundenbenutzung in der Formel I, 16. Die Arenga dieser Formel, einer Schenkungsbestätigung, ist nur noch in der Immunitätsbestätigung Theuderichs IV. für St. Bertin vom 10. November 721 [3]) erhalten und kehrt gleichlautend wieder in der späteren Bestätigung für dasselbe Kloster von 743 [4]), die für die Textkontrolle von Wert ist, da Folcwin Schreibfehler [5]) begangen hat, die sich teilweise aus der Kopie der späteren Urk. verbessern lassen. Auch Zeumer hatte eine direkte Beziehung der Formel I, 16 zu der Urk. von 721 zuerst angenommen, doch umgekehrt Marculf für die Quelle gehalten, so daß der Fall als ältestes Beispiel einer Entlehnung dienen könnte [6]), aber später hat er von einer solchen Verwertung abgesehen [7]), und in der Tat lassen sich vielmehr für die entgegengesetzte Auffassung mancherlei Gründe anführen. Auf eine direkte Beziehung scheint der Gebrauch seltener Ausdrücke hinzuweisen, die hauptsächlich in den Urkk. von St. Bertin zu finden [8])

1) Vgl. Waitz, VG. II, 2³, S. 102; III², S. 516. Nach Ausweis des Placitums Childeberts III. für St. Denis von 710 (Pertz I, S. 69) hat sogar der Hausmeier Grimoald als Stellvertreter des Königs im Hofgericht Parteien einen Eid 'in oraturio suo super cappella sancti Marcthyni' auferlegt, also in seinem Oratorium, nicht dem des Königs. Vgl. W. Lüders, Capella, Archiv für Urkundenforschung II, S. 14 ff.

2) Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin publié par M. Guérard in Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Paris 1841.

3) Pertz, Dipl. I, S. 81.

4) Ebenda S. 86.

5) Schon Stumpf in v. Sybels Hist. Zeitschr. 29, S. 365 hat in dem Referendar 'Conradus' den 'Eonardus' der Urk. von 726 erkannt (Pertz S. 84). Vgl. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre I², S. 369.

6) Formulae S. 33, N. 1.

7) N. A. XI, 356 ff.

8) 'Clementiae regni nostri detulit in notitia' (statt 'cl. r. n. suggessit') bei Marculf I, 16, steht in den Urkk. von St. Bertin 721 u. 743 (Pertz, S. 81,$_{43}$. 86,$_{33}$) und ähnlich schon in den älteren Urkk. desselben Klosters 662 (S. 36,$_{7}$): 'cl. r. n. detulerunt notitia' und 687 (S. 50,$_{42}$): 'cl. r. n. intulerunt'. In der Urk. von 721 geht 'per missos suos' vorher, wie auch in den Urkk. für St. Calais von 692 und 695—711 (Oeuvres de J. Havet I, S. 162. 164). Die Worte 'propter nomen Domini et' vor 'reverentia ipsius sancti loci' bei Marculf (S. 54,$_{2}$) begegnen zum ersten Mal in der Urk. von 721.

sind, und die Selbstständigkeit der Urk. von 721 ergibt sich vielleicht aus der Abwesenheit aller derjenigen Wendungen Marculfs, welche sich als eigenmächtige Änderungen des überlieferten Urkundentextes darstellen und teilweise als solche bereits besprochen wurden [1]), aber auch aus der richtigen Ausfüllung der Abstriche, die er am Text gemacht hat [2]). Nach den Worten 'sub eo ordine' hat er (S. $54,_{6}$) die Immunitätsbestätigung von St. Bertin 721 beiseite gelegt und ist am Schlusse in das Schenkungsformular der vorhergehenden Formel I, 15 'Cessio ad loco sancto' eingeschwenkt, von dem schon die Rede war.

Für die richtige Beurteilung des Verhältnisses Marculfs zur Urk. von St. Bertin 721 kommt noch ein nicht unwichtiger Umstand in Betracht, die überaus merkwürdige Verwandtschaft einer der Formeln für Privaturkunden im 2. Buche (II, 6) mit einer Privaturkunde für St. Bertin von 685, auf die ich hiermit die Aufmerksamkeit lenken möchte. Die am Schlusse gegen die Übertreter der Urkundenbestimmungen geschleuderten Verwünschungen sind in dieser Formel mit den damals in Privaturkunden üblichen Worten ausgedrückt (S. $79,_{8}$): ['inprimitus' Zus. A 3] iram trine maiestatis ['trini magestatis' A 2] incurrat', und nur durch die Einsetzung der Dreieinigkeit in die Stelle des allmächtigen Gottes [3]) unterscheidet sich der Text von den meisten Privaturkunden; doch Marculf hat hier nichts geändert, denn zwei noch erhaltene Urkk. von 673 [4]) und 690 schreiben ebenso, und die zweite, die Schenkung von Vandemiris und Ercanberta an Pariser Kirchen, nimmt hernach ähnlich wie Marculf auch auf die Kirchen-Heiligen Bezug [5]). Mar-

1) Die Urk. von 721 schreibt richtig 'quod', wie alle anderen merovingischen Königsurkunden, während Marculf (S. $53,_{28}$), wie wir schon bei der Formel I, 37 (S. $67,_{2}$) sahen, 'quasi' ändert. Sie schreibt auch mit der Mehrzahl der Urk. 'ut quicquid constat', während Marculf hier und schon I. 4 (S. $54,_{4}$. $44,_{25}$): 'ut sicut constat' vorzieht in Anlehnung an die Urk. von 705 (Pertz S. $66,_{8}$).

2) Aus der Urk. von 721. (Pertz S. $82,_{6}$) lassen sich im Marculftext S. $53,_{27}$ 'Sed pro firmitatis custodiam' (lies 'estodium' nach der Urk. von 716, Pertz S. $75,_{1}$) vor 'petiit celsitudine nostrae' ergänzen und S. $54,_{3}$ zwischen 'prestetisse et' und confirmasse cognuscite' die Worte 'in omnibus', die schon bei Marculf I, 4 (S. $44,_{25}$) fehlten, die aber seit dem Ende des 7. Jahrh. die Urkk. fast ausnahmslos bestätigen.

3) So schon Dagoberts I. Privileg für Rebais (Marculf I, 2, S. $42,_{16}$), das älteste Zeugnis für die Formel und wohl die Quelle der Privaturk.: 'quod primitus est, et Dei iram incurrat et nostram offensam'.

4) Pardessus II, S. 156.

5) Pardessus II, 210, R. de Lasteyrie, Cartulaire général de Paris, Paris 1887, S. 19: 'inprimetis iram trini magestatis incurrat, ub . . . ipsis domnis sanctis, quorum reliquiae in sepefatas basilicas inserte esse nuscuntur, et ab omnebus ecclesiis excomunis apariat, nec hic nec in futurum veniam p . . . rire non possit'.

culf tut es aber in einer ganz abweichenden Fassung: 'et cum suprascripto sancto illo ante tribunal Christi deducat rationes; insuper', indem er den Frevler zur Auseinandersetzung mit dem oben genannten Heiligen vor den Richterstuhl Christi ladet, und oben genannt ist der Patron der Kirche, zu dessen Ehren sie erbaut war. Die gleiche Fassung findet sich nun während der ganzen Merovingerzeit nur noch in zwei Urkk. von St. Bertin von 685 und 745 [1]), doch ist letztere durch Zusätze erweitert. Dagegen stimmt der Text von 685 fast genau mit Marculf überein: 'inprimitus iram Dei omnipotentis incurrat et ante tribunal Christi cum ipso sancto Petro in die iudicii deducat rationes, et insuper'. Der oben genannte Heilige bei ihm ist also in der Urk. von 685 der H. Petrus, der oben unter den Patronen an erster Stelle genannt war, und diese praktische Verwendung des Kirchenheiligen zum Schutze der Stiftungen hat Marculf dem Petruskloster in St. Bertin abgelernt [2]). Die Corroborationsformel von Marculf II, 6 (S. 79,11) stimmt in der Schreibung 'vindicare' statt des gewöhnlichen 'evindicare' mit einer Tauschurkunde von Tuncionis-Vallis im Archiv von St. Denis von 691 [3]) überein. Die Motivierung der Tat des Kirchenfrevlers mit den Worten (S. 79,6): 'calliditate commotus aut cupiditate preventus', stammt aus dem bischöflichen Privileg Burgundofaros, mit dem auch das Privileg des Bischofs Berthefrid für Corbie zusammenhängt [4]), und nur der Zusatz 'commotus' ist Eigentum Marculfs. Anderes ist sehr wahrscheinlich der Schenkungsurkunde des Amandus über Barisis-au-Bois für seine dortige Klostergründung 666 [5]) entnommen, und auch die kgl. Schenkungsurkunde über dieselbe Villa für Amandus 663 hat Marculf wieder einzelne Brocken geliefert [6]), die wir ihn schon oben für seinen Zweck benutzen sahen.

Eine solche Bezugnahme auf den Patron fand ich noch in der Schenkungsurk. des Herz. Godefridus für S. Arnulf in Metz von 691, Pardessus II, 215.

1) Guérard, Cartulaire de Saint-Bertin S. 31. 55.

2) Die mit der Urk. von 685 fast gleichlautende von 745 (S. 53) beginnt 'Sicut Dominus in euangelio ait', während in jener noch 7 Zeilen vorangehen, die fast wörtlich mit dem Anfang des Prologes bei Marculf II, 2 stimmen, indessen in ihrem unvollständigen Abbrechen und durch die Beschaffenheit des Textes den Eindruck eines späteren Zusatzes machen zur Verschönerung des etwas plötzlichen Anfanges, wie er in der Urk. von 745 vorliegt.

3) Pardessus II, 220.

4) N. A. XXXI, S. 371.

5) Pardessus II, 133. Amandus schrieb wie Marculf (S. 79,1): 'vel reliquis quibuscumque beneficiis', und stilisierte ähnlich wie jener (S. 79,7): 'quam ego spontanea voluntate mea fieri rogavi'.

6) Pertz, Dipl. S. 25, Z. 40: 'habendi, tenendi, — — vel quicquid

In seiner Klosterzelle hätte natürlich ein Mönch wie Marculf eine solche Formelsammlung niemals zustande bringen können, wenn er nicht zur Ergänzung des heimischen Materials mit allerhand fremden Klöstern in Verbindung trat, und die Ausstellung eines neuen königlichen Klosterprivilegs war für ihn ein solches Ereignis, daß die Erlangung einer Abschrift sein höchster Wunsch sein mußte. Selbst nach Burgund führen einige Spuren in seiner Sammlung, und Beziehungen dorthin waren auch schon früher angenommen worden, aber mit ganz unstichhaltigen Gründen[1]). Die Formel I, 21 ist, wie schon Sickel gesehen hatte, mit einer Urkunde Chlothars III. von 667 für das Kloster Bèze[2]) verwandt, und wenn dann für die Formel I, 33 ähnliche Umstände den Grund der Beurkundung bilden, wie sie in dieser und einer anderen[3]) Urk. von Bèze geschildert sind, nämlich ein feindlicher Überfall und der Verlust der 'instrumenta certarum', wenn ferner die Formel I, 35 in erster Linie an einen Patricius gerichtet ist, den es außer in der Provence nur noch in Burgund gegeben hat[4]), dann wird man annehmen dürfen, daß Marculf auch in Burgund und zwar in Bèze oder in der Nähe einen guten Freund gehabt hat, der ihn mit Materialien für sein Werk versorgte. Bei der Verwendung der Formel I, 35 in König Pippins Kanzlei für die Privilegienbestätigung des Klosters Honau[5]) ging der schwer unterzubringende Patricius durch die Änderung 'patribus' in den geistlichen Stand über, und die Zurückführung der Privilegierung auf die Einrichtung 'priscorum patrum' und der übrigen Bischöfe brachte die Väter auch an die Stelle der 'sedes apostolica', die Marculf hier nennt. Wäre es gestattet, unter dem apostolischen Stuhle den Papst zu verstehen, was für diese Zeit allerdings keineswegs sicher ist[6]), so war die Zahl der vom päpstlichen Stuhle privilegierten Klöster damals im Frankenreiche so gering, daß sich kaum an ein anderes als das Martinskloster im Autun denken[7]) ließe, das seinen Freiheitsbrief Gregor I. verdankte.

---

elegerint faciendi liberam ac firmissimam per nostram auctoritatem habeat potestatem'.

1) Widerlegt von Sickel, Beiträge zur Dipl. IV, 580; Urkundenlehre I, 113.

2) Pertz, Dipl. I, S. 41.

3) Ebenda, S. 40.

4) Waitz, VG. II, 2, 49[3].

5) M. G. Dipl. Karol. I, S. 16.

6) Immerhin ist der absolute Gebrauch des Ausdrucks ohne 'illius' zu beachten, der vielleicht gegen den Diöcesanbischof spricht, und sicher schreibt Marculf in einem ähnlichen Falle (S. 42_2) 'ab illo pontifice'.

7) Vgl. SS. rer. Meroving. V, 254.

Jedenfalls hat in der Diözese Autun, in dem unweit Bèze belegenen Kloster Flavigny der dortige Abt Widerad schon am 18. Januar 722[1]) für sein Testament den Anfang der Marculfformel II, 17 benutzt, die auf eine Mehrzahl von Erblassern, Mann und Frau, und ebenso von Legataren zugeschnitten ist, während er als einzelner Mann und für seinen einen Legatar Amalsindus nur den Singular gebrauchen konnte; er hat nun auch den Text seinen Verhältnissen entsprechend umgeschrieben, aber leider einen Plural stehen gelassen[2]), der seine Abhängigkeit von der Formel noch heute verrät; er hat ferner das echte römische Testamentsformular Marculfs, das mit der Erbeseinsetzung beginnt, aus Unwissenheit jämmerlich verhunzt. Sowohl Zeumer[3]) als ich[4]) haben denn auch Marculf als Quelle angesehen. In Flavigny im Königreich Burgund ist also der erste praktische Gebrauch von der Formelsammlung gemacht worden, und in Flavigny ist später auch die Umarbeitung und Erweiterung der Marculfschen Formelsammlung entstanden, bei der jene von Widerad benutzte Formel umgekehrt wieder aus seinem Testamente vervollständigt wurde[5]) (in c. 8) und sogar noch ein Stück vom Datum: 'XV. Kal.' angehängt erhielt, zu dem aus der Quelle 'Febr.' zu ergänzen wäre.

Durch welche Umstände unmittelbar nach der Vollendung des Werkes ein Exemplar nach Flavigny gekommen ist, und über etwaige Beziehungen des Verfassers zu diesem burgundischen Kloster läßt sich nicht einmal eine Vermutung äußern. Bemerkenswert ist aber doch, daß der von Widerad eingesetzte Legatar, der 'inluster vir Amalsindo', also ein hoher Beamter, mit dem Königssiegel ('sigillo regio') das Testament des burgundischen Abtes untersiegelt hat. War dieser Amalsindo der königliche Referendar? Die Vermutung ist in der Tat geäußert worden[6]), und das natürlichste wäre es wohl gewesen, wenn Marculf sein für die königliche Kanzlei so wichtiges Hilfsbuch nach der Vollendung sofort dem Vorsteher derselben zugesandt hätte. Ein einzigartiger Fall ist das 'sigillum regium' in einer Privaturkunde, und auf alle Fälle schlägt sein Erscheinen in der ältesten Marculfentlehnung die Brücke von der stillen Mönchszelle in Meaux zu der Reichskanzlei. Es war

1) Pardessus II 323. Zur Datierung vergl. N. A. X, 94 und Levison, N. A., XXXV, 38

2) Er schreibt einmal 'testamenti nostri', vorher aber richtig 'testamentum meum'.

3) N. A. XI, 357.

4) Ebend. XX, 540.

5) Zeumer, Formulae S. 470.

6) Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre I, 369[2].

früher fast erstaunlich [1]), daß die Urkundenschreiber und besonders die königlichen Notare ein so nützliches Buch, wie die Marculfsche Sammlung, so lange nicht gekannt haben sollten: in dieser Beziehung kommt das neue Ergebnis geradezu einem Bedürfnis entgegen.

Die älteste nach Marculfs Muster stilisierte fränkische Königsurkunde ist von 744, und nur wenige Jahre früher haben sich die Hausmeier seiner Sammlung zu bedienen begonnen. Das älteste mir bekannte Beispiel liegt in der Schenkungsurkunde Karl Martells für St. Denis 741 vor [2]), die zum größten Teil nach der oben besprochenen Formel II, 6 konzipiert ist, und dann folgt eine Immunitätsbestätigung [4]) Pippins, für die Marculf I, 3 benutzt wurde. Schon vorher hatte im Elsaß Eberhard, der Sohn Herzog Adalberts, seiner Schenkungsurkunde für das Kloster Murbach von 728 [5]), richtiger 735/7 [6]), Marculfs Formeln für große Schenkungen II, 2, 3 zu Grunde gelegt.

Wenn Marculf, wie es scheint, um die Wende des Jahres 721 seine Formelsammlung beendete, so schrieb er unter Karl Martell, als eine Reihe von Schattenkönigen sich auf dem fränkischen Throne folgte und die faktische Regierungsgewalt bereits der Majordomus ausübte. Das Vorrücken des Majordomats in die Thronrechte kommt in der Tat in unsern Formeln nicht bloß an einer Stelle zur Erscheinung. Anträge von Bürgern (I, 7) und Gaugenossen (I, 34) wurden an den König und den Majordomus gerichtet, und diesen reden die Bürger als ihren 'senior communis (I, 7) an, so daß man ihn sogar mißverständlich für den König selbst gehalten hat [7]), obwohl über die Bedeutung des streitigen Ausdrucks kein

1) Zeumer, Formulae S. 34.

2) Pertz, Dipl. S. 101. Vgl. Sickel, Urkundenlehre I, S. 116. Der Satz 'agere aut alequam calumniam generare voluerit' stammt aus dem Formular einer anderen Urk. und findet sich ebenso in den Urkk. für Honau 722/3, Pardessus II 337. 341.

3) Für Pertz, Dipl. I, S. 87 ff. war Marculf I, 2 die Vorlage.

4) Für S. Vincenz in Mâçon von 743, Pertz, Dipl. I, S. 104.

5) Pardessus II, 355, vgl. Zeumer, Formulae S. 33.

6) Levison, N. A. XXVII, S. 382. 388.

7) Roth, Gesch. des Beneficialwesens S. 371, hielt den Ausdruck unter Verkennung der Bedeutung von 'vel' (= 'et') für eine Tautologie des Königs, und auch Waitz, VG. II, 1³, S. 188, N. 3, versuchte noch eine Erklärung in diesem Sinne, die Zeumer, Formulae I, 47, N. 1, nur für weniger wahrscheinlich hielt, also nicht ganz ablehnte. Die Vergleichung mit der Formel I. 34 (S. 64, $_{18}$) macht es zur Gewißheit, daß der Majordomus gemeint ist, und 'senior communis' darf vielleicht als „gemeiner Herr", d. i. 'dominus publicus', übersetzt werden.

Zweifel sein kann, da an derselben Stelle der Hausmeier in der anderen Formel (I, 34) steht. Wenn eine karolingische Überarbeitung[1]) für den veralteten Amtstitel hier die stolze Fürstenwürde mit 'vel principi illo' einsetzt, welche die tatsächliche Machtstellung des Hausmeiers besser zum Ausdruck bringt, so hat sogar schon Marculf selbst in der Überschrift der Formel I, 24 dem Königsschutz den Fürstenschutz des Majordomus mit den Worten zur Seite gestellt: 'Carta de mundeburde regis et principes', woraus bereits Sickel[2]) die Veränderung der Regierungsgewalt zugunsten des allmächtigen Beamten richtig erkannte. Im Text der Formel heißt er noch Maiordomus, doch erscheint der Schutz des Maiordomus und seine Verteidigung als die eigentliche Ausführung des Königsschutzes, und offenbar war dieser ohne jenen nichts mehr wert. Tatsächlich hat den Schutzbrief für Bonifaz 723 der Hausmeier Karl Martell ausgestellt[3]), und kein glänzenderes Zeugnis gibt es für die Verschiebung der Machtverhältnisse, wie sie Marculf vor Augen schwebt. Als 'princeps' in der Überschrift ist der Maiordomus ein vielsagender Kamerad des Königs, denn 'princeps' bezeichnet in den echten Merovingerurkunden, auch noch in einer Arenga Marculfs I, 5 (S. 45, 18), ebenso wie in den älteren Geschichtsquellen[4]), den König selbst und seine Verwandten, und wird erst seit Pippin II. († 714) und besonders Karl Martell allgemeiner dem Maiordomus beigelegt[5]). Schon Zeumer meinte daher, daß der Titel mehr einer späteren Zeit als der Mitte des 7. Jahrh. entspreche.

Um 721/2 hat also der Mönch Marculf in seiner den Bischof Landerich von Meaux gewidmeten Formelsammlung hauptsächlich aus Klosterarchiven, zunächst des nahen Rebais, dann von St. Bertin, Corbie, St. Denis, vielleicht auch von Bèze die Formeln für das weltliche und geistliche Urkundenwesen zusammengestellt, und da es mit seinem Vorrat an weltlichen Urkunden schlecht bestellt war, nicht bloß einmal geistliche Urkunden für weltliche Zwecke umgeschrieben, wie das Formular I, 14 für weltliche Schenkungen und die Tracturia für königliche Gesandte I, 11 be-

1) Formulae Marculfinae aevi Karolini 19, S. 120; vgl. S. 114.

2) Beiträge zur Diplomatik III, 182.

3) M. G. Ep. III, S. 270; Bonifatii et Lulli epistolae, hersgg. von M. Tangl 1916. S. 37.

4) Fortunats V. Radegundis c. 7; V. Arnulfi c. 16.

5) Vereinzelt wird schon der Maiordomus Erchinoald in der V. Balthildis c. 2 'princeps Francorum' genannt. Pippin II. erhält nach der Besiegung Berchars im Lib. h. Fr. c. 49 direkt den Titel 'Princeps', während die Fortsetzungen Fredegars (c. 8) ihn noch 'dux' nennen und erst Karl Martell von 724 an (c. 11) den stattlicheren Titel geben.

weisen. Die nachweisbar von ihm benutzten weltlichen Urkunden von historischer Bedeutung am Ende des 1. und 2. Buches beziehen sich auf die Regierung des Teilreiches Austrasien und verstärken nur den Beweis für Meaux, dessen politische Zugehörigkeit man sich hüten muß durch die Nachbarschaft von Paris zu bestimmen. Jene hochwichtigen weltlichen Dokumente, von denen die Rede war, waren in den Archiven oder Registraturen der lokalen königlichen Beamten zu finden, an die sie gerichtet sind, und wenn man hier zunächst auf die betreffenden Beamten in Meaux raten darf, so würden ihre Amtsakten den Hilfsquellen Marculfs zuzuzählen sein. Manche allgemeinere Fassung in den Formeln darf da nicht irreführen: so sind in der Überschrift der Bestallungsformel I, 8 Dukat, Patriziat, Comitat in dieser Reihenfolge angegeben, im Texte fast umgekehrt zuerst die 'comitia' und dann Dukat, Patriziat, und augenscheinlich entscheidet der beigefügte Verwaltungssprengel, der Gau ('in pago illo'), für den Grafen: war die zu Grunde liegende Bestallungsurkunde ursprünglich für ihn berechnet, und hat ihr erst Marculfs Feder allgemeinere Anwendbarkeit gegeben, so ließ sich dieses Verfahren bei ihm noch öfter beobachten. Er liebte auch die Formeln teilweise mosaikartig zusammen zu setzen, indem er Flicken bald daher, bald dorther nahm, ohne daß gerade die erhaltenen Urkk. ihm immer vorgelegen zu haben brauchen, sondern vielleicht nur ähnliche. Bei allen Mängeln seiner Formelsammlung darf aber nicht vergessen werden, was er mit den unzureichenden Mitteln und ohne größere praktische Erfahrungen geschaffen hat, und vor allen Dingen, daß er als Schulmeister eine ihm ziemlich fernliegende, für die Staatsverwaltung äußerst wichtige Arbeit in Angriff nahm, die eigentlich die Beamten der königlichen Kanzlei hätten ausführen sollen.

Wenden wir uns nun zur Textkritik, so hat Zeumer die vorhandenen Hss. A 1. 2. 3 B richtig bewertet[1]) und seine Ausgabe auf sachgemäßer Grundlage aufgebaut, so daß spätere Forschungen nur an einzelnen Stellen zu bessern haben werden. Da es sich aber bei Marculfs Formelsammlung um ein Hilfsmittel des praktischen Geschäftsverkehrs handelt, das nach den Bedürfnissen der Zeit durch Umordnungen, Streichungen und Erweiterungen ver-

1) In seiner Ausgabe S. 34 bezeichnet A 1 Leiden 114, 8°, saec. IX, A 2 Paris 4627, saec. IX, A 3 Paris 10756, saec. IX, B Paris 2123, saec. IX, während in seinem ersten Aufsatz N. A. VI, S. 13ff., noch unter Beibehaltung der Bezeichnungen de Rozières die Buchstaben L A C B gebraucht sind.

ändert und auch stilistisch verbessert worden ist, so hat jede der erhaltenen Hss. ihre Vorzüge und ihre Mängel, und die Textkritik hat nicht bloß zwischen den Lesarten der verwandten Hss.-Gruppen A 1.2 einer-, A 3 B andererseits zu wählen, sondern auch zwischen Kombinationen einzelner Hss. aus beiden Gruppen unter sich, besonders in grammatischen Eigenheiten, die bald hier, bald dort die Feder des Korrektors beseitigt hat. Bei diesem Stande der Dinge bieten einen sehr willkommenen Maßstab für den Herausgeber die Merovingerurkunden, die entweder direkt Marculf als Quelle gedient haben, oder doch seinen Quellen nahe stehen, und auch die auf seiner Sammlung fußenden karolingischen Urkk. können in einzelnen Fällen in Betracht kommen, wenn sie auch nicht die Bedeutung haben, wie jene. Seit Bignons und Lindenbruchs Tagen hat nun A 2 als die vollständigste Hs. hervorragendes Ansehen genossen, die uns u. a. die Vorrede Marculfs zusammen mit der Sammlung von Flavigny (B), einer karolingischen Überarbeitung [1]), allein erhalten hat. Es ist Zeumers Verdienst, die treuere Überlieferung, besonders auch der merovingischen Sprache und Orthographie, in A 1 richtig erkannt und dieser Hs. den Vorrang vor A 2 eingeräumt zu haben. Ganz freilich hat er sich von dem alten Vorurteil nicht loszureißen vermocht. Alle übrigen Hss. schieben sechs Formeln ein, welche in A 2 fehlen, und wegen des Fehlens dieses Supplements nahm Zeumer an, daß sich A 2 noch vor dieser Interpolation von der gemeinsamen Überlieferung getrennt habe, gab also dieser Hs. eine Sonderstellung gegenüber allen Hss., welche die Gegner zu dem Versuche ermuntern konnte, ihr den verlorenen Ehrenplatz zurückzuerobern. Das günstige Vorurteil, welches seine Annahme erwecken mußte, fand er nun leider nur „teilweise“ bestätigt; die Lesarten von A 2 stehen im allgemeinen der gemeinsamen Quelle keineswegs am nächsten, wenn auch Ausnahmen aus den oben entwickelten Gründen vorkommen.

Zeumers Annahme stellen sich vor allem gemeinsame Fehler von A 2 mit A 1 entgegen, die A 3 B verbessern, und es war ein schweres Stück Arbeit, bei dieser Sachlage noch eine frühere Abzweigung von A 2 glaubhaft machen zu wollen. Eine neue Annahme Zeumers führte diese Fehler schon auf die allen Hss. gemeinsame Vorlage zurück, so daß sie also ursprünglich auch in A 3, B gestanden haben müßten, die sie tatsächlich nicht haben, und nun wurde abermals eine Annahme nötig, um sie aus ihnen wieder wegzuschaffen, was durch Korrekturen teils aus dem Zusammenhange,

1) Zeumer, Formulae S. 470.

teils auch unter Zuhilfenahme eines besseren Exemplars geschehen sein sollte. Zeumer hat drei gemeinsame Fehler von A 1. 2 als Beispiele angeführt, wo also nach seiner Vermutung solche angeblichen Korrekturen den Hss. A 3 B den Vorzug vor jenen verschafft haben müßten: S. 42,$_{25}$ 'servorum'] A 3 B richtig mit Dipl. Dag., 'sanctorum' A 1. 2; 45,$_{21}$ 'ut'] A 3 B; fehlt A 1. 2; 48,$_{13}$ 'prosperitate (i')] A 3 B; 'proprietate (m)' A 1. 2, und auch unter den sonstigen Übereinstimmungen zwischen A 3 B, die er aufzählt[1]), finden sich neben Fehlern einige richtige Lesarten[2]). Endlich sind eine Anzahl richtiger Lesarten allein in A 3 überliefert, indem das sehr unvollständige B entweder ganz fehlt oder als Überarbeitung für die Textkritik nicht in Betracht kommt. A 3 hat allein S. 79,$_{8}$ 'inprimitus' vor 'iram trine maiestatis incurrat' überliefert, das die Urkunde von St. Bertin 685 und die Karl Martells 741[3]), also Quelle und Ableitung, bestätigen. Es hat auch allein die Formel II, 37 vollständig erhalten, wo A 1 ganz fehlt und A 2 ein paar Zeilen überspringt. In erheblichen Gegensatz setzt sich dann A 3 zu A 2 und sogar zu A 1. 2 in der Fassung einzelner Überschriften des zweiten Buches (II, 38. 41. 52), und Zeumers Text folgt hier überall der anderen Überlieferung. Wenn man aber sieht, daß im Kapitelverzeichnis am Anfang des Buches überall auch A 2 den Wortlaut von A 3 bestätigt, wo auch Zeumer unbedenklich die Lesart dieser beiden Hss. in den Text setzt, daß ferner die Abweichung von A 1. 2 in der Überschrift II, 41 nur die notwendige sprachliche Verbesserung einer ungeschickten Stilisierung darstellt[4]), und ebenso II, 52, wo außerdem noch 'ex ordinatione d o m i n i c a' von A 3 in Übereinstimmung mit dem Register von A 2 entschieden die Präsumption des höheren Alters gegenüber 'ex ordinacione r e g i s' für sich hat und im Texte aller Hs. durch die Wendung 'ex familia d o m i n i c a' beglaubigt wird, dann möchte man sich in diesen drei Fällen doch wohl besser für die allein in A 3 überlieferte Fassung entscheiden, wodurch zugleich die störende

1) N. A. VI, 25.

2) Der von Zeumer in der Ausgabe S. 47,$_{4}$ in Klammern gesetzte Zusatz von A 3 B: 'dignanter' A vor 'adnuere' gehört in den Text nach der gleichlautenden Stelle S. 64,$_{13}$, nach welcher auch 'iuxta' vor 'petentibus' in 'iusta' zu bessern wäre, wie A 2. 3 schreiben.

3) In der Ausgabe steht 'inprimis' (Pertz. Dipl. I, S. 101,$_{44}$), wie in der Urk. Karl Martells von 717, wo aber noch die Lesart der Hs. 2 (Pertz S. 97,$_{45}$) 'inprimitus' die böse Wortbildung verbürgt, die sich in gebildeteren Zeiten natürlich nicht halten konnte.

4) 'Prestaria qui' von A 3 ist mit A 2 im Kapitelverzeichnis in 'Precaria qui' zu verbessern.

Disharmonie der Überschriften des Textes mit dem Kapitelverzeichnis beseitigt würde. Stimmt man mir darin bei, dann liegen hier willkürliche stilistische Abänderungen schon der Vorlage von A 1. 2 vor, von denen allein A 3 unberührt geblieben ist.

So wenig der Hs. A 1 die treuere Wiedergabe der merovingischen Grammatik und Orthographie bestritten werden soll, so verdient doch an einigen Stellen auch in dieser Beziehung A 3 den Vorzug, dem bisweilen sogar A 2 gegen die Haupths. beipflichtet, und auch hier läßt sich immer dann mit größerer Sicherheit eine Entscheidung treffen, wenn Parallelen in den erhaltenen Urkk. einen festen Maßstab liefern. Auf Grund solcher Zeugnisse möchte ich folgende Änderungen des Zeumerschen Textes nach A 3 oder A 2. 3 vorschlagen: S. 52,$_{16}$ 'termino'] 'termine' richtig A 2. 3 nach Chilperichs Urk. von 717 (Pertz S. 77,$_{32.40}$) und so auch Marculf S. 77,$_{4}$. S. 56,$_{17}$ 'inlustris vir'] 'inluster vir' A 3 mit der benutzten Urk. für Bèze von 667 (Pertz S. 41,$_{9}$) und ebenso Marculf S. 41,$_{14}$. 67,$_{11}$, wie auch S. 68,$_{1}$ 'inluster ('inl.' A 3) vir', aus der Urk. von 680 (Pertz S. 45,$_{25}$) herzustellen wäre. S. 59,$_{3}$ 'referendariis'] 'refrendariis' A 2. 3 mit der Urk. Chlodoveus III. (Pertz S. 58,$_{41}$), ja sogar schon bei Gregor von Tours S. 389,$_{9}$ bezeugt; vgl. Bonnet, Latin S. 146. 434; J. Pirson, Le Latin des formules mérovingiennes et carolingiennes (bei Vollmöller, Romanische Forsch. Erlangen 1909, XXVI, S. 884. S. 65,$_{5}$ 'quae ad profectum pertinet'] 'qui ad pr. pertenit' A 3; 'qui pro affectum — pertenit' Urk. Childeberts III. von 696 (Pertz, Dipl. S. 61,$_{35}$). S. 78,$_{22}$ 'veniam delictis meis consequi merear'] 'v. de delectis meis c. m.' A 3 mit der abgeleiteten Urk. Karl Martells von 741 (Pertz, S. 101,$_{31}$).

Gleich in der Überschrift des 1. Buches hatte Zeumer der Lesart 'hinc' von A 1 so stark vertraut, daß er sie zu den wichtigeren Stellen für die vortreffliche Textbeschaffenheit dieser Hs. rechnete [1]), während 'hic' von A 3 eine „unpassende“ Korrektur sein sollte, doch scheint mir der Gedanke, daß der Besitzer der Formeln sie vom Kopftitel an besitze, selbst für Marculfs Bildungsstand zu trivial zu sein, und gerade die Lesart von A 3 stimmt vielleicht besser, daß er „diese“ Formel sich anzuschaffen beliebte und nichts besseres wisse: 'cui hic formola habere placuerit et melius non valit', was auch an einen in der Vorrede von Marculf geäußerten Gedanken [2]) wenigstens erinnert. 'Nec' für 'ne' in A 3,

1) N. A. VI, S. 29.

2) S. 37,$_{10}$: 'Cui libet exinde aliqua exemplando faciat; enim si vero displicet, nemo cogit invitum'.

S. 47,9, gehört wohl in den Text, wie es S. 42,15 von Zeumer aufgenommen ist, und hier schützt es sogar das Privileg Dagoberts für Rebais, worin Zeumer[1]) eine Übereinstimmung Marculfs mit der Quelle sogar in Fehlern erblicken wollte. Die Schreibung findet sich schon bei Fredegar (S. 79,32) und ist auch noch bei Paulus beobachtet worden[2]). So starke vulgärlateinische Mißbildungen von A 3, wie die Rekomposition 'terratorio' und 'terraturio' (S. 72,7) und 'coniuva sua' für 'coniuge sua', die die Freude der Romanisten bilden[3]), sind wahrscheinlich eher später herauskorrigiert, als in den Text hineingebracht worden, und tragen also den Stempel der Echtheit an sich. Andererseits kann die Vergleichung einer zweifelhaften Form mit Parallelstellen des Verf. auch der Grammatik wieder zu ihrem Recht verhelfen[4]).

Ein Gesamtüberblick über die besseren Lesarten von A 3 B oder A 3 gegenüber A 1. 2 oder A 2 zeigt uns an einzelnen Stellen eine so stark abweichende Überlieferung, daß rein zufällige Umstände wie nachträgliche Korrekturen zur Erklärung nicht ausreichen würden, und damit erledigt sich Zeumers Annahme. Er war übrigens schon selbst bei der Ausarbeitung seiner Vorrede (S. 35) schwankend geworden, ob seine Vermutung zutreffe, und wollte nun das Fehlen des Supplements in A 2 lieber auf einen Irrtum oder Fehler zurückführen. Er hatte auch schon eine ziemlich günstige Auffassung von A 3 gewonnen, daß es in vielen Einzelheiten recht gut sei. Es ist die einzige Marculfhs., die ein Datum trägt, indem zu der Überschrift der ersten Formel (S. 39,28) zugesetzt ist: 'anno sexto regnante Carolo rege' = 774, vermutlich das Jahr, in welchem ein Privileg auf Grund dieser Formel ausgestellt wurde.

Auf der anderen Seite haben aber auch A 3 B gemeinsame Fehler und besonders gemeinsame Lücken, und an der von Zeumer getroffenen Anordnung der Hss. darf nichts geändert werden. Die von ihm an die Spitze gestellte Hs. A 1 überragt alle anderen, doch sind entschieden alte und echte Sprachformen bisweilen auch nur in A 2 erhalten, und allein nach dieser Hs. möchte ich S. 63,16 'incensa' in Zeumers Texte in 'incenduta' verbessern, eine wenig

---

1) N. A. XI, 345, N. 2.

2) Waitz, N. A. 1, 562.

3) Vgl. Pirson a. a. O. S. 932. 935.

4) S. 53,24 'absque ullus (so A 1. 2) introitus iudicum' würde die Lesart 'ullius' von A 3 ('ulius' B) wohl doch vorzuziehen sein, wenn man die gleichlautenden Stellen S. 52,23.24. 54,18 vergleicht; dagegen ist 'absque introitus iudicum' alt und nicht zu ändern.

klassische Konjugation, die aber durch die karolingische Bearbeitung der Lex Salica verbürgt ist [1]). Auch die Vergleichung mit den erhaltenen Urkk. entscheidet bisweilen zu Gunsten dieser Hs. Allein A 2 schiebt in der Formel II, 6 S. 78,30 'aedificiis' nach 'domibus' ein, das die beiden Quellen, die Urkk. des Amandus von 666 und die von St. Bertin 685, wie auch die abgeleitete Urk. von 741 gleichmäßig bestätigen, und erklären ließe sich ja wohl, daß eine solche ganz handgreifliche Tautologie an dieser Stelle von zwei Abschreibern gestrichen wurde; Marculf hat 'aedificiis' sonst stets, aber allerdings einmal (S. 82,4) fehlt es auch bei ihm in allen Hss. Sicher würde weiter unten S. 79,9 die Lesart 'trini magestatis' allein aus der Hs. A 2 aufzunehmen sein, denn 'trini maiestatis' liest auch die im Original erhaltene Urk. von Vandemiris und Ercanberta 690 [2]). Schwanken kann man, ob der Zusatz 'opposita' S. 89,21 zwischen 'qualibet' und 'persona' auf echter Überlieferung oder Interpolation beruht, denn auch weiter unten S. 90,27 hat Marculf die allbekannte Formel ohne jenen gebraucht; sicher ist der Zusatz 'ligum̄' A 2, 'ligumina' B, und ebenso die Kopenhagener Hs., vor 'ligna' (S. 49,16) auf Grund des Zeugnisses von A 1. 3 zu streichen, so glücklich auch die Stelle für die Interpolation gewählt ist, denn er fehlt auch in der Quelle, der Zollurkunde für Corbie 716.

Verdächtige Zusätze hat Zeumer sogar in A 1 gefunden und auch gegen die Mängel dieser Hs. hat er sich nicht verschlossen. Er hat selbst in I, 35 eine willkürliche Textänderung von A 1 nachgewiesen und wundert sich nur, daß es in derselben Formel eine andere Stelle angeblich allein echt überliefere. Gemeint sind die Worte 'gloriosi regni nostri petiit', wie allein A 1 schreibt, während A 2. 3. B 'gloriae regni nostri petiit' lesen, und Zeumer ließ sich durch die Lesart des aus der Formel abgeleiteten Diploms Pippins für Honau bestimmen [3]): 'gloriosi regni nostri maiestatem peciit'; nur meinte er, Marculf habe nicht 'maiestatem', sondern 'clementiam' geschrieben [4]). Nach seiner Auffassung würde also hier eine Lücke in unserer Überlieferung vorliegen, und dieselbe Lücke hätte auch das von der kgl. Kanzlei benutzte Marculfexemplar aufzuweisen gehabt, so daß 'gloriosi' den Vorzug vor der Lesart 'gloriae' von A 2. 3 B verdienen würde. Das war ein Irrtum, denn,

1) Lex Salica c. 75 (ed. Hessels col. 357): 'De basilica incenduta'.
2) de Lasteyrie, Cartulaire général de Paris I, S. 18.
3) M. G. Dipl. Karol. I, S. 16.
4) N. A. VI, S. 36, Formulae S. 65.

wie der eigene Text Marculfs ausweist (S. 55,15. 56,17), verbindet die merovingische Sprache dieser Zeit 'petere' mit dem Dativ, und 'gloriae regni nostri subgessit' statt des gewöhnlichen 'clementiae' schreibt auch die Urk. von Bèze 665 [1]). Die Lesart der Mehrzahl der Hss. liefert also eine tadellose merovingische Verbindung, und 'gloriosi' von A 1 ist Schreibfehler, den auch die königliche Kanzlei Pippins in ihrem Exemplare fand. Daß auch Zeumers zweites noch „sichereres" Beispiel für die angeblich gleiche Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung und des karolingischen Kanzleiexemplars keineswegs so sicher war, wie er meinte, hat er hinterher selbst gesehen und es zurückgezogen [2]).

Gewiß sind in Marculfs Formelsammlung Fehler und Mißverständnisse vorhanden, wie ja auch in vorstehender Untersuchung solche bereits nachgewiesen sind, aber es liegt kein Grund vor, andere dafür verantwortlich zu machen als den Verfasser. Bei einer Abweichung gegenüber dem Texte der Quelle in der Formel I, 2 (S. 42,10): 'ipsud si fuerit cum volontate abbatis' scheint trotz der Unsicherheit unserer Überlieferung der Urk. Dagoberts: 'et episcopus, nisi fuerit' diese doch den Vorzug zu verdienen, und die falsche Auflösung der Abkürzung für 'episcopus' (= 'eps') jenes 'ipsud' verschuldet zu haben. Andererseits ist in derselben Urk. Dagoberts (Pertz, S. 17,18) 'pecoribus' nach dem handschriftlich besser beglaubigten Marculftext (S. 41,25) in 'corporibus' zu berichtigen, wie die Urkk. von 696 u. 716 (Pertz S. 62,5. 75,37) lesen.

Fassen wir unser Urteil zusammen, so können wir nur Zeumer [3]) beistimmen, daß keine der erhaltenen Hss. ein so überwiegendes Ansehen verdient, daß man ihr blind vertrauen darf, und genau genommen kann die richtige Überlieferung fast jede Hs. allein erhalten haben. Wer heute eine neue Marculfausgabe machen wollte, müßte die Arbeit gerade so anfangen, wie Zeumer, und im allgemeinen kann man sich auf seinen Text verlassen. Im einzelnen lassen sich allerdings die Keile tiefer treiben, und eine gründlichere Ausbeutung der erhaltenen Merovingerurkunden, zu der dieser Aufsatz nur die Anregung geben soll, würde Zeumers Ergebnisse auf sichereren Boden gestellt haben, speziell auch der Textkritik zu gute gekommen sein. Die vielen Möglichkeiten, die seine Forschungen offen ließen, haben verhindert, daß seine richtige Erkenntnis voll zur Geltung kam, und ihn sofort nach Erscheinen

1) Pertz, Dipl. I, S. 40,4.
2) N. A. VI, S. 115.
3) N. A. XI, S. 352.

seines Bandes in eine Polemik verwickelt, die sich fast bis zuletzt weiter gesponnen hat. Hier Licht und Schatten richtig zu verteilen, war ein Bedürfnis und zugleich ein Gebot der Gerechtigkeit. Wie ich mich hinsichtlich der allgemeinen Auffassung fast in allen Punkten Zeumer anschließen konnte, so freue ich mich doppelt, diesen Aufsatz mit der ausdrücklichen Anerkennung seiner verständigen Arbeit beschließen zu können [1]).

1) In meiner gleich nach Erscheinen des Zeumerschen Formelbandes veröffentlichten Besprechung, in v. Sybels Hist. Zeitschr. Bd. 51, S. 515, verdienen vielleicht noch heute Beachtung die Vorschläge zur Lesbarmachung des in den Marculf-Hss. überlieferten schwer verdorbenen Prologes 'ad omnes potentes cupidos' (N. A. VI, 21), besonders der Hinweis auf die 'Filii Jambri' in 1. Macc. 9, 36.

Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana.

Von

Kurt Sethe.

Mit einer Abbildung im Text und einer Tafel.

Vorgelegt in der Sitzung vom 25. März 1916.

I. Zur Geschichte des Textes.

Wenn je ein Text das alte Wort „Habent sua fata libelli" gerechtfertigt hat, so ist es der Text, auf den sich die Aegyptologie gründet, die „Rosettana". Seine Geschichte besteht aus einer Kette seltsamer Schicksale, die z. T. mit den großen Geschehnissen der Weltgeschichte in eigenartiger Weise verknüpft erscheinen.

1. Das Dekret von Memphis.

Als im Jahre 205 v. Chr., am 28. Nov. [1]), König Ptolemaios V. Epiphanes, noch nicht 5 Jahre alt [2]), seinem Vater Ptolemaios IV. Philopator, dem ersten in der langen Reihe entarteter Nachkommen des Lagidengeschlechtes, auf dem ägyptischen Thron folgte, zeigte das ägyptische Reich alle Symptome beginnender Auflösung. Aegypten selbst war der Herd von immer wieder aufflackernden Aufständen, die im Jahre 207/6 in Oberägypten zur Errichtung eines selbständigen Königtumes mit der Hauptstadt Theben geführt hatten. Die auswärtigen Besitzungen in Syrien, Kyrene, und auf den griechischen Inseln waren durch die alten Rivalen der Ptolemäer, die Könige von Syrien und Makedonien, Antiochos III.

1) 17. Paophi nach der Angabe der Rosettana (Urk. II 194, 3).

2) Geb. am 8. Okt. 209 = 30. Mesorē nach der Angabe der Rosettana (Urk. II 194, 1). Nach Hieronymus (in Dan. 11, 13) war er 4 Jahre (*IV annorum*), nach Justinus (30, 2, 6) 5 Jahre alt (*quinquennis*), als er König wurde.

und Philipp V., die sich bald darauf gegen Aegypten verbündeten, stark gefährdet. Die größte Gefahr für das Reich aber zog, der Gegenwart noch unbewußt, in den Römern herauf, die soeben nach 14jährigem schwerem Ringen mit Karthago die Oberhand behielten und alsbald ihre Blicke nach dem Osten wandten. Sie warfen sich zu Beschützern des jungen Königs gegen seine Feinde auf und begannen damit eine Vormundschaft über das Ptolemäerreich zu begründen, der sich auch die folgenden Herrscher der Dynastie nie wieder ganz entziehen haben können.

Die Regierung für den unmündigen König führten, nach Ermordung seiner Mutter, der Königin Arsinoe, zunächst die Minister Sosibios und Agathokles, die bereits seinen Vater in dessen letzten Jahren völlig mit Hilfe von Mätressen beherrscht hatten. Nach dem Tode des Sosibios und der Ermordung des Agathokles durch den Alexandriner Pöbel lag die Regierung nacheinander in den Händen der Söldnerführer Tlepolemos, Skopas und Aristomenes.

Diesem letzteren Regenten gelang es gegen Ende des 8. Regierungsjahres des Königs (Sept. 197 v. Chr.) die Stadt Lykopolis im busiritischen Gau, im Herzen des Nildeltas, in der sich die unterägyptischen Rebellen verschanzt hatten, nach längerer Belagerung zu nehmen. Die Führer der Rebellen wurden in Memphis, der alten Hauptstadt des Landes, hingerichtet, vielleicht der uralten Sitte der Hinopferung der Kriegsgefangenen folgend. Im Anschluß daran ward der junge König ebendort, augenscheinlich um die Gemüter der Nationalägypter zu gewinnen, nach den althergebrachten Gebräuchen der ägyptischen Könige zum König gekrönt. Die ägyptischen Priester, die aus allen Teilen des Landes, soweit sie der Herrschaft des Königs unterstanden, zu dieser Feier zusammengekommen waren, faßten am 4. Xandikos = 18. Mechir des Jahres 9 (27. März 196 v. Chr.) einen feierlichen Beschluß, „die dem Könige und seinen Vorfahren in den ägyptischen Heiligtümern zustehenden Ehrenrechte zu vermehren".

Wie bei solchen Ehrendekreten[1]) üblich, wurde diesem Beschluß zunächst eine ausführliche Begründung vorausgeschickt, bestehend aus einer Aufzählung der Wohltaten, die der König dem Lande und insbesondere den Heiligtümern erwiesen haben sollte. Im vorliegenden Falle waren es Befreiungen von Abgaben und Lasten, die auf den Tempeln, ihren Besitztümern und ihrem Personal

1) Das älteste und am vollständigsten erhaltene Priesterdekret, das wir aus der Ptolemäerzeit besitzen, ist das Dekret von Kanopus, das 238 v. Chr. zu Ehren des Königs Ptolemaios III. Euergetes und seiner Gemahlin Berenike erlassen wurde.

ruhten, Amnestie für Vergehen, Sorge für das Heer, Aufhebung der Pressung zum Dienst in der Flotte, Wiederherstellung der durch die innern Unruhen gestörten Rechtsordnung, Amnestie für die freiwillig zurückkehrenden Teilnehmer an den Unruhen, Schutz des Landes gegen äußere Feinde, Niederwerfung des unterägyptischen Aufstandes und Bestrafung der Rädelsführer in Memphis, Fürsorge für den Kult des Apis und der Götter im allgemeinen.

Der Begründung folgte dann der eigentliche Beschluß, der seinerseits eine Aufzählung und eingehende Bestimmung der zu Ehren des Königs beschlossenen Maßnahmen enthielt. In unserm Falle umfaßte er folgende Punkte:

1) In allen Tempeln des Landes soll eine Statuengruppe aufgestellt werden, die den König darstellt, wie ihm der jeweilige Hauptgott des Ortes das „Siegesschwert" reicht, und die den Namen „Ptolemaios der Rächer Aegyptens" führen soll.

2) Desgl. soll ebendaselbst ein Holzbildnis des Königs in einem goldenen Schrein besonderer Ausstattung aufgestellt werden und bei den Festesprozessionen mit den andern vorhandenen Schreinen dieser Art herumgetragen werden.

3) Der 17. und 30. Tag eines jeden Monats soll zur Erinnerung an den Thronbesteigungstag (17. Paophi) und den Geburtstag des Königs (30. Mesorē) in allen Tempeln festlich begangen werden.

4) Alljährlich soll am Anfange des Kalenderjahres in allen Tempeln ein 5 tägiges Fest dem Könige gefeiert werden.

5) In die offizielle Titulatur der Priester soll auch der Titel eines „Priesters des Gottes Epiphanes Eucharistos" aufgenommen und in allen Urkunden und auf den Siegeln genannt werden.

6) Es soll auch Privatleuten erlaubt sein, ihrerseits einen Schrein mit dem Bilde des Königs wie den unter Nr. 2 genannten, in ihren Häusern zu haben und die oben unter Nr. 3 und 4 genannten Feste zu begehen.

Den Schluß des Dekretes bildet eine Bestimmung über seine Publikation. Sie lautete, wie es bei solchen Ehrendekreten der Ptolemäerzeit allgemein üblich war, dahin, daß das Dekret auf einem Denkstein (στήλη) aus hartem Stein in den drei Sprachen des Landes aufgezeichnet werden solle, nämlich:

1) in der alten längst erstorbenen, auf den Denkmälern aber traditionell beibehaltenen Sprache der alten Literatur der Aegypter, dem Altägyptischen (dem Lateinischen zu vergleichen), geschrieben in der dafür üblichen alten Bilderschrift, den Hieroglyphen (ἱερὰ γράμματα),

2) in der lebenden neuägyptischen Sprache (dem Italienischen zu vergleichen), geschrieben in der aus der Hieroglyphenschrift abgeleiteten Kursivschrift, die wir demotisch nennen (ἐγχώρια oder δημοτικὰ γράμματα),

3) in griechischer Sprache, geschrieben mit griechischen Buchstaben (Ἑλληνικὰ γράμματα).

Das solchergestalt auf einem Denkstein aufgezeichnete dreisprachige Dekret sollte in allen Tempeln ersten, zweiten und dritten Ranges an sichtbarster Stelle aufgestellt werden. Wieviel Tempel unter diese Bestimmung fielen, wissen wir nicht; aber, da ein jeder der 42 ägyptischen Gaue gewiß zum mindesten einen Tempel dritter Ordnung aufgewiesen hat, so hätte das Dekret nach den Intentionen seiner Urheber also mindestens in 42 Exemplaren hergestellt werden müssen. Und wenn davon auch die Tempel des südlichen Oberägyptens, das damals wie gesagt unter eigenen Königen stand, abzuziehen sind, und wenn auch wohl anzunehmen ist, daß der Beschluß für manches der kleinen Heiligtümer wohl nur auf dem Papier (richtiger Papyrus) stehen geblieben sein wird [1]), so mußte doch nach menschlichem Ermessen alles getan sein, um den Ehrenbeschluß nicht bloß zur Kenntnis der Gegenwart zu bringen, sondern auch der Nachwelt zu überliefern. Gewiß haben die Priester, die bei dem Beschlusse mitwirkten, erwartet, daß er auch nach 2000 Jahren noch der Nachwelt vorliegen werde, wie ihnen selbst so unzählige alte Denkmäler im Lande vorlagen. Und ebenso gewiß ist auch, daß sich keiner von ihnen hat träumen lassen, welche besondere Rolle vom Schicksal ihrem Werke bestimmt war, das doch nur ein Dutzendbeschluß, wie es viele seiner Art gab, war. Niemand von ihnen konnte ahnen, daß schon nach einem halben Jahrtausend für ihre eigenen Nachkommen nicht nur ihre alte Denkmälerschrift, die Hieroglyphen, sondern auch ebenso die Schrift der Gegenwart, das Demotische, ein Buch mit 7 Siegeln sein würde, und daß es just ihr Beschluß sein würde, der nach abermals $1^1/_2$ Jahrtausenden in der Hand der Nachkommen roher Barbaren aus dem fernen Nordwesten zum Schlüssel zu der völlig versunkenen Gedankenwelt des alten Aegyptens werden sollte.

---

1) Wie wenig genau es mit der Ausführung solcher Beschlüsse genommen wurde, lehrt das Fehlen des griech. Textes bei den Philaedekreten (s. u.) und bei dem Kom el Hisn-Exemplar des Dekrets von Kanopus, wie das Fehlen des demotischen und des griechischen Textes auf der Nobaireh-Stele.

2. Der Stein von Rosette.

Es war im August des Jahres 1799 unserer Zeitrechnung, im Fructidor des Jahres 7 der französischen Republik, kurz bevor Napoleon Bonaparte seine so verheißungsvoll begonnene und so jämmerlich endende ägyptische Expedition unter dem Druck der englischen Seemacht aufgab und unter Zurücklassung der Reste seines Heeres heimlich nach Frankreich zurückkehrte. Die französischen Truppen behaupteten damals noch immer die ägyptische Küste erfolgreich sowohl gegen die zur See operierenden Engländer wie gegen die von ihnen als Sturmbock zu Lande benutzten Türken. Bei Rosette, an der westlichen von den beiden Mündungen, durch die sich heute der Nil ins Meer ergießt, arbeitete man an den Befestigungen, die dieses Einfallstor des Nildeltas schützten. Bei den Schanzarbeiten, die der Ingenieuroffizier Bouchard daselbst leitete, stieß man am 2. Fructidor auf einen Inschriftstein aus schwarzem Basalt, der 3 Inschriften in verschiedener Schrift trug, eine hieroglyphische, eine demotische, die man zunächst irrtümlich für syrisch hielt, und eine griechische[1]). Es war ein Exemplar des oben besprochenen Priesterdekretes vom Jahre 196 v. Chr., das hier, seltsamerweise an einem Orte, der sonst keine Spuren des ägyptischen Altertums aufzuweisen hat, nach fast genau 2000 Jahren wieder zutage kam. Die Bedeutung des Fundes wurde sogleich erkannt.

Der Stein wurde zunächst nach Kairo gebracht, um von den Gelehrten des ägyptischen Institutes, das Bonaparte dort begründet hatte, studiert zu werden. Es wurden auch Abdrücke von ihm genommen und nach Frankreich gesandt. Der Stein kam dann nach Alexandrien. Dort befand er sich im Hause des französischen Oberbefehlshabers Menou, als dieser im September 1801 vor den Engländern, die inzwischen ein Heer gelandet hatten, kapitulieren mußte. In die Kapitulation waren ausdrücklich auch die Altertümer eingeschlossen, die die Franzosen während der 3 Jahre ihrer Anwesenheit im Niltale zusammengebracht hatten. Den Stein von Rosette, der für die Wiedererschließung des ägyptischen Altertums so wichtig sein mußte, suchte man französischerseits bei der Ausführung der Kapitulationsbedingungen für Frankreich zu retten, indem man vorgab, er sei das Privateigentum des Generals Menou und daher nicht in die Kapitulation einbegriffen.

---

1) Courier de l'Egypte No. 37 vom 29. Fructidor des J. 7, abgedruckt bei Hartleben, Champollion II S. 565.

Der englische Oberkommandierende, Lord Hutchinson, bestand indes auf der Auslieferung „mit gewohntem Eifer für die Wissenschaft“. Einer seiner Offiziere, der nachmalige Generalmajor Turner, dessen Bericht an die Society of Antiquaries vom Jahre 1810[1]) diese Angaben zu entnehmen sind, ließ den Stein aus dem Hause Menou's wegschaffen „unter den höhnischen Spottreden zahlreicher französischer Offiziere und Soldaten“ (*amidst the sarcasms of numbers of French officers and men*), die die Frankreich damit angetane Schmach schmerzlich empfanden.

An Bord der im Hafen von Alexandria erbeuteten französischen Fregatte *L'Egyptienne* mußte der Stein die Reise nach England antreten, wo er im Februar 1802 in Portsmouth landete. Im März wurde er in den Räumen der Society of Antiquaries ausgestellt und dann nach einigen Monaten in das Britische Museum überführt[2]). Dort steht er nun, gleich den anderen ägyptischen Altertümern, die die Engländer damals den Franzosen abjagten, mit der stolzen Inschrift geschmückt: *conquered by the British armies*, ein sinnfälliges Denkmal für die Wandelbarkeit des Glückes und auch der Menschen, denkt man an die heutigen Dinge.

Wenngleich es den Engländern so gelungen war, den Franzosen den kostbaren Stein selbst zu entreißen, sollte ihnen seine geistige Eroberung doch nicht gelingen. Zwar bemühte sich der große englische Physiker Thomas Young, auf den älteren Ergebnissen des Schweden Åkerblad und des Franzosen de Sacy fußend, nicht ohne Erfolg um die Bestimmung der hieroglyphischen und demotischen Buchstabenzeichen, die in den griechischen Königs- und Königinnen-Namen wie Ptolemaios, Kleopatra, Arsinoe usw. vorkamen, aber die eigentliche Entzifferung der Hieroglyphen wurde erst 1822 durch den Franzosen François Champollion (geb. 1790), die der demotischen Schrift 1848 durch den Deutschen Heinrich Brugsch gegeben.

Um das Verständnis des griechischen Textes, der den Ausgangspunkt dieser Entzifferungen bilden mußte, haben sich als erste der Göttinger Heyne (1802) und der Franzose Ameilhon (1803), später der Engländer Porson, der Franzose Villoison,

1) An Account of the Rosetta Stone by order of the President und Council of the Society of Antiquaries of London 1811.

2) „*where I trust it will long remain, a most valuable relic of antiquity, the feeble, but only yet discovered link of the Egyptian to the known languages, a proud trophy of the arms of Britain (I could almost say spolia opima), not plundered from defenceless inhabitants, but honourably acquired by the fortune of war*“, so schließt Turner bezeichnenderweise seinen Bericht.

der Deutsche Drumann (1822) und vor allem der große französische Hellenist Letronne (1840) die größten Verdienste erworben.

Den demotischen Text, den Brugsch und Revillout bearbeitet haben, hat zuletzt der Schweizer J. J. Heß in endgültiger Form herausgegeben.

Der hieroglyphische Text ist, nachdem er seine Dienste als Entzifferungsmittel getan hatte, lange Zeit ziemlich unbeachtet geblieben. Wir waren bis vor Kurzem für ihn noch immer auf die alten Reproduktionen der Description de l'Egypte und von Lepsius angewiesen. Erst 1913 gab die Direktion der ägyptischen Abteilung des Britischen Museums eine gute Photographie heraus in der kleinen Broschüre „The Rosetta Stone" aus der Feder von Budge. Eine kritische Ausgabe unter Benutzung alles zugänglichen Materials zur Herstellung des Textes ist zum erstenmal von mir versucht worden in dem letzthin erschienenen Heft 3 der von G. Steindorff begründeten Urkunden des ägyptischen Altertums, Abt. II. Dort habe ich den Text auf Grund von Abklatschen und Photographien, mit Satzteilung und Untereinanderstellung der entsprechenden Worte des demotischen (in Umschrift) und griechischen Textes, neu herausgegeben.

Der Stein von Rosette, nach dem wir das Dekret vom Jahre 196 v. Chr. die Rosettana nennen, ist uns nun aber nicht vollständig erhalten. Es fehlt ihm ein beträchtliches Stück von der rechten unteren Ecke des griechischen Textes (Enden der letzten 27 Zeilen) und ein kleines Stück von der rechten oberen Ecke des demotischen Textes (Anfänge der ersten 14 Zeilen). Vom hieroglyphischen Text ist überhaupt nur ein kleiner Teil erhalten; etwa die Hälfte der Zeilen ist ganz weggebrochen und der erhaltenen unteren Hälfte fehlen ebenfalls noch große Teile. Die Verluste des demotischen und des griechischen Textes waren wohl zu verschmerzen, da sich die Lücken fast sämtlich mit großer Sicherheit ergänzen ließen[1]).

Umso schmerzlicher war für die Aegyptologie die starke Verstümmelung des hieroglyphischen Textes, zumal in den ersten Jahrzehnten des Bestehens dieser Wissenschaft, in denen der Be-

1) Nur an einigen wenigen Stellen des griechischen Textes, an denen der ägyptische Text der Rosettana im Stich ließ, und der griechische Text für sich nicht genügte, um den Zusammenhang bis ins Einzelne wiederherzustellen, hat sich der durch Letronne aufgestellte oder von seinen Vorgängern übernommene Wortlaut als der Verbesserung bedürftig erwiesen. S. hierzu den 2. Teil dieser Arbeit.

sitz einer Bilinguis einen unendlich viel größeren Wert hatte, als heute, wo man ihrer als Hülfsmittel zum Verständnis der Sprache kaum noch bedarf.

3. Das 1. Dekret von Philae.

Es ist daher durchaus verständlich, mit welcher Freude die gelehrte Welt im Jahre 1844 die Kunde vernahm, daß die von Lepsius geleitete große preußische Expedition das Glück gehabt habe, auf der Insel Philae ein Duplikat des hieroglyphischen und demotischen Textes der Rosettana neben einem zweiten Dekret andern Inhalts aufzufinden, leider stark beeinträchtigt durch Reliefs und Inschriften eines spätern Ptolemäers (Neos Dionysos), die darüber geschnitten sind und den Text der beiden Dekrete tatsächlich zu einer Art von Palimpsest gemacht haben [1]).

Die Pariser Akademie entsandte noch während der Dauer der Lepsius'schen Expedition Herrn Ampère nach Aegypten, um Abdrücke von den Inschriften zu nehmen. Es knüpfte sich daran ein törichter Prioritätsstreit. Französischerseits beanspruchte man, insbesondere der auf dem Gebiete des damals noch unentzifferten Demotischen dilettierende Ingenieur de Saulcy, einerseits die Ehre der Entdeckung des Philae-Dekretes für Champollion, der die Inschrift in seinen Notizen zwar erwähnt, aber ihren Inhalt nicht erkannt hatte, andererseits suchte man zugleich die Wichtigkeit des Fundes herabzusetzen, indem man die mangelhafte Erhaltung des Textes hervorhob und behauptete, das Dekret habe mit der Rosettana überhaupt nichts zu tun. Demgegenüber konnte Lepsius [2]) mit Recht betonen, daß es nicht darauf ankomme, etwas zuerst mit Augen zu sehen, sondern seine Bedeutung zuerst zu erkennen. Zugleich zeigte er das wahre Verhältnis des Philae-Textes zur Rosettana auf. Es handelt sich dabei in der Tat nicht, wie es beim ersten Anblick geschienen hatte, um ein richtiges Duplikat des Dekretes vom Jahre 9, sondern um eine Republikation desselben [3]) vom Jahre 21 des Königs

1) Der zugehörige griechische Text fehlt bei beiden Dekreten. Lepsius nahm an, daß er vielleicht nur in roter Farbe auf den freien Raum unter dem demotischen Text aufgemalt gewesen sei. Das ist möglich, aber keineswegs notwendig (s. u.).

2) Z. D. M. G. 1, 264 ff. Rev. arch. IV (1847), 1 ff. 241 ff.

3) Auf das Dekret vom Jahre 9 wird, was Lepsius noch nicht gesehen hat, in dem Texte an zwei Stellen Bezug genommen: „das Dekret, das die Priester der Tempel gemacht haben im Jahre 9 unter der Majestät des Königs Ptolemaios, des ewig Lebenden, von Ptaḥ geliebten, zu seinen Ehren“ Urk. II 207, 4 ff.; „das Dekret vom Jahre 9“ ib. 210, 5.

(185/4 v. Chr.) mit dem Zwecke, die im ersten Dekrete dem Könige zuerkannten Ehren nun auch in sinngemäßer Weise auf die Königin Kleopatra auszudehnen, die Tochter Antiochos' III., die Ptolemaios inzwischen als Gemahlin heimgeführt hatte.

Demgemäß zeigt der eigentliche Beschluß in diesem Dekret im Wesentlichen den gleichen Wortlaut wie die Rosettana, nur mit den auf die Königin bezüglichen Zusätzen. Die ihr zuerkannten Ehren bestehen darin,

1) daß ihre Statue neben der des Königs und des Ortsgottes, der ihm das Siegesschwert reicht, aufgestellt werde (Urk. II 206—207).

2) daß ein Holzbild der Königin zusammen mit dem des Königs in einem und demselben tragbaren Kapellenschrein aufgestellt und bei den Prozessionsfesten herumgetragen werde (Urk. II 208—209).

3) daß dieser Schrein neben der Krone des Königs eine Königinnenkrone als Abzeichen tragen solle (Urk. II 209—210).

4) daß neben den Gedenktagen, die der Geburt und der Thronbesteigung des Königs galten, ein solcher Gedenktag wegen der Geburt der Königin (23. Thoth) allmonatlich am 23. Tage in den Tempeln begangen werde (Urk. II 210—211).

5) daß das 5tägige Jahresfest am Anfange des Monats Thoth dem König und der Königin gefeiert werde (Urk. II 211—212).

6) daß die Priester den Titel eines „Priesters der beiden erschienenen Götter" (d. i. θεοὶ ἐπιφανεῖς) führen sollen (Urk. II 212).

7) daß es den Privatleuten freistehen solle, auch ihrerseits in ihren Häusern dem Königspaar diese Ehren zu erweisen (Urk. II 213).

Dagegen weicht die Begründung für den Beschluß, die wesentlich kürzer gehalten ist, erheblich ab, indem einerseits die Dinge, die im Jahre 9 hochaktuell gewesen waren, jetzt aber ihr Interesse verloren hatten, wie die Niederwerfung des unterägyptischen Aufstandes und die Amnestie für die Teilnehmer, unerwähnt bleiben mußten, andererseits neue Wohltaten des Königs und auch gewisse Verdienste der Königin zu rühmen waren. Unter den ersteren sind zu nennen:

1) Erlaß der Abgaben, mit denen die Tempel und die Priesterschaft im Rückstande geblieben waren bis zum Jahre 19 (Urk. II 202—203), d. i. dem Jahre, in dem nach dem 2. Philae-Dekret die oberägyptischen Rebellen besiegt wurden und ihr Reich zerstört wurde.

2) Wiederherstellung der für den Kult der Arsinoe Philadelphos und der Götter Philopatores festgesetzten Einkünfte, die während der Unruhen geschmälert waren (Urk. II 203—204).

Der Königin wird nachgerühmt, daß sie Gold, Silber und Edelsteine in großer Menge für den Kult der Götter und Göttinnen des Landes hergegeben habe (Urk. II 204).

Auch die Gelegenheit, bei der dieser Beschluß zu Ehren des Königspaares von den wiederum im Tempel von Memphis versammelten Priestern der ägyptischen Heiligtümer gefaßt wurde, ist natürlich eine andere. Es ist die „Begegnung des Apis" (*sḫn.w Ḥp*, demot. mit dem bestimmten Artikel *pꜣ*), eine Zeremonie, wie sie nach der Mendes-Stele (Urk. II 36—37, aus der Zeit des Ptolemaios Philadelphos) der König mit den vornehmsten der heiligen Tiere der Aegypter zu vollziehen pflegte. Daß es auch im vorliegenden Falle der König war, der diese „Begegnung" in eigener Person vollzog, ist in dem Texte zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber wohl anzunehmen, da gerade darin das Bedeutsame dieser „Begegnung" gelegen zu haben scheint. Auch ist es a priori wahrscheinlich, daß es eben das Zusammentreffen mit dem Herrscher bei solch einer festlichen Gelegenheit gewesen ist, das in der Priesterschaft den Entschluß zur Ehrung des Königspaares auslöste.

Den hieroglyphischen Text dieses Dekrets von Philae, das wir, zum Unterschied von dem daneben stehenden aus der Zeit desselben Königs Ptolemaios' V. Epiphanes stammenden zweiten Dekret, als Philensis I bezeichnen, findet man mit einer Umschrift des demotischen Textes jetzt ebenfalls in dem genannten Hefte der „Urkunden des äg. Altertums", in dem ich die Rosettana neu herausgegeben habe, auf S. 198ff. Die noch immer ausgezeichnet brauchbaren alten Papierabklatsche der Lepsiusschen Expedition von 1843/5, sowie die schönen Photographien der 1908—1910 von der Berliner Akademie zur Aufnahme der dem Untergange geweihten Denkmäler der Insel Philae entsandten und von H. Junker geleiteten Expedition der Berliner Akademie der Wissenschaften, ermöglichten es mir, den Text, soweit er noch zwischen und unter den übergeschnittenen Skulpturen späterer Zeit zu erkennen ist, fast überall zweifellos festzustellen.

4. Der Stein von Nobaireh.

So nützlich dieses Dekret von Philae, die Philensis I, auch für die Wiederherstellung mancher Einzelheiten in der Rosettana war (wie übrigens auch jenes 2. Dekret, das aus dem 19. Jahre des Königs stammt und manche Parallelen zur Rosettana aufweist), so mußte es doch für alle die, die eine Wiedergewinnung des ganzen verlorenen Teiles der Rosettana davon erhofft hatten, eine

rechte Enttäuschung sein. Noch war ja aber auf die Wiederauffindung eines der vielen Duplikate, die die Rosettana nach den Schlußbestimmungen des Dekrets gehabt haben sollte, zu hoffen.

Diese Hoffnung schien sich denn auch zu erfüllen, als das Museum von Kairo im Winter 1884/5 einen Denkstein mit hieroglyphischer Inschrift kaufte, der zu Nobaireh oder Nebireh bei Damanhur im Delta gefunden worden war und ein Priesterdekret aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes wie die Rosettana und die Philaedekrete enthielt mit derselben Schlußbestimmung über die Publikation in den 3 Sprachen, obwohl der Denkstein selbst nur den hieroglyphischen Text und zwar in recht schlechter Ausführung, jedoch im Stile der Zeit, enthält.

In der Tat zeigte es sich bei Betrachtung des Inhalts, daß der Wortlaut nicht nur in vielen Teilen mit dem der Rosettana wörtlich übereinstimmte, sondern z. T. auch verlorene Teile derselben in wünschenswertester Weise ergänzte. Andererseits waren große Auslassungen zu beobachten und die ganze Datierung am Anfang des Textes war völlig von der verschieden, die für die Rosettana nach dem demotischen und griechischen Texte zu verlangen ist. Das Datum nannte nämlich nicht den 4. Xandikos = 18. Mechir des Jahres 9, sondern den 24. Gorpiaios = 24. Pharmuthi des Jahres 23 (29. Mai 182 v. Chr.), und demgemäß waren auch die eponymen Ptolemäerpriester, wie sie in der Datierung der ptolemäischen Urkunden genannt zu werden pflegen, andere als in der Rosettana vom Jahre 9.

Danach konnte es zunächst so scheinen, als ob wir es auch bei diesem Denkstein von Nobaireh wieder mit einer abgekürzten Republikation des Dekretes vom Jahre 9 zu tun hätten, ähnlich der Philensis I. Und dies ist denn auch bis jetzt die allgemeine Ansicht Aller gewesen, die sich, mehr oder weniger eingehend, mit der Inschrift beschäftigt haben, sowohl der französischen Gelehrten Bouriant[1]) und Baillet[2]), die die Inschrift zum Gegenstande besonderer Arbeiten gemacht haben, als ihrer Landsleute Daressy[3]) und Bouché-Leclercq[4]), die bei Gelegenheit von anderen Arbeiten auf sie Bezug genommen haben.

Sie erweist sich indes als falsch, sobald man nur einmal den Wortlaut der Inschrift dem der Rosettana genau gegenüberstellt,

1) Rec. de trav. 6, 1 ff.

2) Le décret de Memphis et les inscriptions de Rosette et de Damanhour (1888).

3) Rec. de trav. 33, 1.

4) Histoire des Lagides I 369/370.

wie ich das in meiner Ausgabe dieses Textes getan habe. Hierbei zeigt es sich zunächst — man sollte meinen auch für das blödeste Auge leicht erkennbar —, daß die Auslassungen des Nobaireh-Textes keineswegs derart sind, daß man diesen als eine „abgekürzte Fassung", ein „abrégé", ansehen kann. Es sind nämlich nicht etwa ganze Abschnitte, Sätze oder zusammenhängende Satzteile ausgelassen, sodaß das, was verblieb, einen brauchbaren Sinn gab, sondern es fehlen Sätze und Satzteile, die schlechterdings nicht entbehrt werden können, wie z. B. in den folgenden Fällen (die ausgelassenen Textstücke sind in eckige Klammern eingeschlossen):

„dieweil König Ptolemaios usw. [..... tut] alles Gute" Urk. II 173, 7.

„Seine Majestät ging nach der Stadt Lykopolis [im busiritischen Gau, die durch die Rebellen für die Belagerung befestigt war, indem viel Kriegsgerät in ihr war. Er schloß sie ein mit Mauern, Wällen und Gräben, wegen] der Rebellen, die in ihr waren" Urk. II 180, 4—8.

„er dämmte ab alle Kanäle, welche führen zu [dieser Stadt]" Urk. II, 181, 3.

„Seine Majestät setzte Fußsoldaten [und Reiterei an die Mündung dieser Kanäle, um sie zu bewachen"] Urk. II 181, 6—7.

„[dieselbigen Kanäle waren es, die Wasser auf viel Land brachten, indem sie waren] sehr tief" Urk. II 182, 2.

„er gab alles, dessen man bedurfte, [um einzubalsamieren] ihren Leib, reichlich und prächtig" Urk. II 185, 6.

„der Anfang von allem [Guten, das gehört den] auf Erden Lebenden" Urk. II 194, 4.

„[und man soll ein Fest feiern in allen Tempeln Aegyptens dem] König Ptolemaios alljährlich vom 1. Thoth bis zu 5 Tagen" Urk. II 195, 6—8.

„und man soll diese Feste feiern allmonatlich, all[jährlich, damit erkannt werde, daß die Bewohner Aegyptens den Gott Epiphanes Eucharistos ehren, wie es recht ist. Und es soll dieser Beschluß eingegraben werden auf einem Denkstein von hartem Stein in der Schrift der Götterworte, der Schrift der] Briefe, der Schrift der Griechen" Urk. II 197, 5—9.

Nicht selten sind bei diesen Auslassungen auch Teile von einzelnen Worten mit weggerissen worden, sodaß jetzt ein halbes Wort auf ein anderes folgt, z. B.:

„Desgleichen das Geben des Rech[tes den Menschen, wie Thoth, der Große und Große, tat. Er befahl aber auch wegen derer, die wiederkommen würden von den Kriegsleuten und den übrigen

Leuten, die an den Unruhen teilgenommen hatten, daß sie zurückkehren sollten an ihre Orte und daß bleiben sollte das Ihri]ge in ihrem Besitz“ Urk. II 178, 8—179, 5. — Hier folgt auf das *tp* von *tp-nfr* „Recht“ unmittelbar das zu *ḫ.t-sn* „ihre Sachen“, „das Ihrige“ gehörige, diesen Ausdruck beschließende Pluraldeterminativ.

„Die Rebellen aber, die gesammelt hatten Trup[pen und an ihrer Spitze gestanden hatten usw., die Götter gaben, daß er sie bestrafte in Memphis] am Feste der Uebernahme der Königsherrschaft von seinem Vater“ Urk. II 183, 1—5.

„Er ist ein Gott, der Sohn eines Gottes, den eine Göttin gab [zu Boden, in]dem er gleicht dem Horus, dem Sohne der Isis, dem Sohne des Osiris“ Urk. II 173, 9—174, 1. — Hier sind die Worte *r tꜣ* „zu Boden“, die den Ausdruck *rdj r tꜣ* „zu Boden geben“ d. i. „zur Welt bringen“ vervollständigen, und das *ỉ* von *ỉw-f* „indem er“ ausgelassen.

„mö[ge man diese Tage, den 17ten und 30sten in jedem Monat, als Fest feiern in allen Tempeln Aegyptens“ usw.] Urk. II 194, 6—7. — Hier folgen auf den Anfangsbuchstaben des Wortes *ỉw.mj* „möge“ (eig. „gib“) gleich die Worte „König Ptolemaios“ von Urk. II 195, 7 (s. ob. S. 286).

„indem ein Kranz an ihrem Haupte ist und f[estlich gemacht werden die Altäre“ usw.] Urk. II 196, 1.

Besonders arg ist aber dem Teile des Textes mitgespielt worden, der den Zeilen 4—8 des hieroglyphischen Textes der Inschrift von Rosette entsprach. Hier fehlt der ganze Anfang des eigentlichen Beschlusses, also der springende Punkt des ganzen Textes, und es schließt sich in Zeile 26 an den unterbrochenen Satz von Urk. II 185, 8 unmittelbar ein Stück aus Urk. II 192, 3, ebenfalls mitten in einem Satze beginnend, an.

Nach alledem ist es klar, daß wir es nicht mit einem planvoll hergestellten Textauszug, sondern mit einer sinnlosen Textverstümmelung zu tun haben.

Der Nobaireh-Text erscheint nach den angeführten Beispielen in der Tat als eine Zusammenflickung einzelner aus dem Text herausgerissener Bruchstücke. Dieser Eindruck wird durchaus verstärkt durch den eigentümlichen Befund in Zeile 26—27. Dort sind nach der Stelle, wo soeben die große Lücke konstatiert wurde, zwei Bruchstücke des Textes umgestellt. Es folgen dort auf das Wort *wdn* „Opfer“ von Urk. II 185, 8:

a) die Worte von Urk. II 192, 3—4: *tp-ʿ-sn m wʿ nb ỉm mj ỉr tp-nfr m sḥn.w nb ḥr-tp gꜣ(.t)* „vor ihnen (ist) bei einer jeden

davon, wie es zu tun üblich ist bei allen Kronen, auf [diesen] Kapellenschrein", welche Worte hinter das Stück b gehören.

b) die Worte von Urk. II 191, 8—192, 3: *gꜣ(.t) šps [n] nṯr pr nb nfr.w ḥr-sn r rdj.t sß-wt gꜣ(.t) tn m hrw pn r ḥntj rnp.wt mwt-wt dj sḫn.w 10 nw ḥm-f r wnw(.t)* „den[1]) herrlichen Kapellenschrein des Gottes Epiphanes Eucharistos mit ihnen (d. i. den andern Schreinen). Damit erkannt werde dieser Kapellenschrein von heute bis in alle Ewigkeit, soll man 10 Kronen seiner Majestät setzen, indem eine Uräusschlange". Diese Worte gehören in Wahrheit vor die Worte des Stückes a und werden durch sie direkt fortgesetzt.

c) die Worte von Urk. II 193, 3: [*ʿrʿ(.t)*] *mjt.t* [*ḥr nb mḥ ẖr-s*] *ḥr ḳʿḥ-s iꜣb* „[eine Uräusschlange] desgleichen [auf einem Korb, unter dem eine Papyruspflanze ist,] auf seiner (des Schreines) linken Ecke" mit der durch eckige Klammern angegebenen Auslassung.

Von hier an läuft dann der Text wieder eine Strecke lang in richtiger Folge fort.

Wie der Redaktor oder besser Verfertiger des Nobaireh-Textes zu dieser sinnwidrigen Umstellung der Stücke (a vor b) kam, verrät uns nun aber der Umstand, daß das Stück b mit demselben Zeichen beginnt, das zugleich das Ende von a bildet, nämlich dem Wortzeichen (Ideogramm) für „Kapellenschrein". Dieses gehört also beiden Stücken gemeinsam an. Und ebenso sollte auch c mit dem Wortzeichen für *ʿrʿ(.t)* „Uräusschlange" beginnen, das am Ende von b als Determinativ des synonymen Wortes *wnw(.t)* dasteht[2]).

Es ist danach klar: der Redaktor hatte hier Bruchstücke der Inschrift vor sich, die er so aneinander paßte, daß die Reste des Bildes des Kapellenschreines resp. der Uräusschlange, mit denen das eine Fragment schloß, sich mit den Resten des gleichen Zeichens, mit denen das andere Fragment begann, zu einem vollen Zeichen ergänzten.

---

1) Vorher fehlt „und man soll in Prozession ausführen".

2) In korrekter Hieroglyphenschrift sollte freilich die Uräusschlange eigentlich in *ʿrʿ(.t)* auf ihrem Schwanze ( ) liegen, in *wnw(.t)* aber darauf stehen ( ). Der Verfertiger unseres Steines kennt diesen Unterschied aber nicht, sondern gebraucht das letztere Bild (der stehenden Schlange) auch statt des ersteren, so z. B. in dem Königstitel *nb.tj*, der an unserer Stelle gleich darauf folgt (unter Weglassung des Korbes, auf dem die Schlange hier eigentlich liegen soll). Ebenso in Zeile 1.

Damit ist das Rätsel der seltsamen Textzerreißung, die der Denkstein von Nobaireh an den oben zitierten Stellen zeigte, gelöst. Der Stein ist eben nichts als eine alte Reproduktion einer Reihe von Fragmenten eines zertrümmerten älteren Originales.

Diese Lösung erfährt eine glänzende Bestätigung durch eine Stelle in Zeile 9 des Steines (Urk. II 173, 4 ff.). Dort sollen wir die stereotype Eingangsformel für die Begründung des Beschlusses lesen, wie wir sie in allen Priesterdekreten aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes (Phil. I., Phil. II., Rec. de trav. 33) angewendet finden: „dieweil König Ptolemaios der Gott Epiphanes Eucharistos, [der Sohn des Königs Ptolemaios und der Herrscherin und Herrin der beiden Länder Arsinoe, der beiden vaterliebenden Götter, tut] alles Gute“ usw.

So steht auch, wie zu erwarten, da; nur fehlen die in eckige Klammern geschlossenen Worte, die die Abstammung des Königs von den Göttern Philopatores angeben, zusammen mit dem darauf folgenden „tut“ (*ḥr ỉr*), eine Auslassung, wie sie unser Stein, wie gesagt, ja allerorten aufweist. Diesem Manko steht merkwürdigerweise aber ein Plus an anderer Stelle der Formel gegenüber. Hinter den Anfangsworten *m.ʿ-ntj wn* „dieweil“ schiebt unser Redaktor nämlich vor den Worten „König Ptolemaios der Gott Epiphanes Eucharistos“ die völlig sinnlosen Worte ein. Sie sind nichts anderes als eine Kombination der verderbten Ueberreste jener ausgelassenen Partie „der Sohn des Königs Ptolemaios und der Herrscherin und Herrin beider Länder Arsinoe, der beiden vaterliebenden Götter“. Die sinnlose Zeichenkombination ist der mißverstandene Schluß des Namens Arsinoe ; die Reste des Endes des Namensringes hielt der Redaktor für ein , das im Hieratischen in der Tat ebenso aussieht. Das darauffolgende, in seiner Vorlage vermutlich nicht sehr wohl erhaltene „die beiden vaterliebenden Götter“ ergänzte er zu „von den Göttern (plur.) geliebt“, wie er ähnlich in Zeile 11 des Steines aus dem „die Tempel Aegyptens“ seines Originales ein mit 3 statt 2 Wasserkrügen ergänzte (Urk. II 174, 5). Schließlich fügte er das Wort *ḥnʿ* „und“ aus den Worten „des Königs Ptolemaios und der Königin Arsinoe“

hinzu. Vielleicht weil es auf einem Fragmente stand, das sich durch seine Färbung oder sonstwie als aus der Nachbarschaft stammend verriet, wie vermutlich auch das vorhergehende Stück aus ähnlichen Gründen an seiner Stelle eingeordnet worden sein wird.

Aus der Natur des Steins von Nobaireh, wie sie sich uns hier enthüllt hat, erklären sich nun auch eine Reihe von anderen unregelmäßigen Erscheinungen, die bei ihm zu beobachten sind. Zunächst die zahlreichen Mißverständnisse, die sich in verschiedener Weise äußern, nämlich in der Ersetzung einzelner Schriftzeichen durch ähnlich gestaltete andere Zeichen[1]), in der undeutlichen und unbestimmten Wiedergabe mancher Zeichen durch aufgelöste Strichgebilde, die oft an die Wiedergabe der Hieroglyphen in modernen Fälschungen oder in den älteren Publikationen des 18. und 19. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erinnert[2]), in der unrichtigen Anordnung der Zeichengruppen[3]), in der Einsetzung völlig sinnloser Zeichen an Stellen, wo eine Lücke im Text klaffte[4]), also da, wo am Rande eines Bruchstückes Zeichenspuren sichtbar gewesen sein werden, die der Redaktor nicht erkannte, usw. Man sieht aus alledem: der Verfertiger der Inschrift verstand nichts von dem Inhalt. Da es sich bei dem hieroglyphischen Text tatsächlich ja um eine tote Sprache handelte, die nur besonders Eingeweihte noch lesen konnten, ist das nicht allzu verwunderlich.

Verschiedentlich ist zu beobachten, daß auf dem Steine wesentliche Bestandteile der Schreibung eines Wortes fehlen, die auf dem Stein von Rosette richtig dastehen, daß aber der Raum, den diese fehlenden Zeichen einnehmen sollten, frei gelassen ist[5]). Man wird

1) Z. B. des *h* in *Hjrnȝ.t* Urk. II 171, 8 (Anm. f); des *m* 172, 4 (Anm. d); des Determinativs der Zeit (Sonne) in *ḥb* „Fest“ 172, 7 und in *rk* „Zeit“ 175, 3; des *nb* 173, 8 (Anm. f); der beiden Krüge von *ḳbḥ.wj* 174, 5 (s. dazu unten); der beiden *dj*-Zeichen 178, 5; der strahlenden Sonne in *ḥnmm.t* „Menschen“ 175, 5; der Eule *m* 175, 6; der Worte *ḫr r-pr.w* 183, 9; der Worte *mjt.t (ỉ)r.w* „desgleichen“ 194, 3; *ḥr-ḥȝ.t* „früher“ 194, 2; des Wortes *ntj* 194, 1; *mtr* „gerade“ 178, 7 usw. Ständig schreibt der Stein ♉ statt ɣ, so in *m šs mȝ'* „sehr“ 182, 2; *mš'* „Heer“ 183, 1; *mnj* und *tr* „Byssos“ 184, 3.

2) Z. B. Urk. II 177, 6. 8. 180, 4. 8. 182, 3. 5. 185, 6 und allenthalben (man betrachte nur das Original oder eine Photographie).

3) Z. B. in *mnfj.t* „Truppen“ Urk. II 175, 2; *ȝḥ nw ỉrr* „Weinberg“ 176, 5; *wn ḥr* „aufliegend“, „geschuldet von“ 184, 2; *mjt.t (ỉ)r.w* „desgleichen“ 194, 3; *nfrj.t r* „bis zu“ 183, 9; *njj.t tn* „diese Stadt“ 182, 3; *Is.t* „Isis“ 174, 1; *ntr.t* „Göttin“ 173, 9; *ntj* 173, 4.

4) Z. B. Urk. II 194, 5 (*nf* statt *šp* „empfangen“); ib. 197, 3 (*pn* statt *s'*).

5) So z. B. der senkrechte Strich in *(ỉ)tf-s* „ihr Vater“ Urk. II 171, 8 (Anm. b); desgl. in *hrw pn* „dieser Tag“ ib. 172, 2 (Anm. a); das zweite *t* in *ntr.wj mr-jt* „die beiden vaterliebenden Götter“ ib. 171, 3 (Anm. k); das *p* und das Determinativ des bewaffneten Armes in *šp* „empfangen“ ib. 194, 3.

sich das nun nach dem, was oben ermittelt wurde, so erklären, daß die betr. Zeichen auf dem Exemplar, das der Verfertiger des Nobaireh-Steines als Vorlage benutzte, ursprünglich an ihrer richtigen Stelle gestanden hatten, bei der Zertrümmerung der Inschrift aber zerstört oder unkenntlich geworden waren.

Eine Besonderheit des Steines von Nobaireh ist es, daß er den Text nicht, wie es im Allgemeinen üblich ist und auch bei allen andern Dekreten der Ptolemäerzeit geschieht, von rechts nach links schreibt, sondern in der umgekehrten Richtung. Das geschieht ja bei hieroglyphischen Inschriften auch sonst nicht selten; soviel wir sehen können, aber doch nur dann, wenn ein triftiger Grund dafür vorliegt, wie z. B. bei Wand- und Türinschriften, wo aus dekorativen Rücksichten eine Inschrift als Pendant zur andern gestaltet werden soll, oder bei den Beischriften zu Bildern, wo die Schriftzeichen in demselben Sinne zu stehen oder zu gehen haben wie die im Bilde dargestellten Dinge, zu denen sie gehören[1]). Es ist also zweifellos ungewöhnlich, daß in unserm Falle, wo es sich um einen selbständigen, freistehenden Denkstein handelt, diese umgedrehte Schriftrichtung gewählt ist. Man könnte danach auf den Gedanken kommen, daß ein Nichtägypter (Grieche) den Stein verfertigt habe. Die stillosen Formen, die manche Zeichen haben, würden dazu stimmen.

Eine weitere Eigentümlichkeit unseres Steines ist nun aber, daß er im Gegensatz zu dieser von ihm im Allgemeinen angewandten Schriftrichtung die einzelnen Zeichen oder auch Zeichengruppen vielfach wieder umgedreht, gleichsam als Spiegelbilder, gibt, sodaß sie nach rechts blicken und für sich allein von rechts zu lesen sind, wie es bei der normalen Schriftrichtung der Fall ist. Es ist daraus zu ersehen, daß das vom Verfertiger unseres Steines kopierte ältere zertrümmerte Original die gewöhnliche Schriftrichtung von rechts nach links mit nach rechts gewandten Bildern aufgewiesen hat wie der Stein von Rosette und die andern uns im Original erhaltenen Ptolemäerdekrete.

Auch in einem andern Punkte läßt sich für das verlorene Original, das unser Stein wiedergeben sollte, eine Uebereinstimmung mit dem Stein von Rosette feststellen. Vergleicht man die auf den beiden Steinen, dem von Rosette und dem von Nobaireh, zugleich erhaltenen Stücke (s. S. 292), so zeigt sich, bis auf einige

---

1) So läuft z. B., wenn zwei Menschen sich gegenüberstehen, die Beischrift des einen der Beischrift des andern entgegen, sodaß sich die Schriftzeichenbilder ebenso ansehen wie die Menschen selbst.

Die auf dem Stein von Rosette und dem von Nobaireh gemeinsam erhaltenen Stücke des Textes.

geringfügige Verschiedenheiten an drei Stellen[1]), eine überraschende Uebereinstimmung in der Orthographie und Zeichenanordnung[2]). Sie ist umso bemerkenswerter, als es für beides in der Hieroglyphenschrift, zumal in der Spätzeit, keine bindenden Regeln gab, und führt zu dem zwingenden Schluß, daß beide Texte (das verlorene Original des Nobaireh-Steins und der Stein von Rosette) auf einunddenselben Urtext zurückgehen müssen, dessen Orthographie sie möglichst zu bewahren suchten.

In dieser Uebereinstimmung liegt für uns die Gewähr, daß dem Nobaireh-Stein trotz aller seiner Verderbnisse ein gewisser Wert für die Rekonstruktion der verlorenen Teile des Rosette-Steines zuerkannt werden darf. Wir dürfen danach aus seinen Schreibungen Schlüsse auf die Fassung und Schreibung des Rosette-Steines ziehen, wenn diese Schlüsse natürlich vielfach auch nur negativer Art sein können.

Noch ein Punkt aber harrt der Aufklärung. Es wurde oben schon erwähnt, daß der Stein von Nobaireh ein anderes, um 14 Jahre späteres Datum trägt, als die Rosettana, und daß er deshalb in den Verdacht kommen konnte, eine Republikation des alten Dekretes vom Jahre 9 zu sein, wie die Philensis I, die aus dem Jahre 21 stammte. Daß eine solche Erklärung für den Nobaireh-Stein nicht zutreffen kann, liegt für uns jetzt aber auf der Hand. Die oben festgestellten Uebereinstimmungen zwischen ihm und dem Rosette-Stein in Fassung und Orthographie des Textes schließen es schon aus. Nicht minder aber der Inhalt. Hinsichtlich seiner stimmt unser Stein überall mit der Rosettana überein, auch da, wo die anscheinend um 2 Jahre ältere Philensis I von der Rosettana so stark abweicht, wie z. B. in der Behandlung des unterägyptischen Aufstandes und seiner Niederwerfung im Jahre 8.

Vor allem aber nennt der Text des Dekretes in der Inschrift von Nobaireh mit keinem Worte die Königin Kleopatra, auf die doch die Republikation vom Jahre 21 ausdrücklich die dem Könige früher zuerkannten Ehren ausgedehnt hatte. Auf dem Nobaireh-Stein ist überall, in dem Beschlusse selbst wie in seiner Begrün-

1) R. 11 = N. 29 (*i3w.t-f mnḫ.t*); R. 14 = N. 30 (*m r.w-pr nb ḥr rn-f m* und *Ḥr* vor dem Königstitel).

2) Bei dem Vergleich darf man natürlich die oben erörterten Eigentümlichkeiten, die auf Rechnung des Verfertigers des Nobaireh-Steines gehen, wie die Verwechslung und die Umdrehung von Zeichen, nicht außer acht lassen. Auch daß der Stein das *n* niemals in seiner genauen Form (Wasserlinie) wie der Rosettestein, sondern stets abgekürzt als einfachen wagerechten Strich gibt, ist zu berücksichtigen.

dung, nur vom König die Rede, wie in der Rosettana. Dabei erhält der König ebenso wie dort stets den doppelten Ehrentitel *nṯr pr nb nfr.w* „der erschienene (gleich der Sonne aufgegangene) Gott, der Herr der Güte", der dem θεὸς ἐπιφανὴς εὐχάριστος des griechischen Textes der Rosettana entspricht. Der zweite Bestandteil dieses Titels, das Prädikat *nb nfr.w* „Herr der Güte" = εὐχάριστος, fehlt nun aber bemerkenswerterweise in den beiden Dekreten von Philae, die aus den Jahren 21 und 19 des Königs stammen, ebenso wie in dem gleich zu erwähnenden Dekrete vom Jahre 23 (demselben Jahre, das die Datierung des Nobaireh-Steines nennt) und einem andern Dekrete vom 17. Audnaios des Jahres 20 (Kairo 22184). In diesen 4 Dekreten aus den Jahren 19—23 heißt der König überall nur *nṯr pr* „der erschienene Gott" (θεὸς ἐπιφανής). Es scheint daraus hervorzugehen, daß das Prädikat εὐχάριστος, das der König in griechischen Inschriften gelegentlich auch noch nach seinem Tode erhält[1]), ihm in ägyptischen Texten in den späteren Jahren seiner Regierung, zum mindesten vom Jahre 19 ab, nicht mehr gegeben worden ist[2]). Wir werden also auch aus diesem Grunde nicht glauben können, daß das Original, das der Verfertiger unseres Steines bei der Wiedergabe des Beschlusses und seiner Begründung kopierte, wirklich aus dem Jahre 23 stammte. Mit andern Worten heißt das: der Verfertiger unseres Steines wird die Datierung einem anderen Denkmal entnommen haben. Sie wird bei dem zertrümmerten Steine, den er kopierte, verloren gewesen sein, wie so vieles andere im Verlauf des Textes. Während er diese anderen Verluste aber dem oberflächlichen Beschauer leicht durch einfache Uebergehung der Lücken verbergen konnte, mußte er hier am Anfange für Ersatz sorgen, da das Fehlen des Kopfes mit Datum, Königsnamen und eponymen Priestern sofort jedem, der ägyptische Denkmäler zu sehen gewohnt war, hätte auffallen müssen.

Dieses zu postulierende Denkmal vom 24. Gorpiaios = 24. Pharmuthi des Jahres 23 des Ptolemaios Epiphanes, das dem Verfertiger des Nobaireh-Steines den fehlenden Kopf seiner Inschrift lieferte, kennen wir nun in der Tat. Es ist ein Priesterdekret wie die Rosettana und die Philae-Dekrete, das ebenfalls zu Memphis beschlossen wurde und zwar bei ähnlicher Gelegenheit wie

1) z. B. Strack, Dynastie der Ptolemäer Nr. 93.

2) Auch in den Aufzählungen der Ptolemäer werden die Götter Epiphaneis auf den ägyptischen Denkmälern der späteren Zeit immer nur „die beiden erschienenen Götter" ohne einen Zusatz, der dem εὐχάριστοι der griech. Denkmäler entspräche, genannt.

die Philensis I, nämlich bei der „Begegnung des Mnewis" (*sḫn.w Mr-wr*), eines neben dem Apis verehrten andern heiligen Stieres. Den eigentlichen Anlaß zu dem Beschlusse aber bot ein Sieg, den Aristonikos, der Günstling des Königs, soeben, wie es scheint, an der syrischen Küste davongetragen hatte. Auf einem Denkstein, den das Museum von Kairo vor einigen Jahren erwarb, und den Daressy im Jahre 1911 veröffentlichte [1]), hat sich uns dieses Dekret in hieroglyphischer Fassung erhalten. Der Beschluß selbst und, von Einzelheiten abgesehen, auch seine Begründung haben mit unserm Texte bezw. mit der Rosettana nichts gemein; dagegen deckt sich die Begründung zu einem großen Teile mit der im 2. Dekret von Philae, das aus dem 19. Jahre des Königs stammt und das gleichfalls den Aristonikos, hier als Uebermittler der Nachricht vom Sieg über die oberäg. Rebellen, nennt.

Die Datierung dieses Dekretes vom 24. Gorpiaios des Jahres 23 stimmt nicht nur im Datum selbst, sondern auch in der Nennung der eponymen Priester des Ptolemäerhauses mit der des Nobaireh-Steines wörtlich überein und zwar auch hinsichtlich des Punktes, der oben erörtert wurde, der Nennung des Königs Ptolemaios Epiphanes. Während der Nobaireh-Stein im eigentlichen Texte des Dekretes, wie gesagt, stets in Uebereinstimmung mit der Rosettana vom Jahre 9 nur von dem *nṯr pr nb nfr.w* „erschienenen Gott, dem Herrn der Güte" (= θεὸς ἐπιφανὴς εὐχάριστος) redete ohne die leiseste Erwähnung der Königin Kleopatra, lesen wir hier in Zeile 4 in der Aufzählung der vergötterten Ptolemäer, denen der eponyme Priester dient, ebenso wie in dem Kairiner Dekret vom 24. Gorpiaios des Jahres 23, *nṯr.wj pr* „die beiden erschienenen Götter" d. i. θεοὶ ἐπιφανεῖς (Urk. II 171, 4). Und das Gleiche steht versehentlich in Zeile 2 hinter dem Namen des Königs (Urk. II 170, 8) statt des einfachen singularischen *nṯr pr* „der erschienene Gott, d. i. θεὸς ἐπιφανής (ohne den Zusatz *nb nfr.w* „Herr der Güte" = εὐχάριστος), wie das Kairiner Dekret vom Jahre 23 hier richtig hat.

An beiden Stellen hatte dagegen die Rosettana, nach Ausweis des demotischen und griechischen Textes, dieselbe Bezeichnung für den damals noch unverheirateten König allein, die sie auch im eigentlichen Texte des Dekretes überall, ebenso wie der Nobaireh-Stein sonst, verwendet: *nṯr pr nb nfr.w* „der erschienene Gott, der Herr der Güte" = θεὸς ἐπιφανὴς εὐχάριστος.

1) Rec. de trav. 33, 1 ff. — Diese Veröffentlichung ist unzulänglich und gestattet ohne Nachprüfung des Originals noch keine Verwendung für die Sammlung der Urkunden des äg. Altertums.

Daß der Verfertiger des Nobaireh-Denksteins die Datierung von einem andern Denkmal entlehnt hat, als den übrigen Text, scheint sich denn auch beim Betrachten des Steines selbst noch zu verraten (s. die Tafel am Ende). Die Zeilen 1—7, die die Datierung und den Beginn des Dekretes enthalten, zeigen einen andern Schriftcharakter, als die übrige Inschrift. Die Zeichen sind auch größer, tiefer eingegraben und besser ausgeführt. Die Zeilen sind durch breitere und tiefere Linien getrennt. In Z. 8 ist die Schrift dagegen schon ebenso leicht und flüchtig eingeritzt, wie im ganzen Rest der Inschrift. Hier heißt der König denn auch gleich anders als vorher, nämlich wie in dem übrigen Texte und in der Rosettana „der erschienene Gott, der Herr der Güte".

Mit dem Anfang der Inschrift zusammen muß auch die bildliche Darstellung entlehnt sein, die der Stein von Nobaireh in dem oberen Halbrund unmittelbar über der ersten Zeile trägt. Denn sie zeigt den König, der (von rechts kommend) vor den Göttern des Ortes (*Šw*, der ihm das Siegesschwert reicht, und seine löwenköpfige Schwester *Tfn.t*) und seinen königlichen Ahnen (3 Paare, von links kommend) einen Feind ersticht, nicht allein, sondern in Begleitung seiner Gemahlin.

Wie sich uns der Stein von Nobaireh nach diesen Ermittlungen nun darstellt, ist er nicht nur ein merkwürdiges Glied in der Kette seltsamer Schicksale, aus denen die Geschichte der Rosettana besteht, sondern bildet auch für sich eine große Merkwürdigkeit. Versuche zur Herstellung zerstörter Texte aus Bruchstücken werden im Altertum gewiß oft vorgenommen worden sein, reden doch die Texte so oft von der Wiederherstellung des „zerstört Gefundenen" [1]), aber wir kennen bis jetzt kein zweites Beispiel, wo wir das so evident erweisen und zugleich dem Verfasser des hergestellten Textes so deutlich in die Karten sehen können. In seiner Art steht der Stein von Nobaireh bis jetzt in der ägyptischen Altertumskunde durchaus vereinzelt da.

Haben wir nach alledem auch in dem Stein von Nobaireh noch immer nicht eines der Schwesterexemplare der Rosettana, sondern nur eine stark verstümmelte und vielfach arg verderbte Kopie eines solchen vor uns, so ist der Nutzen, der daraus für die Herstellung des hieroglyphischen Textes der Rosettana gezogen werden kann, doch nicht unerheblich, eben wegen der nahen Verwandtschaft beider Texte. Die Größe der Lücken, die in meiner

1) Es gibt in der alten religiösen Literatur der Aegypter nicht wenige Fälle von Textverwirrung, die in dieser Weise erklärt werden könnten, z. B. Pyr. Spruch 263 ff. (vergl. Spruch 473. 481. 609).

Ausgabe der Rosettana noch unausgefüllt bleiben mußten, und die Zahl der Verderbnisse, die sich vorläufig noch nicht heilen ließen, ist nach Hinzuziehung der Philae-Dekrete, die manche Parallele bieten, nicht mehr allzugroß. Immerhin dürfen wir der Auffindung eines wirklichen Duplikates der Rosettana noch mit gespannter Erwartung entgegensehen.

5. *Die Bruchstücke von Elephantine.*

Dürfte man den Angaben von Clermont-Ganneau und Clédat trauen, die bei ihrer vergeblichen Suche nach aramäischen Papyri auf der Insel Elephantine im Jahre 1907 Bruchstücke des hieroglyphischen Textes der Rosettana gefunden haben wollen, ihren Fund aber bisher nicht veröffentlicht haben, so könnte vielleicht wirklich schon heute ein weiterer Schritt in der Herstellung des Textes möglich sein. Man darf der Versicherung der beiden französischen Gelehrten aber mit Skepsis gegenübertreten. Denn die Insel Elephantine stand zur Zeit, als das Dekret der Rosettana erlassen wurde, im Jahre 9 des Ptolemaios Epiphanes, nicht unter der Botmäßigkeit des Königs, sondern gehörte entweder zum Reiche der oberägyptischen Gegenkönige, die in Theben saßen, oder zum Reiche der unternubischen Könige Ergamenes und seines Nachfolgers, die sich auf der Insel Philae zwischen Ptolemaios IV. Philopator und Ptolemaios V. Epiphanes als Bauherren einschieben. Wir wissen aus dem Dekret, das sich uns auf der Insel Philae neben der Republikation der Rosettana (Philensis I) aufgezeichnet erhalten hat (Philensis II), daß die Macht der Eingeborenenkönige in Theben erst im Jahre 19 des Königs Ptolemaios Epiphanes gebrochen und Oberägypten erst damals wieder der makedonischen Herrschaft unterworfen worden ist [1]). Dasselbe ging auch aus den Angaben der Bauinschrift von Edfu und den Datierungen der thebanischen Rechtsurkunden aus dieser Zeit hervor [2]).

Demnach ist es eigentlich so gut wie ausgeschlossen, daß das Dekret der Rosettana auf der Insel Elephantine durch ein Exemplar vertreten war. Was die französischen Gelehrten dort gefunden haben, wird vielmehr voraussichtlich zu der Republikation vom Jahre 21 (Philensis I) oder einem der andern späteren Dekrete aus der Zeit des Königs, die sich ja vielfach in einzelnen Sätzen und Wendungen mit der Rosettana berühren, gehört haben.

---

1) Urk. II 214 ff. Ueber die historische Bedeutung dieses 2. Dekretes von Philae gedenke ich an anderer Stelle zu handeln.

2) Brugsch Aeg. Ztschr. 16, 43 ff.

So steht denn der Stein von Rosette wahrscheinlich noch immer als einziges von den vielen Exemplaren, die mit ihm gleichzeitig aufgestellt werden sollten, da[1]), durch das Schicksal zu großen Zwecken für die Nachwelt aufgespart.

II. Zur Erklärung und Herstellung des Textes mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen.

Letronne ist seinerzeit immer wieder auf das Wärmste dafür eingetreten, daß der griechische Text der Rosettana der Grundtext des Dekretes sei, aus dem die ägyptischen Texte erst übersetzt seien. Die Frage ist nicht so einfach zu beantworten. Das meiste von dem, was Letronne an Beweisen für seine Auffassung anführte, läßt sich auch umkehren und auf die Priorität des ägyptischen Textes deuten.

Unbestreitbar erscheint es allerdings, daß der äg. Text die herkömmlichen Einleitungsformeln der griechischen Dekrete, die der griech. Text anwendet, nachahmt. Ihre äg. Aequivalente sehen in der Tat unägyptisch genug aus. Das gilt vor allem für das hierogl. *ḥnꜥ sḫn.w nfr*, demot. *irm pꜣ sḫnj nfr* „mit dem guten Ereignis“, das das griech. *ἀγαθῇ τύχῃ* wörtlich übersetzt (Urk. II 188, 1).

Im Uebrigen enthält der griech. Text aber tatsächlich eine ganze Reihe von Punkten (Zweideutigkeiten, Ungenauigkeiten, Seltsamkeiten des Ausdrucks), die schon Letronne und den anderen Hellenisten, die sich vor ihm mit der Inschrift beschäftigt hatten, viel Kopfzerbrechen gemacht haben und sie zu den scharfsinnigsten Auslegungen veranlaßt haben. Zieht man den ägyptischen Text heran, so zeigt es sich nicht selten, daß diese Interpretationen irrig waren, und daß sich die Anstößigkeiten, die der griech. Text zu bieten schien, leicht erklären lassen, wenn man annimmt, daß der Grieche den äg. Text übersetzt hat.

---

1) Der Stein von Menuf, in dem man in den ersten Zeiten nach der Auffindung des Rosette-Steines die Ueberreste eines der Duplikate der Rosettana zu besitzen glaubte, gehörte nach dem, was Du Bois-Aymé und Jollois in der Description de l'Egypte (État moderne, tome II, S. 99) darüber mitgeteilt haben, zu einem andern Ptolemäerdekrete verwandten Inhalts. Dasselbe gilt von dem Stein, den man gleichfalls während der Napoleonischen Expedition in einer Moschee zu Kairo verbaut vorgefunden hatte (jetzt im Louvre C. 122), und in dem man damals ebenfalls ein Duplikat der Rosettana vermutete. Er gehörte einem Exemplar des Dekrets von Kanopus an.

Macht man sich einmal die Umstände klar, unter denen ein solcher Beschluß der äg. Priester, wie ihn unser Dekret enthält, entstanden sein wird, so ist es a priori doch wohl das Wahrscheinlichste, daß die Priester, die des Griechischen nur z. T. mächtig gewesen sein werden, ihn zunächst in der lebenden äg. Sprache, also dem Demotischen, abgefaßt haben werden. Dieser authentische, in der Versammlung festgesetzte Beschluß wird dann der griechischen Behörde zur Genehmigung unterbreitet worden sein, wozu voraussichtlich eine griechische Uebersetzung eingereicht werden mußte. Diese wird dann unter Umständen manche Abänderungen erfahren haben und so konnte es sehr wohl dahin kommen, daß die so abgeänderten Stücke dann ihrerseits wieder in das Demotische übersetzt werden mußten. Der hieroglyphische Text wird dann nach endgültiger Feststellung des Wortlautes von besonders gelehrten Priestern ins Altägyptische bezw. die Hieroglyphen übertragen worden sein. Diese Uebertragung ist vielfach ziemlich frei.

Für die Priorität des Demotischen vor dem Griechischen, die jetzt auch Bouché-Leclercq annimmt[1]), sprechen z. B. die Beschreibungen des Kapellenschreins (Urk. II 191, 9 ff. = griech. 43—46) und der Statuengruppe (ib. 189, 7 ff. = griech. 38—40). Sie sind im Demotischen viel ausführlicher als im Griechischen und wirklich zweckentsprechend; im Griechischen fehlen hier so viele Details, daß eine sinngemäße Ausführung des Beschlusses nach der griechischen Anweisung schlechterdings nicht möglich gewesen wäre[2]).

Die Priorität des demotischen Textes vor dem hieroglyphischen verrät sich, abgesehen von der Wahl mancher Ausdrücke, wie *rsj.t* „Stadt" Urk. II 182, 3, z. B. deutlich an der Stelle Urk. II 189, 8—9, wo im Hieroglyphischen eine altäg. Benennung überflüssigerweise in die lebende Sprache übersetzt ist, wie es im demotischen Texte sinngemäß geschehen war (s. u. Nr. 19).

1. Urk. II 169, 9 (griech. 1). Man hat dieses *παραλαβόντος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός* ebenso wie die Erwähnung der

1) Hist. des Lagides I 368.

2) Dieser keineswegs unwesentlichen Verkürzung des Textes im griech. Teile steht die versehentliche Auslassung des „geliebt von Ptaḥ" hinter „Ptolemaios der ewig Lebende" im demot. Texte Urk. II 188, 3 gegenüber, die Letronne seltsamerweise als Beweis für die Priorität des griech. Textes nahm, obwohl es sich doch gerade hier um etwas spezifisch Aegyptisches, den offiziellen altägyptisch abgefaßten Namen des Königs handelt, den der demot. und der griech. Text übersetzen.

„Uebernahme der Königsherrschaft von seinem Vater“ Urk. II 172, 7 (griech. 8). 194, 3 (griech. 46/7) auf eine angebliche Berufung des Königs zur Mitregentschaft an der Seite seines Vaters beziehen wollen. Da ist es bedeutsam festzustellen, daß an unserer Stelle die äg. Fassung des Prädikates, das zum offiziellen äg. Namensprotokoll des Königs (seinem „Horusnamen“) gehört, lautet: „der als König erschienen ist an der Stelle seines Vaters“. Es enthält also nicht nur nichts von der Uebergabe der Königswürde durch den Vater, sondern bezeichnet den König im Gegenteil geradezu als Nachfolger seines Vaters, also ganz im Sinne der Auffassung Letronne's, die Bouché-Leclercq bekämpft hat. Das was dieser und andere aus unserer Stelle herauslesen wollten, wird in dem Namensprotokoll anderer Könige des Ptolemäerhauses tatsächlich in ganz anderer Weise ausgedrückt, nämlich durch Worte wie „ihn hat sein Vater gekrönt“ (Ptol. Philometor, Lepsius, Königsbuch Nr. 699), „ihn hat seine Mutter gekrönt“ (Ptol. Alexander I, ib. Nr. 714).

2. Urk. II 170, 3. 6. 7 (griech. 2—3). Letronne wollte aus der dreifachen Nennung des Sonnengottes in den Titeln und Prädikaten *βασιλέως καθάπερ ὁ Ἥλιος, ᾧ ὁ Ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην* und *υἱοῦ τοῦ Ἡλίου*, die der König hier führt, schließen, daß es zu Memphis einen Tempel des Helios (Phrē) gegeben habe, wie es dort auch einen Tempel des Ptaḥ gab, mit dem der König in den Prädikaten *κυρίου τριακονταετηρίδων καθάπερ ὁ Ἥφαιστος ὁ μέγας* (Urk. II 170, 2) und *ὃν ὁ Ἥφαιστος ἐδοκίμασεν* (ib. 5) in Beziehung gesetzt erscheint. Der Schluß, den auch Dittenberger noch wiederholt, ist aber falsch, was für Nichtägyptologen zu bemerken wohl nicht ganz überflüssig ist. Es handelt sich hier um Bestandteile der Königstitulatur und des Königsnamenprotokolls ganz allgemeiner Art, die durchaus nichts Memphitisches an sich haben.

3. Urk. II 170, 4 (griech. 3). Die Worte *μέγας βασιλεὺς τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν* werden seit Letronne wegen des Nominativs auf den Sonnengott bezogen, mit dem der König vorher verglichen ist (*καθάπερ ὁ Ἥλιος*), und demgemäß wird das *τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν* auf die oberen und unteren Teile der Welt gedeutet. Die äg. Texte lassen aber keinen Zweifel, daß dieser Nominativ ein Irrtum des griechischen Uebersetzers ist und daß die Worte auf den König zu beziehen sind, also im Genitiv stehen sollten. Sie entsprechen dem alten hieroglyphischen Königstitel *n-św.t-bj-t* „König von Ober- und König von Unterägypten“, der hier wie üblich dem ersten der beiden in den ovalen Ring geschlossenen offiziellen Namen des Königs (dem sogenannten Reʿ-

Namen) vorangeht: „der Erbe der beiden vaterliebenden Götter, von Ptaḥ erwählt, User-keꜣ-rēʿ, das lebende Bild des Amun“ (im Griechischen und Demotischen übersetzt resp. paraphrasiert). Dies wie die demotische Wiedergabe *Pr-ʿꜣ n nꜣ tš.w ntj ḥrj nꜣ tš.w ntj hrj* „der Pharao der oberen Gaue (ⲧⲟϣ) und der unteren Gaue“ (vgl. Phil. I d. 1 = Urk. II 199, 13) schließt auch die Deutung auf „die oberen und unteren Teile der Welt“ aus.

4. Urk. II 172, 2—9 (griech. 6—8). Die nach dem üblichen Schema gebaute griech. Einleitungsformel des Dekretes *ψήφισμα· οἱ ἀρχιερεῖς* usw. *συναχθέντες ἐν τῷ ἐν Μέμφει ἱερῷ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ εἶπαν* (vgl. im Dekret von Kanopus *ψήφισμα· οἱ ἀρχιερεῖς .... συνεδρεύσαντες ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ἐν Κανώπῳ ἱερῷ .... εἶπαν*) hat bei aller Anlehnung an das griech. Vorbild doch im Aeg. eine gewisse Umänderung erfahren müssen, um nicht zu unägyptisch auszusehen.

Zunächst wurde das dem *ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ* entsprechende *hrw pn* „an diesem Tage“ (auch im Demot. altertümelnd beibehalten in der Schreibung *hrw lpn* „an gedachtem Tage“) unmittelbar hinter das Datum gestellt, wie es in den Inschriften der Spätzeit üblich ist[1]), vgl. „Jahr 7, Monat 2 der Winterjahreszeit, Tag 6“, *hrw pn smꜣ-tꜣ n Ws-ir* N.N. „an diesem Tage Bestattung des Osiris N.N.“, Sharpe, Eg. Inscr. I 3. 48. Young, Hierogl. 48 (ptolem.); „Jahr 1, Monat 3 der Sommerjahreszeit, Tag 29“ *hrw pn spr sꜣ.t n-sw.t ʿnḫ-n-s-Nfr-ib-rʿ r Wꜣs.t* „an diesem Tage Gelangen der Königstochter ʿAnch-nes-Nefer-ʾeb-reʿ nach Theben“ Ann. du serv. 5, 85 (sait.).

Hierauf hatte der Ausdruck für das Geschehnis des betr. Tages (im Aeg. meist ein Infinitiv) zu folgen. Im vorliegenden Falle mußte dies das dem griech. *ψήφισμα* entsprechende Wort für „Beschluß“ sein: hierogl. *sḫꜣ.w* (eig. „Gedenken“), demot. *wt*, vgl. Urk. II 197, 8 (griech. 53) und ib. 207, 5. 210, 5 (die oben S. 282 Anm. 3 zitierten Stellen der Phil. I, die auf unser Dekret Bezug nehmen).

Nunmehr hatte das logische Subjekt, die beschließenden Priester (*οἱ ἀρχιερεῖς* etc.), zu folgen. In der hierogl. Fassung ist es hier wie in allen anderen Priesterdekreten dieser Zeit durch ein völlig sinnloses *iw* angeknüpft, das wie das zur Partikel gewordene Hülfsverbum *iw* „es ist“, „es war“ (kopt. ⲉ-, resp. ⲉⲣⲉ-) aussieht.

1) In älterer Zeit läßt man stattdessen dem Datum ein appositionelles *hrw n* ... „Tag des ...“ mit folgendem Infinitiv folgen, also so: „Jahr 7 usw., Tag des Bestattens den N.N.“, vgl. mein Verbum II § 586. 587.

Es findet sich vereinzelt anscheinend auch im demotischen Text in ungewöhnlicher, vielleicht altertümlicher, Schreibung wieder (Kanopus-Tanis), falls die betr. Gruppe nicht vielmehr als historische Schreibung des in Anm. 1 genannten *ìn* zu erklären ist. Meist aber folgt das logische Subjekt dem Worte „Beschluß“ im Demotischen unvermittelt (Rosettana, Kanopus-Kom el Hisn), wie in der oben zitierten Stelle Ann. du serv. 5, 85, also anscheinend als Genitiv [1]). Stattdessen findet es sich aber in Phil. I durch *ỉ.ìr* angeknüpft, d. h. die historische neuäg. Schreibung der Relativform des Verbums *ìr* „tun“. Diese Form wäre nach neuäg. Gebrauch hier auch durchaus am Platze, vgl. (Datum) *hrw n sʿḳ ỉ.ìr rmt Ḥȝj pȝj-j ìtf r pȝ ḫr* „der Tag des Eintretenlassens, das Jemand machte, Ḥaj meinen Vater in die Nekropole“ d. i. „an welchem Tage man den Ḥ. in die Nekropole eintreten ließ“, Inscr. hierat. char. 14 (Sethe, Verbum II § 587).

Das sinnlose *ìw* der hierogl. Fassung wird entweder aus diesem neuäg. *ỉ.ìr* „welches N.N. tat“, oder aus dem in Anm. 1 erwähnten altäg. *ìn*, das auch in neuäg. Aktenstücken in Fällen wie dem unsrigen damit wechselt, zu erklären sein. Das erstere ist deshalb nicht ausgeschlossen, weil dieselbe Schreibung *ỉ.ìr* im Demot. nicht selten auch das zu ⲉⲣⲉ- erweiterte alte *ìw* bezeichnet [2]). In beiden Fällen würde es sich um die falsch etymologisierende Wiedergabe eines der lebenden Sprache verloren gegangenen Ausdrucks handeln, der sich im Aktenstil in den Datierungen als fossiles Ueberbleibsel erhalten hatte.

Der dem Partizipium conjunctum *συναχθέντες* (resp. *συνεδρεύσαντες*) entsprechende äg. Ausdruck hat im Demot. entweder die Form eines Relativsatzes *ỉ.ìr twtw* „die sich versammelt hatten“ (Ros., Kanopus-Kom el Hisn, in anderer Schreibung *ìr tw* Phil. I) [3]).

---

1) In Wahrheit wird dieser scheinbare Genitiv mit seinem beim Lesen zu ergänzenden Exponenten *n* auf den alten Ausdruck für das logische Subjekt mittels der Partikel *ìn* (schon im Neuäg. wie der Genitivexponent und die Präposition *m* nur noch *ěn*- gesprochen) zurückzuführen sein, vgl. das Verbum II 586 zitierte Beispiel Abbott 4, 11/2.

2) Für diese Erklärung des *ìw* scheint recht stark eine Stelle der Phil. II (Urk. II 228, 6—8) zu sprechen, wo gleichfalls auf ein Datum mit dem appositionellen Zusatz *hrw n smjw-s* „der Tag des es Meldens“ das zu dem genitivischen Infinitiv gehörige logische Subjekt („der Reiteroberst Aristonikos“) im Demotischen durch das relativische *ỉ.ìr* „welches tat“, im Hieroglyphischen durch ein sinnloses *ìw* angeknüpft folgt (demot. „der Tag des Meldens, welches Aristonikos tat, vor dem Könige“, d. i. „der Tag, an dem Aristonikos meldete“). Auch ib. 228, 10 stand wahrscheinlich [*hrw*] *rdj.t ì*[*w ȝmnws*] „der Tag des Gebens durch Amnos“.

3) Phil. II ist hier zerstört.

oder eines Zustandssatzes *ỉw-w twtw-w* „indem sie sich versammelten“ (Kanopus-Tanis). Im Hierogl. steht eine Form *ꜥb-sn* (Ros., Phil. I. II, Dekret vom Jahre 23) oder *twt-sn* (Kanopus – beide Exemplare), die beides sein kann.

Das im griech. Texte mit dem Subjekt „die Priester“ zu einem Hauptsatze verbundene „sie sagten“ (*εἶπαν*) mußte im Aeg. naturgemäß zu einer Fortsetzung des Satzes „es wurde durch die Priester beschlossen“ werden, der in den Worten „Beschluß seitens der Priester“ usw. latent enthalten ist. Diese Fortsetzung erfolgt in den demot. Texten der Ptolemäerdekrete in der Regel wieder durch einen Relativsatz, der sich auf „die Priester“ bezieht, *ỉ.ỉr ḏd* „die sagten“. Nur Phil. II[1]) hat stattdessen einen Zustandssatz *ỉw-w ḏd* „indem sie sagten“. Die hierogl. Texte übernehmen z. T. das demot. *ỉ.ỉr ḏd* in der ihrer Orthographie angemesseneren Schreibung *ỉr ḏd* (Kanopus – beide Exemplare) oder sie setzen dafür *ỉs-sw kꜣ-sn* „und sie sagten“ (Ros., Phil. I, Dekret vom Jahre 23) oder nur *kꜣ-sn* „sie sagten“ (Phil. II).

Der äg. Wortlaut ist also etwa so wiederzugeben: „an diesem Tage Beschluß seitens der Priester ....., die sich versammelt hatten (oder: indem sie sich versammelten) .... und sagten“.

5. Urk. II 172, 7/8 (griech. 7—8). Die Fassung des griech. Textes *πρὸς τὴν πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς βασιλείας τῆς Πτολεμαίου αἰωνοβίου ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ θεοῦ ἐπιφανοῦς εὐχαρίστου, ἣν παρέλαβεν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* ist ganz augenscheinlich nur eine unbeholfene Uebersetzung des demot. Textes, der wörtlich so lautet: „an dem Feste des Uebernehmens das Königstum, welches (scil. das Uebernehmen) tat der König Ptolemaios, der ewig Lebende, der von Ptaḥ geliebte, der erschienene Gott, dessen Güte angenehm ist, aus der Hand seines Vaters“.

Der genitivische Infinitiv „des Uebernehmens“ (*τῆς παραλήψεως*), dem sein logisches Subjekt in einem Relativsatz „welches der und der tat“ (*ἣν παρέλαβεν*) angeknüpft wird, ist echt ägyptisch (s. ob. S. 302). Im Neuäg. und Demot. kann man sich in solchen Fällen garnicht anders ausdrücken. Der oben wörtlich mit „aus der Hand“ übersetzte Ausdruck *n-d.t* ist in der Zeit unseres Textes längst zu einer einfachen Präposition „von“ geworden, die dem *παρά* genau entspricht. Er darf nicht so wörtlich genommen werden, daß darin etwa eine Bestätigung dafür gesehen werden könnte, daß Ptolemaios Epiphanes noch zu Lebzeiten seines Vaters

1) Phil. I ist hier zerstört.

von diesem zum Mitregenten berufen worden sei, wie dies Revillout (Rev. égyptol. 3, 1ff.) und Bouché-Leclercq (Hist. des Lagides I 322. 335, Anm. 2) angenommen haben.

6. Urk. II 172, 9 (griech. 8). Man hat sich über die Bezeichnung τῷ ἐν Μέμφει ἱερῷ ohne Nennung des Ortsgottes Ptaḥ, die an der Parallelstelle Urk. II 192, 6 (griech. 44) wenigstens im hieroglyph. Text steht, gewundert. Namentlich Letronne hat daran Anstoß genommen, weil er aus den Angaben der Serapeumpapyri aus der Zeit des Philometor irrig folgerte, daß als der Tempel von Memphis par excellence zu damaliger Zeit das Serapeum gegolten habe, das tatsächlich fern von der Stadt Memphis in der Wüste gelegen war (korrekter πρὸς Μέμφει).

Die Nennung des Tempels nur mit dem Ort, wie sie an unserer Stelle und an der genannten Parallelstelle Urk. II 192, 6 (griech. 44) im demot. und griech. Texte steht (*ḥ.t nṯr n Mn-nfr* „der Tempel von Memphis", griech. τὸ ἐν Μέμφει ἱερόν), ist nun aber typisch ägyptisch. Die demotischen Texte verfahren nie anders, als es unser demot. Text hier an beiden Stellen tut, vgl. *ḥ.t-nṯr n Dbꜣ* „der Tempel von Edfu" (Pap. Eleph. herausg. v. Spiegelberg), *ḥ.t-nṯr n Tꜣj-w-ḏꜣj* „der Tempel von Tewḏoj" (Pap. Ryl. 9), *ḥ.t-nṯr n Nw.t* „der Tempel von Theben" (Pap. de Ricci 10, 4).

Der hierogl. Text wendet an unserer Stelle für Memphis bezeichnenderweise den Ausdruck *mḫꜣ.t tꜣ.wj* „die Wage der beiden Länder" an. Diesen Namen führte der Ort mit Bezug auf die Rolle, die er einst bei der „Vereinigung der beiden Länder" gespielt hatte (vgl. das „Denkmal memphit. Theologie" Z. 16), jenem Ereignis, auf dem der äg. Staat der historischen Zeit beruhte und das jeder König bei seiner Thronbesteigung und Krönung symbolisch wiederholte. Wie wir aus unserem Texte selbst und anderen Zeugnissen der griechisch-römischen Zeit lernen, geschah das auch damals noch immer womöglich eben im Tempel von Memphis[1]).

7. Urk. II 174, 5 (griech. 11). Seit Villoison gilt es als ausgemacht, daß in dem Ausdrucke τὰ ἱερὰ καταστήσασθαι mit dem Worte τὰ ἱερὰ nicht wie sonst die Tempel, sondern der Kult gemeint sein müsse, weil von den Tempeln erst nachher die Rede sei und καθιστάναι bei ihnen nicht am Platze sein würde. Die äg. Texte widerlegen die scharfsinnigen Schlußfolgerungen der Hellenisten aber, wenn man nicht annehmen will, daß die Aegypter das griech. ἱερά falsch übersetzt haben. Das Hierogl. hat: *r sdd*

1) Vgl. meine Unters. III 135. Letronne zu unserer Stelle (Oeuvres choisies II 289).

ḳbḥ.wj „um die beiden *ḳbḥ* dauernd zu machen" mit dem auf den Dualismus des ägyptischen Landes Bezug nehmenden Ausdruck *ḳbḥ.wj*[1]), der in dieser Zeit (ebenso wie *itr.tj* „die beiden Tempelpaläste") die Gesamtheit der Tempel von Ober- und Unterägypten bezeichnet (z. B. Urk. II 190, 1 = 226, 8). Der demot. Text hat *r smn nꜣ irpj.w* „um die Heiligtümer zu konstituieren" mit dem gewöhnlichen Wort für „Tempel", das auch im Kopt. noch erhalten ist (ⲣ̄ⲡⲉ) und das in den demot. Texten der Dekrete den verschiedensten alten hieroglyphischen Synonyma gegenübersteht. Das dem *καταστήσασθαι* entsprechende Verbum *smn* (constituere) ist dasselbe, das Urk. II 187, 8 (griech. 36) dem *διαμενούσης* entspricht, im Dekret von Kanopus aber dem *εὐσταθοῦσαν* (griech. 19). Die Entsprechung hierogl. *dd* (alt *ḏdj*) „dauern", „bestehen" und demot. *smn* findet sich auch Urk. II 194, 2 (griech. 47), wo der griech. Text das äg. „dieweil der Geburtstag des Königs früher festgesetzt geworden ist als Fest in den Tempeln" ganz frei durch *ἐπωνύμους νενομίκασιν ἐν τοῖς ἱεροῖς* wiedergegeben hat. Es könnte auch hier vielleicht die Uebersetzung aus dem Aegyptischen an der Wahl des anscheinend den Hellenisten so anstößigen *καταστήσασθαι* die Schuld tragen.

8. Urk. II 174, 6 (griech. 12). Hier ist man allgemein in der Auffassung des *ταῖς τε ἑαυτοῦ δυνάμεσιν πεφιλανθρώπηκε πάσαις* durch eine Bemerkung von Champollion irregeführt worden. Nach der Fassung des ägyptischen Textes „er hat Belohnung gegeben der ganzen Heeresmacht, die in seinem Reiche ist" unterliegt es keinem Zweifel, daß *ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν πάσαις* „allen seinen Truppen" bedeutet (vgl. griech. 20) und nicht „mit allen seinen Kräften".

9. Urk. II 175, 2 (griech. 12). Seit Letronne werden die Worte *ὅ τε λαὸς καὶ οἱ ἄλλοι πάντες* so gedeutet, daß unter *λαός* das Volk (Ackerbauern, Gewerbetreibende usw.), unter *οἱ ἄλλοι πάντες* Soldaten, Priester und Beamte zu verstehen seien. Der hierogl. Text würde eher erwarten lassen, daß *λαός* hier noch in seiner alten Bedeutung „Heer" gebraucht sei, denn es entspricht ihm im Hierogl. *mnfj.t* mit dem Determinativ der Soldaten, im Demot. *pꜣ mšʿ* „das Fußvolk", das in dieser Zeit zwar auch schon in der allgemeineren Bedeutung „Volk", „Menge" (so z. B. in der Rosettana selbst Urk. II 190, 1. 197, 1) gebraucht wird, hier aber

1) Die beiden *ḳbḥ* „Wasserflut" sind eigentlich die die beiden Länder im Norden und Süden begrenzenden Gewässer, das Mittelländische Meer („der *ḳbḥ* des Horus") und der Katarakt von Syene („der *ḳbḥ* des Seth").

im Zusammenhang doch wohl das Heer bezeichnen muß (wie an den Stellen Urk. II 179, 7. 181, 6. 183, 1). Denn das dem *καὶ οἱ ἄλλοι πάντες* entsprechende demot. *irm nꜣ kj.w rmt dr-w* „und die andern Menschen alle" klingt doch so allgemein, daß es schwerlich in dem von Letronne angenommenen Sinne verstanden werden kann. Das Hierogl. hat überhaupt nur *ḥnʿ wnn.w* „und die Menschen", mit demselben allgemeinsten Ausdruck, der Urk. II 178, 8 (griech. 19) dem *πᾶσιν*, ib. 197, 1 (griech. 52) dem *τοῖς ἄλλοις ἰδιώταις* des griech. Textes entspricht. Vielleicht beruht aber die Nennung des *λαός* auf einer ungenauen Uebersetzung des äg. Textes durch den Griechen?

10. Urk. II 175, 3 (griech. 13). Dem *ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας* entspricht im demot. Text *n pꜣj-f hꜣw ntj Pr-ʿꜣ* „in seiner Zeit des Königs", wie an der Parallelstelle 187, 3 (griech. 35). — Das *ntj*, in dem man mit Heß (S. 55) die kopt. Genitivpartikel ⲛ̄ⲧⲉ- zu erkennen hat (vgl. Urk. II 172, 9. 201, 7. 217, 2), ist an beiden Stellen nach Photographie und Abklatsch völlig sicher. Der kleine Ansatz, den das Zeichen für *ntj* an der 2. Stelle oben zu haben scheint, und der es einem *ir* „tun" ähneln läßt, beruht auf Zufall. Tatsächlich hat auch das Zeichen *ir* in unserer Inschrift sonst eine andere Linienführung. — Der hierogl. Text bietet in seinem *md-nb-wʿ* „Alleinherrnangelegenheit" für „Alleinherrschaft" eine seltsame Mischbildung, die nach dem Muster des ganz modernen Ausdrucks *md-Pr-ʿꜣ* „Königtum" (eig. „Königsangelegenheit", kopt. ⲙⲛ̄ⲧ-ⲣ̄ⲣⲟ) von dem älteren Ausdruck *nb-wʿ* „Alleinherr" für „König" (häufig z. B. in den Inschriften des neuen Reichs) gebildet ist. Hier entspricht also *m rk-f n md-nb-wʿ* „in seiner Zeit der Alleinherrschaft" dem griech. *ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας*. Man könnte, wenn man den Ausdruck beim Wort nähme, hier einen Gegensatz zu der vermuteten Mitregentschaft des Königs neben seinem Vater (s. ob. Nr. 1 und Nr. 5) heraushören.

11. Urk. II 175, 5 (griech. 13). Dem *τὰ βασιλικὰ ὀφειλήματα* steht hier, wie dem synonymen *τὰ ὀφειλόμενα εἰς τὸ βασιλικόν* ib. 183, 9 (griech. 28/9), im Demot. *nꜣ sp.w n Pr-ʿꜣ* „die Reste des Königs" gegenüber[1]). Der Ausdruck *nꜣ sp.w* findet sich in gleicher Bedeutung auch in den demot. Papyri von Elephantine aus der Zeit des Ptolemaios Euergetes I. (s. Sethe-Partsch, Demot. Bürgschaftsurkunden Nr. 13. 14). Hieroglyph. entspricht an der 2. Stelle (II 183, 9) *grḥ.w nw ḥm.f* „die Defizits seiner Majestät"

1) Das Zeichen für *sp* ist an unserer Stelle nur z. T. erhalten.

(vgl. kopt. ϭⲣⲱϩ sah.: ϭⲣⲟϩ boh., *ὑστέρημα, ἔνδεια*). An der anderen Stelle (II 175, 5) folgte auf dasselbe Wort *grḥ.w* an Stelle des Attributes „des Königs“ ein anderer Ausdruck, der auf der Nobaireh-Stele in einer vermutlich verderbten Form vorliegt.

12. Urk. II 176, 5 (griech. 15). Die *τὰς καθηκούσας ἀπομοίρας τοῖς θεοῖς ἀπό τε τῆς ἀμπελίτιδος γῆς καὶ τῶν παραδείσων* deutete Dittenberger, unter Verweis auf Wilcken Ostraka 156 Anm. 3 und Petrie Pap. 46, auf die der Arsinoe Philadelphos und den Philopatoren gemeinschaftlich zustehenden Abgaben, die Phil. I 5 (Urk. II 204, 2) im hierogl. Text als „die Anteile (*dnî.t*) der Bruderliebenden und der beiden vaterliebenden Götter“ bezeichnet sind. An unserer Stelle ist aber in allen drei Texten von den Anteilen, die „den Göttern“ im Allgemeinen zustehen, die Rede; im hierogl. Text sogar von „allen Anteilen der Götter“, wie auch an der Parallelstelle Rec. de trav. 33, 4 (Dekret vom 14. Gorpiaios des Jahres 23) = Phil. II 5 (Urk. II 219, 7). Das kann doch schwerlich so eng, nur auf diese drei vergötterten Ptolemäer beschränkt, verstanden werden.

13. Urk. II 177, 2 (griech. 16). Das *ἕως τοῦ πρώτου ἔτους ἐπὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* ist verschieden aufgefaßt worden; zunächst so, daß damit das erste Jahr der Herrschaft des Vaters des Königs, also des Königs Ptolemaios Philopator gemeint sei, sodaß der betr. Zustand, von dem hier gesagt wird, daß er bis zu diesem Jahre bestanden habe, in die Zeit des Ptolemaios Euergetes I. und früher gefallen wäre. Letronne verwarf diese Deutung, weil sie einen Gebrauch von *ἐπί* voraussetzt, der sonst nirgends zu belegen ist. Er bezog das „erste Jahr“ auf den regierenden König Ptolemaios Epiphanes, wie das ja bei den analogen Jahresangaben ohne Nennung des Königs an anderen Stellen des Textes zweifellos der Fall ist. In dem *ἐπὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* sah er eine appositionelle Einschränkung dieser nach rückwärts unbegrenzten Zeitbestimmung „bis zum Jahre 1“ und fügte demzufolge vor den Worten „unter seinem Vater“ ein Komma ein.

Zu dieser Auffassung scheint auch der demot. Text zu stimmen, der genau entsprechend *r-hn(-r) ḥꜣ.t-sp 1.t l.îr-ḥr pꜣj-f jt* „bis zum Jahre 1, unter seinem Vater“ hat. Auch dort kann das *l.îr-ḥr pꜣj-f jt* „unter seinem Vater“ kaum mit dem vorhergehenden „Jahr 1“ verbunden werden. Man würde dafür im Demot. ebenso die Genitivverbindung *ḥꜣ.t-sp 1.t n pꜣj-f jt* „Jahr 1 seines Vaters“ gebraucht haben, wie im Griechischen.

Dagegen spricht der hierogl. Text, wie er uns auf dem Nobaireh-Stein vorliegt, für die ältere Auffassung, und dies hat auch

mich in meiner Ausgabe des Textes leider dazu verführt, dieser von Letronne verworfenen Auffassung zuzustimmen. Es steht nämlich da: *nfrj.t r ḥꜣ.t-sp 1.t ḥm (i͗)tf-f šps* „bis zum Jahre 1 der Majestät seines erhabenen Vaters".

Vergegenwärtigt man sich aber, was oben über die eigentümliche Natur dieses Steines festgestellt wurde, so wird man kein Bedenken tragen, auch hier, wie an so vielen anderen Stellen, eine Lücke im Text anzunehmen. Man wird die Stelle gewiß zu *nfrj.t r ḥꜣ.t-sp 1.t [m rk] ḥm (i͗)tf-f šps* „bis zum Jahre 1, [in der Zeit] der Majestät seines erhabenen Vaters" zu ergänzen haben.

Daß eine Ungeschicklichkeit des Ausdrucks vorliegt, die sich in allen drei Texten in gleicher Weise bemerkbar macht und den minder aufmerksamen Leser irreführen muß, ist nicht zu leugnen. Sie ist nicht nur sprachlicher, sondern auch sachlicher Natur; denn die Angabe „zur Zeit seines Vaters" ohne das „bis zum ersten Jahre" hätte ja allein schon vollauf genügt, um das zu sagen, was gemeint war.

14. Urk. II 179, 5 (griech. 20). Dem *κατελθόντας μένειν ἐπὶ τῶν ἰδίων κτήσεων* entspricht im demot. Text „daß sie zurückkehren sollten an ihre Orte und daß ihre Sachen in ihrem Besitz bleiben sollten". (Das zerstörte Verbum für „zurückkehren" ist nach dem reflexiven Objekt *st* sicher *stꜣ* gewesen.) Das zeigt, daß Letronne zwar im Allgemeinen Recht hatte, als er das *κατελθόντας* auf die Heimkehr von Emigranten deutete, nicht aber darin, daß er es mit den *τῶν ἰδίων κτήσεων* verbinden wollte, dergestalt, daß die obigen Worte soviel bedeuteten, wie *κατελθόντας εἰς τὰς ἰδίους κτήσεις μένειν ἐπ' αὐτῶν.*

15. Urk. II 183, 9 (griech. 29). Letronne's Auffassung des *ἕως τοῦ ὀγδόου ἔτους* als Inklusivfrist „bis zum Jahre 8 einschließlich", im Unterschied zu der oben besprochenen Fristangabe *ἕως τοῦ πρώτου ἔτους*, die „bis zum Jahre 1 ausschließlich" bedeutete, wird durch den äg. Text bestätigt, der beidemal, hierogl. und demot., „bis zum Jahre 9 (d. h. ausschließlich)" hat.

16. Urk. II 184, 5 (griech. 30). Die von Letronne vorgeschlagene, von Dittenberger angenommene und auch in meinen Text übernommene Ergänzung *ἀ[ποτεταγ]μένης* ist doch sehr bedenklich, da sie viel zu viel Raum beansprucht. Das von Mahaffy vorgeschlagene *ἀ[φωρισ]μένης* würde besser passen, da nur etwa 5 Buchstaben fehlen.

17. Urk. II 187, 2—3 (griech. 35). Zwischen den beiden äg. Texten einer- und dem griech. Texte andererseits besteht hier ein

Widerspruch. Das griech. *προσπυνθανόμενός τε τὰ τῶν ἱερῶν τιμιώτατα ἀνανεοῦτο* kann, wie Letronne richtig gesehen hat, nur bedeuten: „und die geehrtesten unter den Tempeln erfragend (bezw. erkundend) erneuerte er sie". Die äg. Texte haben dagegen: „indem er fragte nach den Ehren der Tempel, um sie zu erneuern". Um Uebereinstimmung zwischen beiden Versionen herzustellen, müßte man im griech. Texte *τίμια* statt *τιμιώτατα* haben, vgl. Urk. II 186, 1. 188, 3 (griech. 33. 36).

Letronne war es bei seiner Voraussetzung, daß der griech. Text vor dem ägyptischen die Priorität haben müsse, nicht zweifelhaft, daß ein Uebersetzungsfehler seitens der Aegypter vorliege. Aber das Fragen und das Erneuern passen doch wohl besser zu alten, in Vergessenheit geratenen Rechten, als zu „den angesehensten der Tempel", die, wenn sie diese Bezeichnung verdienten, doch hinreichend bekannt sein mußten und nicht erst „erfragt" zu werden brauchten. Wäre an unserer Stelle aber wirklich von der Erneuerung der angesehensten Heiligtümer die Rede, wie es nach dem griech. Text der Fall zu sein scheint, so würde das in dem Zusammenhange, in dem es steht, eine Tautologie schlimmster Art ergeben, denn der ganze Abschnitt lautet ja so: „er gründete Heiligtümer, Kapellen, Altäre neu für die Götter und stellte die der Herstellung bedürfenden wieder her" (*τά τε προσδεόμενα ἐπισκευῆς προσδιωρθώσατο*, demot.: „er ließ andere ihre Art tun" d. h. versetzte sie in ihren alten zweckdienlichen Zustand), da er wohltätigen Herzens gegen die Götter war, indem er die Ehren der Tempel erfragte, um sie zu erneuern in seiner Regierungszeit, wie es sich gehört".

Glücklicherweise kehrt nun der strittige Satz, mit leichter Variation, auch in dem 2. Dekret von Philae wieder (Urk. II 221, 3), — ein Umstand, der uns in den Stand setzt, die hierogl. Fassung auch an unserer Stelle herzustellen, — und dort läßt in der Tat der Zusammenhang keinen Zweifel, daß wirklich von den „Ehren" (*τίμια*) und nicht von den „angesehensten" (*τιμιώτατα*) der Tempel die Rede ist: „Sie (König und Königin) traten Anordnung, daß alles (im Kult) geschehe gemäß der alten Schriftsatzung des Thoth, des Großen und Großen. Die Ehren, die den Tempeln gebührten, und die übrigen Ehren Aegyptens [vermehrte] der König, indem sein Herz wohltätig war gegen die Götter, fragend nach ihren Ehren, um sie zu erneuern in seiner Zeit". Die gesperrt gedruckten Worte stimmen mit unserer Stelle genau überein mit dem einen und sehr bedeutsamen Unter-

schiede, daß hier für die Ehren der Tempel die Ehren der Götter eintreten.

Wie die Sache liegt, gibt es für die Divergenz des äg. und des griech. Wortlautes an unserer Stelle der Rosettana wohl nur eine Erklärung: Der griech. Text muß zunächst in seiner ersten Fassung (vermutlich als Uebersetzungsversuch des äg. Textes) *τὰ τῶν ἱερῶν τίμια* resp. *τὰ τίμια τῶν ἱερῶν*, was dem Stil des Textes besser entspräche, gehabt haben. Dies ist dann von einem Ueberarbeiter irrig als „die angesehenen der Tempel“ verstanden worden und durch Einsetzung des Superlativs deutlicher gemacht worden.

18. Urk. II 188, 4 (griech. 37). Im griech. Text sind hinter *τὰ ὑπάρχοντα τ[ίμια πάντα] τῷ αἰωνοβίῳ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ ἠγαπημένῳ ὑπὸ τοῦ Φθᾶ θεῷ ἐπιφανεῖ εὐχαρίστῳ* die Worte *ἐν τοῖς ἱεροῖς* ausgefallen, die beide äg. Texte und auch die beiden Philae-Dekrete hier erwarten lassen.

19. Urk. II 189, 8—9 (griech. 39). Die Statue des Königs hat, wie es sich für ein solches äg. Denkmal gehört, einen Namen, der in altäg. Sprache abgefaßt ist und natürlich in Hieroglyphen auf ihr eingegraben sein soll: *Ptlwmjs nḏ bꜣḳ.t* „Ptolemaios, der Schützer Aegyptens“. Für den ungelehrten Aegypter von damals bedurfte das einer Uebersetzung, die im demot. Texte durch *Ptlwmjs i͗.i͗r nḫt n Kmj* gegeben ist. Dabei sind die altäg. Ausdrücke für „schützen“ (*nḏ*) und „Aegypten“ (*bꜣḳ.t*), die der lebenden Sprache nicht mehr angehörten, durch die modernen, noch im Kopt. lebenden Ausdrücke *i͗r nḫt* (ⲣ̄-ⲛⲁϣⲧⲉ) und *Kmt* (ⲕⲏⲙⲉ) wiedergegeben.

Seltsamerweise ist diese Uebersetzung des altäg. Namens nun aber nicht nur im demot. Texte zu finden, wo sie am Platze ist, sondern auch im hierogl. Texte. der dabei nur statt der Umschreibung *i͗.i͗r nḫt* „der Schutz machte“ (für „der schützte“) einfach *nḫt* hat, als ob es ein Verbum *nḫt* „schützen“ gäbe, dessen Partizip hier nach altäg. Weise vorläge [1]).

In der Herübernahme resp. Wiedergabe dieser demotischen Uebersetzung des altäg. Namens in den altäg. (hierogl.) Text verrät sich auf das Deutlichste dessen Abhängigkeit vom demotischen Texte.

Der griech. Text kann und will diese Erklärung des altäg. Ausdruckes durch den neuäg. (demotischen) natürlich nicht wieder-

1) Im Demot. werden die alten Partizipia durch das Partizip von *i͗r* „tun“ (eben unser *i͗.i͗r*) mit folgendem Infinitiv umschrieben. Der Verfasser des hierogl. Textes glaubte eine solche Umschreibung vor sich zu haben, während das Wort *nḫt* in Wahrheit ein Substantiv war.

geben. Er begnügt sich damit, den äg. Namen einfach in griech. Uebersetzung zu geben: ἣ προσονομασθήσεται Πτολεμαίου τοῦ ἐπαμύναντος τῇ Αἰγύπτῳ.

20. Urk. II 189, 10 (griech. 39)[1]. Das demot. Aquivalent des ὁ κυριώτατος θεὸς τοῦ ἱεροῦ, der dem König das Siegesschwert (ὅπλον νικητικόν, äg. *ḫpš* „Schenkel") überreichen soll, wie das die Denkmäler so oft darstellen[2], bot bisher eine Schwierigkeit. Der auf die Worte *p3 nṯr* „der Gott" folgende unterscheidende Zusatz konnte nicht sicher gedeutet werden. Heß dachte an eine appositionelle oder attributive Bezeichnung des Gottes selbst, wie *nb psḏ.t*[3] „Herr der Götterneunheit". Revillout hatte in richtiger Erkenntnis, daß das erste Zeichen des Ausdrucks der bestimmte Artikel *n3* (plur.) oder *t3* (fem. sg.) sein müsse, einen genitivischen Zusatz darin vermutet; er las *n3 rmt.w* „der Menschen", das Ganze also „der Gott der Menschen", was natürlich sinnlos war.

Sah man von den Zeichen, die dastehen, zunächst einmal ganz ab und faßte nur den Sinn ins Auge, so war anzunehmen, daß ein Aequivalent des uralten Ausdrucks *nṯr nw.tj* „der Stadt-(oder Orts-)Gott", mit der seit alter Zeit die unzähligen Lokalgottheiten der verschiedenen Orte Aegyptens bezeichnet werden, vorliegen werde. Und da, wie gesagt, der Artikel *t3* oder *n3* dasteht, so mußte die Lesung *p3 nṯr t3 nw.t* „der Gott der Stadt" die zu erwartende Lesung sein. Aus einer Verderbnis der richtigen demot. Schreibung für *nw.t* „Stadt" ließ sich denn in der Tat auch wohl das Wort, das von Revillout *rmt.w* „Menschen" gelesen wurde, erklären.

Daß diese Deutung tatsächlich richtig ist, ergaben die Parallelstellen der beiden Philae-Dekrete (Phil. I 8 = Urk. II 207, 3; II 13 = ib. 226, 10). Sie zeigen im hierogl. Texte deutlich ein *nṯr nw.t* „der Gott der Stadt", das die genaue altäg. Entsprechung dazu bildet, und das, da es sonst im Altäg. durch den synonymen Ausdruck *nṯr nw.tj* d. i. wörtlich „der zur Stadt gehörige Gott", „der örtliche Gott" vertreten ist, wohl als Uebersetzung aus dem Demotischen zu werten ist.

21. Urk. II 190, 2 (griech. 39—40). Letronne hat in der Angabe ἃ ἔσται κατεσκευασμέν[α τὸν Αἰγυπτίων] τρόπον, der im

1) In meiner Wiedergabe des griech. Textes ist das, durch Abirren des Auges auf das kurz vorhergehende προσονομασθήσεται verursachte, unsinnige παρεστήσεται in παραστήξεται zu verbessern, wie das Original völlig deutlich hat.

2) S. auch unsere Tafel.

3) Bei Heß nach älterer Weise *neb paut ntêr* umschrieben.

Demot. ein gleichbedeutendes *iw-w r*[1]) *r-ḫ jp rmt* (*n*) *Kmj* „indem sie gemacht sind[1]) nach der Weise von Aegypter-Arbeit“ entspricht, wieder einen schlagenden Beweis dafür finden zu dürfen geglaubt, daß der griech. Text der ursprüngliche sei. Er meint, so könne nur ein Nichtägypter reden; ein Aegypter hätte gesagt „nach unserer Weise“ (τὸν καθ' ἡμᾶς τρόπον o. ä.). Ich möchte glauben, daß Letronne sich hier wieder einmal durch seine vorgefaßte Meinung hat in die Irre führen lassen. Was er von den Aegyptern erwartet, scheint mir etwas sehr modern gedacht. Ob ein Grieche sich in dieser Weise ausgedrückt haben würde, wage ich nicht zu entscheiden; ein Aegypter hätte es sicherlich nicht getan. Ein derartig subjektiv gefärbtes, Gemeinsamkeits- oder Nationalgefühl verratendes „wir“ findet sich m. W. im ganzen äg. Schrifttum niemals. In einem so objektiv abgefaßten Dekret, in dem sich die Beschließenden selbst nur an einer Stelle und dort in 3. Person nennen („es kam in das Herz der Priester“ = ἔδοξεν τοῖς ἱερεῦσι) würde es — ich möchte glauben, auch im Griechischen — vollends nicht am Platze sein.

Der hierogl. Text, der sich nach Phil. I 8 (Urk. II 207, 1). II 11 (Urk. II 226, 9) herstellen läßt, hatte *m k3.t msn.tj.w nw t3š.t* „in der Arbeit der Bildhauer Aegyptens“. Hier tritt der Zweck dieser Angabe deutlich hervor; es ist der, zu sagen, daß die in den Tempeln aufzustellende Statue des Königs nicht, wie das sonst oft genug geschah, ein griechisches, sondern ein ägyptisches Kunstwerk sein sollte, das den König nicht als Hellenen, sondern als Aegypter, ägyptisch aufgefaßt und geschmückt, darstellte.

22. Urk. II 192, 3—4 (griech. 43). Hier ergänzte man mit Porson, in völliger Verkennung des Sinnes, so: ἐπικεῖσθαι τῷ ναῷ τὰς τοῦ βασιλέως χρυσᾶς βασιλείας δέκα, αἷς προσκείσεται ἀσπὶς [καθάπερ καὶ ἐπὶ πασῶν] τῶν ἀσπιδοειδῶν βασιλειῶν τῶν ἐπὶ τῶν ἄλλων ναῶν. Der entsprechende ägyptische Text lautet aber „man soll 10 Kronen des Königs — indem vor einer jeden von ihnen eine Uräusschlange ist, wie es Sitte ist zu tun mit allen Kronen — setzen auf diesen Kapellenschrein anstatt der Uräusschlangen, die auf den Kapellenschreinen (sonst) sind“. Der Schrein (ναός) soll also im Unterschied zu den gewöhnlichen Schreinen 10 Königskronen statt des üblichen Frieses von Uräusschlangen erhalten.

1) Zu dieser Form des Verbums *ir* „machen“ s. meine Bemerkungen Aeg. Ztschr. 50, 126. Die Parallelstelle Phil. II d. 11 (Urk. II 226, 9) hat dafür die Nebenform *irj.tj*, die meine Auffassung von der Natur dieser Formen durchaus bestätigt.

Es ist also zunächst vor *τῶν ἄλλων* sicher *ἀντὶ* zu ergänzen. Für das, was vorherging, ist ein Raum von 13½ Buchstaben da. Es muß daher eine sehr kurze Paraphrase des äg. Satzes „wie es Sitte ist zu tun mit allen Kronen“ dagestanden haben (wie das ja auch Porson annahm), also vermutlich einfach „wie es Sitte ist“ o. ä. Den richtigen Wortlaut dafür, der sich dem ganzen Satz vorzüglich einpaßt, fand Alfred Rahlfs in dem dem Sprachgebrauch der Septuaginta und der griechisch-ägyptischen Papyri der Ptolemäerzeit gleich geläufigen *κατὰ τὸν ἐθισμόν* (vgl. Judith 13, 10. Makkab. II 12, 38. Gen. 31, 35. Tebtunis Pap. I 6, 40. 40, 25. 50, 24 usw.). Es ist also zu lesen: ... *αἷς προσκείσεται ἀσπὶς [κατὰ τὸν ἐθισμόν, ἀντὶ] τῶν ἀσπιδοειδῶν βασιλειῶν* ...

23. Urk. II 192, 7 (griech. 44—45). Das von Letronne wegen des Konjunktivs *[συν]τελεσθῇ* mit Sicherheit hergestellte *[ὅπως ἐν αὐτῷ συν]τελεσθῇ τὰ νομιζόμενα τῇ παραλήψει τῆς βασιλείας* wird eine freie Wiedergabe des demot. Textes sein, der so lautet: „als man ihm tat das, was zu tun Gesetz ist bei der Uebernahme der Königswürde“. Der hierogl. Text lautet: „als (resp. nachdem) ihm getan wurde alles, was zu tun ist bei der Einführung des Königs in den Tempel, wenn er seine große Würde übernommen hat“.

24. Urk. II 193, 1—4 (griech. 45). Dittenberger las hier, mit leichter Korrektur (*δύο* statt *δέκα*) der Letronne'schen Ergänzung, so: *ἐπιθεῖναι δὲ καὶ ..... φυλακτήρια χρυ[σᾶ δύο οἷς ἐγγραφήσεται] ὅτι ἐστὶν τοῦ βασιλέως τοῦ ἐπιφανῆ ποιήσαντος τήν τε ἄνω καὶ τὴν κάτω.* Der ägyptische Text, der hier viel ausführlicher ist, zeigt aber, daß es sich bei diesen *φυλακτήρια* um die alten Wappenpflanzen oder Symbole der beiden Länder Ober- und Unterägypten (Binse und Papyrus) in Verbindung mit den darüber auf einem Korbe stehenden Schutzgöttinnen derselben beiden Länder (des Geiers der Eileithyia und der Uräusschlange der Buto) handelt, eine symbolische Darstellung, die sich auf den Denkmälern so oft abgebildet findet. Die Anbringung dieser Darstellung in figürlicher Form auf dem Kapellenschrein des Königs, gegenüber der Königskrone, soll nach dem ägyptischen Text andeuten, daß der Schrein einem (d. i. dem mit den genannten beiden Göttinnen identifizierten Könige) gehöre, der die beiden Länder hell (durch die Krone angedeutet) gemacht habe. Demnach ergibt sich für die etwa 21 Buchstaben fassende Lücke des griech. Textes als einzig mögliche Ergänzung: *φυλακτήρια χρυ[σᾶ τῶν δύο χωρῶν σημαίνοντα] ὅτι* usw. Die Richtigkeit der Ergänzung *τῶν δύο χωρῶν*

wird dadurch erhärtet, daß der Text nachher *τήν τε ἄνω καὶ τὴν κατώ* ohne das zugehörige *χώραν* sagt.

25. Urk. II 195, 3 (griech. 48). Die von Porson vorgeschlagene, von Letronne verworfene, Ergänzung *διδόναι* dürfte den Sinn ungefähr treffen. Denn der äg. Text bietet: „alles, was an diesen Festen geopfert wird, werde geleitet (*sšm*, so hierogl.), resp. bestimmt (*tš*, so demot., seltsamerweise mit dem Determinativ der geistigen Tätigkeit statt mit dem der Handtätigkeit) an alle Leute, die im Tempel Dienst tun“ (*παρεχομένοις*). Zu dem aktiven Infinitiv vgl. *ἐπιθεῖναι* ob. Nr. 24, *καθιδρύσαι* Urk. II 191, 5 (griech. 42), *καταχωρίσαι* unten Nr. 26.

Nach dem äg. Wortlaut ist aber vielleicht statt des von Porson vorgeschlagenen *τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς παρεχομένοις* besser *πᾶσιν τοῖς παρεχομένοις* zu lesen. Dann würde vorher für etwa 5 Buchstaben mehr Raum da sein, als *διδόναι* beansprucht (im Ganzen 12 Buchstaben von voller Breite). Man könnte dann an *καταμερίσαι* o. ä. denken.

Der bisher ungelesene, auch in meiner Ausgabe nicht umschriebene, Ausdruck, der im Demot. dem *nꜣ rmt.w ntj šms* „die Leute, welche dienen“ vorangeht, und der den mask. Artikel *pꜣ* nebst einem kurzen, aus einem Zeichen bestehenden, Worte zu enthalten scheint, wird das Aequivalent von *nb* „alle“, das der hierogl. Text bietet, sein, also „die Gesamtheit“, „die Menge“ o. ä. bedeuten („die Gesamtheit der Leute, die dienen“). An *dmd* kann aber nicht gedacht werden, da dies im Demot. ohne den Artikel zu bleiben pflegt.

26. Urk. II 196, 8 (griech. 51). Dittenberger will hier mit Mahaffy auf Grund des Dekrets von Kanopus lesen: *καὶ εἰς τοὺς δ[ακτυλίους οὓς φοροῦσι προσεγκολάπτεσθαι τὴν] ἱερατείαν αὐτοῦ*. Die Lücke ist für diese Ergänzung aber viel zu klein. Außerdem entspricht das passivische *προσεγκολάπτεσθαι* garnicht der aktivischen Fassung des vorhergehenden *καὶ καταχωρίσαι εἰς πάντας τοὺς χρηματισμούς*, zu dem der Akkusativ [*τὴν*] *ἱερατείαν αὐτοῦ* in gleicher Weise als Objekt gehört. Dies wie die Größe der Lücke führen mit Notwendigkeit auf die Ergänzung *ἐνκολάψαι* (so statt *ἐγκολάψαι* nach der Orthographie des Textes).

27. Urk. II 197, 8 (griech. 53). Dittenberger's Ergänzung [*εἰς στήλας σ*]*τερεοῦ λίθου* ist nach beiden ägyptischen Texten zu verwerfen; es muß *στήλην* gestanden haben.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Phil.-hist. Klasse 1916, Heft 2 (Sethe).



Der Oberteil des Steins von Nobaireh
nach einer Photographie von Emil Brugsch.

Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 12. Februar 1916.

Abkürzungen: Brock. = C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I: Laut- und Formenlehre Berlin 1908.
Ges. = W. Gesenius' hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 28. Aufl. Leipzig 1909.
Lidzb. = M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik. I: Text. Weimar 1898.
Schröder = P. Schröder, Die phönizische Sprache. Halle 1869.
Segol wird durch ę transkribiert. Die Quantität der auslautenden Vokale ist oft als zweifelhaft absichtlich nicht angegeben.

Kapitel 1.

Inkonsequenzen in der Setzung der Lesemütter.

Man nimmt gewiß mit Recht an, daß die nordsemitische Schrift ursprünglich eine reine Konsonantenschrift war, daß nur die Konsonanten bezeichnet und alle Buchstaben wirklich als Konsonanten ausgesprochen wurden. Aber ein Denkmal, welches diesen ursprünglichen Zustand noch bewahrt hätte, besitzen wir nicht. Schon in unseren ältesten Inschriften spielen die sogenannten Lesemütter eine mehr oder minder große Rolle. Sie sind bekanntlich ein Produkt der schon in sehr alter Zeit beginnenden lautlichen Zersetzung der nordsemitischen Dialekte. Besonders ו und י sind schon früh in manchen Fällen in der Aussprache fortgefallen. Infolgedessen gab die Schrift nicht mehr den wirklichen Lautstand wieder, und man konnte nun zwei Wege einschlagen: entweder konnte man

die aus alter Zeit überlieferte Schreibung beibehalten, oder man konnte das alte Prinzip, nur die Konsonanten zu schreiben, aufrecht erhalten und die nicht mehr als Konsonanten gesprochenen Buchstaben fortlassen. Im ersten Falle war die Orthographie historisch, im anderen phonetisch.

Die Hebräer haben mehr den ersten Weg eingeschlagen. Sie behielten die alten ו und י gewöhnlich auch da bei, wo sie in der Aussprache geschwunden waren und nur noch rein vokalisches $\bar{a}$, $\bar{o}$, $\bar{\imath}$, $\bar{e}$ gesprochen wurde, und sie übertrugen dann ו und י als bloße Vokalzeichen mit der Zeit in immer weiterem Umfange auch auf solche Fälle, wo nie ein Konsonant ו oder י vorhanden gewesen war.

Umgekehrt bevorzugten die Phönizier in der Regel die phonetische Schreibung, so daß bei ihnen z. B. בן nicht nur = hebr. בֵּן „Sohn" ist, sondern auch = בְּנֵי „Söhne", בָּנָה „er baute" und בָּנוּ „sie bauten"[1]. Erst die Punier haben manchmal, wenn auch sehr unregelmäßig, Lesemütter hinzugefügt, s. Schröder S. 119f.; hierauf gehe ich jedoch nicht ein, sondern beschränke mich überall auf das eigentliche Phönizische.

Eine Mittelstellung nehmen nach der Mesainschrift die Moabiter ein. Einerseits schreiben sie sehr oft phonetisch, z. B. Mesainschr. Z. 4 השעני „er rettete mich" statt הוֹשִׁעַנִי, 7 בבתה „in seinem Hause" = hebr. בְּבֵיתוֹ und 23. 27. 30 (zweimal) בת „Haus" st. בַּיִת, 13 ואשב „und ich ließ wohnen" st. וָאוֹשִׁב. Andrerseits finden sich aber auch historische Schreibungen wie בביתה „in seinem Hause" Z. 25, so daß hier bei demselben Worte und sogar bei genau derselben Form die beiden Schreibungen miteinander wechseln: Z. 7 בבתה, 25 בביתה.

Eine vollkommene Konsequenz finden wir bei keinem der drei Völker. Selbst bei den Phöniziern kommen, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, einige Ausnahmen von dem Prinzip der streng phonetischen Schreibung vor.

Derartige Inkonsequenzen sind aber auch nur natürlich. Die Orthographien von Literatursprachen, die schon eine längere Geschichte hinter sich haben, sind niemals rein phonetisch, sondern weisen stets einen mehr oder minder großen Zusatz historischer Schreibungen auf. Und das ist für das Verständnis des Geschriebenen in der Regel auch nur ein Vorteil. Denn da bei fortschreitender Zersetzung der Sprachen manche anfangs vorhanden gewesene Unterschiede fortfallen, so pflegt durch streng phonetische

---

1) Die Belege s. bei Lidzb.; außerdem kommt בן noch als בִּן „in mir" vor (Ešmun'azar-Inschrift Z. 5).

Schreibung, wie wir z. B. an dem noch nicht einmal ganz konsequenten Phönizischen sehen, das Verständnis eher erschwert als erleichtert zu werden [1]). Aber jene historischen Schreibungen bilden doch regelmäßig nur einen mehr oder minder großen Bruchteil des Ganzen. Streng historische Schreibung ist, zumal im Altertum, schon deshalb ausgeschlossen, weil die Schreibenden den Urzustand ihrer Sprache und Orthographie gar nicht mehr kennen. Und immer wird sich doch auch wieder das Bestreben geltend machen, zu schreiben „wie man spricht". So finden wir in den Orthographien regelmäßig einen Kampf zwischen historischer und phonetischer Schreibung. Und die Kompromisse, die dabei herauskommen, sind naturgemäß inkonsequent.

Ganz besonders zahlreich aber sind die Inkonsequenzen in der Setzung der Lesemütter im Alten Testamente. Noch unsere Handschriften, die doch durchweg erst einer recht späten Zeit angehören und im übrigen schon einen im großen und ganzen durchaus festen Text bieten, gehen gerade in der Setzung der Lesemütter sehr oft auseinander. So schwanken z. B., um nur einen charakteristischen Fall anzuführen, die von Ginsburg [2]) verglichenen Handschriften in Jes. 10_{13} zwischen נְבֻנוֹתִי, נְבוּנֹתִי, נְבוּנוֹתִי und נְבֻנֹתִי „ich bin klug", so daß hier in der Schreibung des *ū* und *ō* alle nur denkbaren Kombinationen vertreten sind.

Diese Inkonsequenzen erklären sich zu einem guten Teile daraus, daß sehr viele Lesemütter erst im Laufe der Zeit von den Abschreibern hinzugefügt sind. Die echte Orthographie der Zeit Jesaias haben wir durch die Siloahinschrift kennen gelernt. Wenn diese z. B. אש „Mann" = אִישׁ, צר „Fels" = צוּר, ימן „rechte Seite" = יָמִין schreibt, so hat Jesaia natürlich ebenso geschrieben,

1) Aus diesem Grunde haben z. B. die Syrer die historischen Schreibungen ܐܢܬܝ „du (o Frau)" und ܩܛܠܬܝ „du (o Frau) tötetest" beibehalten, um die Feminina von den gleichlautenden Maskulinis ܐܢܬ und ܩܛܠܬ zu unterscheiden. Ja die Westsyrer haben in jüngerer Zeit sogar statt ܩܛܠ̈ „sie (die Frauen) töteten", um es von ܩܛܠ „er tötete" zu unterscheiden, ܩܛܠܝ geschrieben, obwohl es nie auf einen *i*- oder *e*-Laut ausgegangen ist, sondern ursprünglich קְטַלָא hieß; ܩܛܠܝ ist bloße Analogieschreibung: wie im Mask. neben der längeren (sekundären) Form ܩܛܠܘܢ die kürzere Form ܩܛܠܘ stand, so bildete man auch im Fem. zu der längeren (sekundären) Form ܩܛܠܝܢ eine kürzere ܩܛܠܝ. Ähnlich unterscheiden die Araber durch abnorme Hinzufügung der Lesemutter أولى „diese" von إلى „zu", عمرو „ʿAmr" von عمر „ʿOmar".

2) Prophetae posteriores diligenter revisi juxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus e mss. atque antiquis versionibus collectis a C. D. Ginsburg, Lond. 1911.

und die volleren Schreibungen, die wir jetzt im Buche Jesaia finden, gehören erst den späteren Abschreibern an, die entsprechend dem Brauche ihrer Zeit viele früher defektiv geschriebenen Wörter plene schrieben. Solche Renovierungen der Orthographie von Literaturwerken kommen ja auch heutzutage fortwährend vor. Selbst Ausgaben von Goethes Werken pflegen, wenn sie nicht für speziell gelehrten Gebrauch bestimmt sind, nicht mehr in der Orthographie seiner uns doch noch gar nicht so fern liegenden Zeit gedruckt zu werden, sondern in der jetzt üblichen Orthographie. Dabei ist aber ein bedeutsamer Unterschied zu beachten. Goethes Werke kann jeder geschulte Setzer mit Hilfe des Duden, der über die zu wählende Schreibung fast nirgends im Zweifel läßt, in die heutige Orthographie übertragen. Dagegen ist die hebräische Orthographie gerade in der Setzung der Lesemütter nie zu einer so strengen Regelung gekommen. Daher ist die an sich schon mit der Entstehung der Lesemütter gegebene Inkonsequenz durch inkonsequente Renovierung der Orthographie der alttestamentlichen Schriften noch gesteigert.

Aber wenn auch in weitem Umfange die Willkür der Abschreiber maßgebend gewesen ist, so ist doch keineswegs alles von ihr abhängig gewesen. So sehr auch die Abschreiber in dem oben angeführten Beispiele aus Jes. 10_{13} hinsichtlich der Schreibung von ā und ō in נב(ו)כ(ו)תי auseinander gehen, so stimmen sie doch alle in dem schließenden י überein. Und während wir bei ā und ō das Gefühl haben, daß keine der vorkommenden Schreibungen unbedingt den Vorzug verdient oder schlechterdings zu verwerfen ist, empfinden wir bei dem auslautenden ī sofort, daß dieses in der Tat unbedingt plene geschrieben werden muß; נב(ו)כ(ו)ת ohne י würde für das Alte Testament entweder eine ganz abnorme, geradezu fehlerhafte Schreibung oder eine andere Form sein.

Daß bei aller Willkür doch gewisse Regeln herrschen, ist natürlich den Grammatikern nicht entgangen. Ganz richtig bemerkt z. B. Ges. § 7*g*, daß „der auslautende lange Vokal mit sehr wenigen Ausnahmen durch einen Vokalbuchstaben angedeutet wird“. Aber für das Verständnis dieser und ähnlicher Erscheinungen ist, soweit ich sehe, erst wenig getan. Und doch läßt sich, wie ich glaube, hier noch manches, namentlich mit Hilfe der Inschriften [1]),

1) Ich zitiere in der Regel nur die Mesainschrift und die Siloahinschrift ausdrücklich. Für die phönizischen Inschriften stütze ich mich auf die grammatisch-lexikalischen Zusammenstellungen von Schröder und Lidzbarski. Die aramäischen Inschriften ziehe ich in der Regel nicht heran, da es mir nicht auf Vollständigkeit ankommt und sie gewöhnlich nichts Neues lehren.

historisch verstehen. Ich will dies an einigen besonders wichtigen Punkten zu zeigen versuchen.

Kapitel 2.

Lesemütter am Wortende.

Nicht nur die Hebräer deuten gerade den auslautenden Vokal besonders häufig durch eine Lesemutter an, sondern auch auf der Mesainschrift finden sich die meisten Lesemütter am Wortende[1]), und ebenso kommen bei den Phöniziern die ziemlich spärlichen Lesemütter, wie schon Schröder S. 118 bemerkt hat, „für gewöhnlich nur im Auslaut der Wörter vor“. Diese Übereinstimmung läßt auf einen tiefer liegenden Grund schließen. Um ihn zu ermitteln, müssen wir uns die Fälle, in welchen am Wortende plene geschrieben wird, genauer ansehen. Dabei machen uns aber die Inschriften insofern Schwierigkeiten, als wir ja keine Überlieferung über die bei ihnen zu ergänzende Vokalisation besitzen und die jetzige Vokalisation des Alten Testamentes, welche nicht einmal die althebräische Aussprache ganz unverändert wiedergibt, erst recht nicht ohne weiteres auf die verwandten Dialekte übertragen dürfen. Hier bedarf es also besonderer Vorsicht, und gewisse Punkte werden naturgemäß unsicher bleiben. Immerhin aber läßt sich doch mit Hilfe der vergleichenden Sprachwissenschaft und durch Beobachtung der Schreibung verwandter oder ähnlicher Formen ein hinreichend sicheres Fundament gewinnen.

Für das Phönizische führt Schröder S. 118f. außer einzelnen plene geschriebenen Wörtern, die ich als nicht sicher verwendbar beiseite lasse, drei häufig wiederkehrende Endungen an: 1) die Nisbe-Endung, 2) das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. in Verbindung mit einem Nomen, 3) das Pronomen suffixum der 3. Pers. Sing. Mask. und Fem. in Verbindung mit einem Nomen oder einem Verbum. Alle diese Endungen werden im Phönizischen ohne jeden Unterschied durch ein ־י angezeigt, nur „im Dialekt von Byblus“ heißt das Suffix der 3. Pers. Sing. im Mask. ־ו, im

1) Im Wortinneren kommen Lesemütter nur da vor, wo ursprünglich derselbe Buchstabe als Konsonant gestanden hat, z. B. in בביתה „in seinem Hause“ Z. 25 (s. oben S. 316). Ursprüngliche einfache Vokale werden nur am Wortende durch Lesemütter angezeigt, z. B. in der 1. Pers. Sing. Perf. מלכתי „ich wurde König“ u. dgl. (s. unten S. 323). Beim Antritt eines Suffixes wird aber auch diese Form nicht mehr plene geschrieben: Z. 17 החרמתה „ich weihte sie“.

Fem. ה- [1]), s. Lidzb. S. 395 f. 404 (א- als Zeichen der 3. Pers. Sing. kommt nur im Punischen vor).

Die Nisbe-Endung, für welche Lidzb. S. 398 viele Beispiele beibringt, lautete ursprünglich *-īj* (*-ijj*). Im Hebräischen ist *-īj* (*-ijj*) am Wortende und vor der Femininendung *-t* stets zu *-ī* geworden, und auch im Inlaut ist es mit dem *-ī-* der Pluralendung des Mask. gewöhnlich zu einem einzigen *-ī-* zusammengeschmolzen, z. B. עִבְרִי „Hebräer“, עִבְרִים, מוֹאָבִית „Moabiterin“ (עִבְרִית kommt, wohl zufällig, nicht vor). Dagegen hat sich *-īj* (*-ijj*) im Hebräischen stets vor einer vokalisch, aber nicht mit *-ī-* beginnenden Endung und gelegentlich auch vor *-ī-* gehalten: עִבְרִיָּה, עִבְרִיּוֹת, עִבְרִיִּים. Die Phönizier schreiben nicht nur das Fem. צדנת „Sidonierin“, sondern auch den sehr oft vorkommenden Plur. Mask. צדנם mit Ausnahme einer einzigen Inschrift stets defektiv (Lidzb. S. 356), haben also das ursprüngliche *-īj-* in diesen Formen fragelos ebenso zum reinen Vokal *-ī-* gemacht wie die Hebräer. Daher ist es so gut wie sicher, daß sie י- auch im Sing. Mask. צדני rein vokalisch gesprochen haben, zumal der ursprüngliche Konsonant *-j* gerade am Wortende besonders leicht schwinden konnte. Konsonantische Aussprache des י- in צדני wäre nur dann erklärlich, wenn die Phönizier noch die alten Kasusendungen bewahrt hätten. Aber gewiß mit Recht sagt Schröder S. 177: „Den lebendigen Gebrauch von Casusendungen, wie er dem Altarabischen eigen ist, kennt das Phönizische in der Zeit, aus welcher die uns vorliegenden Texte stammen, ebensowenig mehr, als die Sprache des alten Testamentes“.

Das Pronomen suffixum der 3. Pers. Sing. hieß ursprünglich im Mask. *-hu* oder *-hi*, im Fem. *-ha*. Historisch ist also die Schreibung beider Suffixe mit ה-, die wir im Moabitischen finden werden (s. unten S. 321 f.). Im Phönizischen kommt diese historische Schreibung nur noch im Dialekt von Byblus vor und zwar nur beim Femininum. Das Mask. wird in jenem Dialekt mit ו-, beide Geschlechter im übrigen Phönizischen mit י- geschrieben. Das setzt voraus, daß die Phönizier, wie z. T. auch die Hebräer, das *-h-* der ursprünglichen Formen verloren hatten. Dann werden sie aber auch wie die Hebräer bei einem Nomen im Singular ursprüngliches *-a-hu* zu *-ō*, resp. *-a-hi* zu *-ē* zusammengezogen haben (vgl. Schröder S. 147 f.), so daß ו- und י- hier bloße Lesemütter sind.

Das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. am Nomen hieß ursemitisch *-ja*, später in Verbindung mit einem singularischen

1) Ob das Nomen, an welches das Suffix antritt, im Sing. oder Plur. steht, kommt in diesem Dialekt ebensowenig wie im übrigen Phönizischen zum Ausdruck.

Nomen meistens *-i*. Auch die Punier sprachen nach Plautus *-i* (oder *-e*), s. Schröder S. 145. Daß die Phönizier ebenso gesprochen haben, läßt sich nicht beweisen, ist aber sehr wahrscheinlich.

Aber weshalb haben nun die Phönizier gerade für die Nisbe-Endung und die Pronomina suffixa gegen ihre sonstige Gewohnheit Lesemütter verwendet? Ich glaube: deshalb, weil das Verständnis des Geschriebenen sonst gar zu sehr erschwert worden wäre. Denn mit diesen Endungen stand es doch anders als mit den vokalischen Ausgängen der Nominal- und Verbalflexion, die, wie wir oben S. 316 sahen, unbezeichnet blieben. Bequem war es ja auch nicht, daß בן „Sohn“ und „Söhne“, „er baute“ und „sie bauten“ heißen konnte; aber ob an der betreffenden Stelle ein Nomen oder Verbum zu erwarten sei, und ob dieses Nomen oder Verbum im Singular oder Plural stehen müsse, konnte man in der Regel wohl ohne zu große Mühe aus dem Zusammenhange erkennen. Sagte man aber „sein Sohn“ oder „er baute ihn“, so kam zu „Sohn“ oder „baute“ ein ganz neuer Begriff hinzu, der sich nicht ohne weiteres ergänzen ließ, sondern auch in der Schrift, wenn sie verständlich bleiben sollte, irgendwie zum Ausdruck kommen mußte. Daraus erklärt es sich, daß man das Pronomen suffixum, wo es nur noch aus einem Vokal bestand, wenigstens durch eine Lesemutter andeutete. Ähnlich war es bei der Nisbe. Fügte man zu צדן „Sidon“ die Nisbe-Endung *-i* hinzu, so entstand dadurch ein ganz neues Wort, und dieses mußte man auch in der Schrift von dem Grundworte unterscheiden. Daher schrieb man צדני plene, aber auch nur צדני selbst, nicht das Fem. צדנת und nicht (mit einer Ausnahme) den Plur. Mask. צדנם, da diese Formen sich schon durch ihr ת- oder ם- von צדן unterschieden.

Sonst erwähne ich noch das Wort חצי „Hälfte“, welches nach allem, was wir sonst vom Phönizischen wissen, gewiß nicht mehr mit konsonantischem י, sondern wohl ähnlich wie das hebr. חֲצִי gesprochen wurde[1]). Wenn trotzdem die historische Schreibung mit י beibehalten worden ist, so wird man den Grund darin suchen dürfen, daß חצי „Hälfte“ sonst mit den, allerdings im Phönizischen noch nicht sicher belegten, Wörtern חֵץ „Pfeil“ und חֻץ „Straße“ zusammengefallen wäre.

Gehen wir sodann zum Moabitischen über, so ist zunächst zu bemerken, daß die Mesainschrift im Unterschied vom Phönizischen das Pronomen suffixum der 3. Pers. Sing. Mask. und Fem.

1) Vgl. das phönizische פר „Frucht“, welches entweder wie im Hebräischen פְּרִי, oder wie im Syrischen פֵּר gesprochen worden sein kann.

in Verbindung mit dem Nomen und Verbum stets nach dem ursprünglichen Lautstande (s. oben S. 320) mit ה- schreibt, vgl. z. B. בה Z. 7 „in ihm" und Z. 8 u. ö. „in ihr", בנה Z. 6. 8 „sein Sohn", ימה Z. 8 „seine Tage", שעריה Z. 22 „ihre Tore", מגדלתה ebenda „ihre Türme", ויחלפה Z. 6 „und er trat an seine Stelle", החרמתה Z. 17 „ich weihte sie". Die entsprechenden hebräischen Formen werden z. T. noch wirklich mit konsonantischem ה- gesprochen, und auch die Moabiter werden wohl noch in manchen Fällen den Konsonanten ה- bewahrt haben; auch ימה „seine Tage" = hebr. יָמָיו mag etwa יָמָהְ gesprochen worden sein, vgl. im Hebräischen Nah. 2₄ גִּבֹּרֵיהוּ „seine Helden", Hab. 3₁₀ יָדֵיהוּ „seine Hände", Hiob 24₂₃ עֵינֵיהוּ „seine Augen". Ob ה- aber überall noch Konsonant war, oder ob etwa בנה „sein Sohn" wie hebräisches בְּנוֹ gesprochen wurde, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt.

Im übrigen finden sich die oben aus dem Phönizischen angeführten Pleneschreibungen genau so auch auf der Mesainschrift. Die Nisbe-Endung liegt vor in דיבני „Daibonit" Z. 1/2, das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. am Nomen in אבי „mein Vater" Z. 2. 3, לי „mir" Z. 14. 32 u. dgl.; das Wort חצי „Hälfte" findet sich in Z. 8. Leider läßt sich jedoch über die wirkliche Aussprache auch in diesen Fällen nichts Sicheres ausmachen, da uns hier Indizien, wie sie im Phönizischen vorhanden waren, fehlen.

Außerdem aber hat die Mesainschrift Pleneschreibung auch noch in anderen Fällen, wo die Phönizier defektiv schreiben, oder die betreffenden Formen im Phönizischen noch nicht nachgewiesen sind. Darunter finden sich allerdings wiederum mehrere Fälle, in welchen die wirkliche Aussprache nicht sicher festzustellen ist, nämlich das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. am Verbum -ני (Z. 4 השעני „er rettete mich" und הראני „er ließ mich sehen"), ursprünglich wohl *-nija*, phönizisch -ן geschrieben; die Endung des Stat. constr. im (Dual und) Plural des Mask. -י (Z. 8 ימי „Tage", 13. 18 פני „Gesicht" u. dgl.), ursprünglich *-aj*, phönizisch überhaupt nicht geschrieben; die Partikel כי „daß, denn" Z. 4 u. ö., ursprünglich vielleicht mit konsonantischem *-j*, vgl. arab. كَيْ (Brock. S. 74), phönizisch כ; auch der Imperativ עשו „macht" Z. 24, bei welchem trotz des hebräischen עֲשׂוּ diphthongische Aussprache nach Analogie des syrischen ܪܡܰܘ nicht ganz ausgeschlossen wäre (im Phönizischen kommt nach Lidzb. S. 401 ff. kein Imperativ vor, doch wird das Perf. „sie bauten", hebr. בָּנוּ, bloß בן geschrieben). Aber andrerseits gibt es doch auch im Moabitischen einige Fälle, in welchen sich auf Grund verschiedener Erwägungen mit großer Sicherheit behaupten läßt, daß es sich nur um Lesemütter handeln kann.

Der erste und wichtigste Fall ist die auf der Mesainschrift häufig vorkommende 1. Pers. Sing. Perf., die am Schlusse stets mit י- geschrieben wird, vgl. z. B. מלכתי „ich wurde König" Z. 2/3, בנתי „ich baute" Z. 21 ff. = hebr. בָּנִיתִי. Die Endung dieser Verbalform lautete in den verschiedenen semitischen Dialekten verschieden: *-ku*, *-tu*, *-ti* (Brock. § 262 e), ging aber in allen auf einen Vokal aus. Daß die Moabiter hier im Gegensatz zu allen übrigen Semiten einen Konsonanten י- gehabt haben sollten, ist schlechthin unglaublich; auch wird in Z. 17, wo an die 1. Pers. Sing. Perf. noch ein Pronomen suffixum angehängt ist, defektiv החרמתה „ich weihte sie" geschrieben. In diesem Falle wird also י- sicher nur ein Zeichen für den Vokal *-i* sein. Das Vorhandensein einer solchen Vokalbezeichnung setzt aber voraus, daß vorher schon in anderen Fällen ein ursprünglich konsonantisches י- in den Vokal *-i* übergegangen war; denn nur wenn dieser Übergang schon öfter stattgefunden hatte, erklärt es sich, daß man י- als Zeichen für *-i* betrachtete und nach der Analogie auch da schrieb, wo von Haus aus kein Konsonant י gestanden hatte. Hieraus können wir weiter schließen, daß י- auch in mehreren der vorher angeführten Fälle, bei denen an sich nichts Sicheres über die Aussprache zu ermitteln war, bloßes Vokalzeichen ist. Speziell wird diese Annahme erlaubt sein für die Pronomina suffixa der 1. Pers. Sing. י- in אבי „mein Vater" etc. und ני- in השעני „er rettete mich" etc. Denn die Suffixe י- und ני- und die Verbalendung תי- stimmen nicht nur im Ausgang auf *-i* überein, sondern sind auch sachlich verwandt, da sie alle drei die 1. Pers. Sing. bezeichnen. Je näher aber die Verwandtschaft ist, desto leichter kommt es zu Analogiebildungen und auch zu Analogieschreibungen. Daher darf man geradezu annehmen, daß die Schreibung תי- durch die Analogie von י- und ני- veranlaßt ist.

Zwei andere Fälle liegen vor in בנה „er baute" Z. 18 und ללה „Nacht" Z. 15. Bei beiden läßt sich mindestens mit Sicherheit behaupten, daß ה- kein aus der Urzeit stammender Konsonant ist. Die Verba ל"ה hatten als letzten Radikal ursprünglich *w* oder *j*; mit ה- schrieb man sie erst, nachdem der letzte Radikal fortgefallen war. In ללה wäre ה- nach der hebräischen Punktation לַיְלָה (mit Ton auf der ersten Silbe) fossile Akkusativendung. Ursprünglich hat es aber vielleicht לֵילָה = syr. ܠܠܝܐ (vgl. den arab. Plur. لَيَالٍ) geheißen, s. Gesenius-Buhl, Hebr. u. aram. Handwörterbuch s. v. Auf jeden Fall wird ה- auch hier jüngeren Datums sein. Selbst wenn die Akkusativendung in der Urzeit *-hā* gelautet

haben sollte (vgl. Brock. § 245 a), dürfen wir diese Urform für das Moabitische wohl sicher nicht mehr zugrunde legen.

Über die Entstehung der Lesemutter ה- wird beim Hebräischen ausführlicher zu handeln sein (s. unten S. 329 f.). Hier sei nur bemerkt, daß die von Brock. S. 409 Anm. 1 vertretene Herleitung dieser Lesemutter von der Femininendung des Nomens gerade durch das Moabitische widerlegt wird. Denn wenn Brock. sich zum Beweis für seine Annahme auf das Phönizische beruft, welches noch die alte Femininendung ת- erhalten hat und, wie Brock. meint, aus diesem Grunde auch noch keine Lesemutter ה- kennt, so hat er dabei übersehen, daß das Moabitische genau so wie das Phönizische noch die Femininendung ת- hat und trotzdem in בנה und ללה schon ה- als Lesemutter verwendet. Von wo solche Schreibungen wie בנה und ללה in Wirklichkeit ausgegangen sind, können wir nicht sicher feststellen und infolgedessen auch keine weiteren Schlüsse aus ihnen ziehen.

Wir haben gesehen, daß י- und ה- auf der Mesainschrift in gewissen Fällen Lesemütter sind, und müssen nun die Frage aufwerfen: Was veranlaßte die Moabiter zur Setzung dieser Lesemütter? Hier lautet die Antwort ebenso wie früher bei den phönizischen Pleneschreibungen: die Rücksicht auf das Verständnis. Man schrieb die 1. Pers. Sing. Perf., z. B. מלכתי, mit י-, um sie von der 2. Pers. Mask. und Fem., hebr. מָלַכְתָּ und מָלַכְתְּ, zu unterscheiden. Man charakterisierte die Verba ל״ה, die bei streng phonetischer Schreibung in vielen Formen mit den Verbis ע״ו, ע״י und ע״ע zusammenfielen, durch die Hinzufügung des ה-. Man unterschied ללה durch das ה- von der kürzeren Form, die im Hebr. לַיִל, im Arab. لَيْل heißt. Ebenso wie diese Fälle, in welchen es sich sicher oder höchst wahrscheinlich um bloße Lesemütter handelt, lassen sich aber auch die übrigen Fälle erklären, bei welchen die Möglichkeit konsonantischer Aussprache an sich nicht ausgeschlossen war. Daß man die Nisbe-Endung und das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. am Nomen mit י- schreiben mußte, weil sie sonst in der Schrift überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen wären, und daß man חצי zum Unterschied von חַץ und חֵץ plene schrieb, haben wir schon beim Phönizischen gesehen. Analoge Rücksichten auf das Verständnis können auch für die übrigen Pleneschreibungen des Moabitischen maßgebend gewesen sein. Das Pronomen suffixum der 1. Pers. Sing. am Verbum ני- fiel, nach phönizischer Weise bloß ן- geschrieben, mit dem Suffix der 1. Pers. Plur. נו- zusammen. Ließ man die Endung des Stat. constr. im Dual und Plur. des

Mask. י- fort, so war der Dual und Plur. nicht vom Sing. zu unterscheiden. כי „daß, denn", defektiv geschrieben, fiel mit כ „wie" zusammen. Und im Imperativ hätten bei streng phonetischer Schreibung die drei Formen עֲשֵׂה, עֲשִׂי, עֲשׂוּ ganz gleich ausgesehen. Hierdurch wird es wahrscheinlich, daß es sich auch in diesen Fällen — ebenso wie im Hebräischen, das ja mit dem Moabitischen eng verwandt ist — in der Tat nur noch um Lesemütter, nicht mehr um wirklich ausgesprochene Konsonanten handelt. Und dafür spricht auch die Beobachtung, daß das Moabitische im Inneren der Wörter, wie besonders ללה „Nacht" Z. 15 = hebr. לַיְלָה und מאתן „zweihundert" Z. 20 = hebr. מָאתַיִם beweisen, sogar schon mehr alte Konsonanten verloren hat als das Hebräische.

Anhangsweise sei hier noch das Pronomen separatum der 1. Pers. Sing. erwähnt, welches auf der Mesainschrift stets אנך ohne י- geschrieben wird (Z. 1. 2. 21 ff.). Zu dieser Schreibung bemerkt M. Lidzbarski, Altsemitische Texte 1 (1907), S. 5 in Übereinstimmung mit Th. Nöldeke (Die Inschrift des Königs Mesa von Moab [1870], S. 33) und anderen Forschern: „אנך, wahrscheinlich ohne auslautendes i gesprochen, da dieses in der Mesainschr. ausgeschrieben wird (אבי, מלכתי)". Aber wenn man auch bei der Defektivschreibung אנך naturgemäß nicht sicher behaupten kann, daß die Moabiter das auslautende *-i* noch bewahrt hatten, so darf man, glaube ich, aus ihr noch viel weniger den Schluß ziehen, daß die Moabiter das *-i* verloren hatten. Denn der Fall liegt bei אנך ganz anders als bei אבי und מלכתי. Diese mußte man plene schreiben, weil sie sonst nicht von אב „Vater" und מלכת „du wurdest König" zu unterscheiden waren. Defektiv geschriebenes אנך dagegen konnte höchstens mit אֲנָךְ „Blei" verwechselt werden; eine solche Verwechselung war aber wohl stets schon durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Daher war hier die Hinzufügung einer Lesemutter gar nicht nötig, und so ist es nicht zu verwundern, daß auch im Phönizischen und im Altaramäischen (Hadadinschrift Z. 1) אנך geschrieben wird[1]). Umgekehrt muß es eher auffallen, daß daneben im Altaramäischen (Panammuinschrift Z. 19) und sogar im Phönizischen (s. Lidzb. S. 222) die Pleneschreibung אנכי vorkommt. Und diese Tatsache beweist doch wohl zur Genüge, daß auch die alten Aramäer und die Phönizier trotz der Defektivschreibung das alte *-i* bewahrt hatten[2]). Daher glaube ich, daß auch die Moabiter

1) Hierzu führt mir K. Sethe eine ägyptische Parallele an: „Das Ägyptische schreibt das Aleph prostheticum nie bei Formen mit Gemination, weil es bei diesen zur Erkennung der Formen nicht nötig war".

2) M. Lidzbarski, Altsemitische Texte 1 (1907), S. 12 schließt aus dem

אֲנֹכִי gesprochen und zu אנך nur deshalb keine Lesemutter hinzugefügt haben, weil אנך ohnehin deutlich genug war.

Im Hebräischen müssen alle auslautenden Vokale außer -ā stets plene geschrieben werden. Die Lesemütter sind wie im Moabitischen ו-, י- und ה-; daneben kommt א- als quieszierender Buchstabe vor, jedoch mit verschwindenden Ausnahmen nur in Fällen, wo ursprünglich ein Konsonant א- gestanden hatte, so daß wir hier von ihm absehen können. Die Lesemütter verteilen sich auf die verschiedenen vokalischen Ausgänge in folgender Weise:

-ū und -ī stets וּ- und ִי-

-ō und -ē entweder וֹ- und ֵי-, oder ֹה- und ֵה-

-ā und -ę stets ָה- und ֶה-, falls -ā nicht unbezeichnet bleibt.

Darin, daß alle auslautenden Vokale außer -ā stets bezeichnet werden müssen, so daß also hier z. B. auch nicht mehr אנך, sondern nur אנכי erlaubt ist, läßt sich eine gewisse Systematisierung nicht verkennen. Doch ist dieselbe gar nicht so künstlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen könnte, sondern fast mit Naturnotwendigkeit aus dem Zusammenwirken zweier Tendenzen, die wir bereits kennen gelernt haben, erwachsen, nämlich 1) dem konservativen Zuge der hebräischen Orthographie, 2) der Rücksicht auf die Verständlichkeit des Geschriebenen. Ich werde dies im einzelnen zu zeigen versuchen und beginne dabei mit der Bezeichnung von -ū und -ī durch ו- und י-.

Der konservative Zug der hebräischen Orthographie zeigt sich, wie schon S. 316 bemerkt, darin, daß die alten Konsonanten ו und י in der Regel auch da beibehalten sind, wo sie in der Aussprache geschwunden waren und nur noch ein Vokal übriggeblieben war. Besonders streng ist diese Praxis am Wortende durchgeführt. Das erklärt sich daraus, daß ו und י gerade am Wortende für das Verständnis besonders wichtig waren. Denn in der Regel handelte es sich hier entweder um kurze Wörter wie תֹּהוּ „Wüstenei", אוֹ „oder", פְּרִי „Frucht", עָנִי „arm", יְהִי „er werde", oder um Endungen, welche wie die Nisbe-Endung -ī, das Nominalsuffix der 1. Pers. Sing. -ī und die Endung des Stat. constr. im Dual-Plural des Mask. -ē jetzt nur noch aus einem Vokal bestehen. Jene kurzen Wörter

---

Vorkommen der beiden Schreibungen אנך und אנכי im Phönizischen auf einen dialektischen Unterschied. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß es sich nur um einen orthographischen Unterschied handelt, ebenso wie im Altaramäischen, wo der Vater Panammu (in der Hadadinschrift) אנך, der Sohn Barrekub dagegen (in der Panammuinschrift) אנכי schreibt.

wären bei defektiver Schreibung gar zu unkenntlich geworden und auch oft mit anderen Wörtern zusammengefallen, z. B. פְּרִי „Frucht" mit פַּר „junger Stier", עָנִי „arm" mit עַיִן „Auge" u. dgl. (vgl. das oben S. 321 über חצי „Hälfte" Bemerkte). Die nur noch aus einem Vokal bestehenden Endungen aber wären bei Defektivschreibung überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen und werden ja deshalb, wie wir sahen, sogar im Phönizischen z. T. plene geschrieben.

Aber die Hebräer sind nun nicht dabei stehen geblieben, die aus der Urzeit überlieferten ו- und י- zu konservieren, sondern haben diese Buchstaben auch da, wo ursprünglich kein Konsonant ו- oder י- vorhanden gewesen war, als Lesemütter hinzugefügt, und zwar nicht bloß gelegentlich wie die Phönizier und Moabiter, sondern überall, wo ein Wort auf *-ū* oder *-ī* ausging. Indessen ist auch für diese Verwendung von ו- und י- als bloßer Lesemütter in der Regel die Rücksicht auf das Verständnis maßgebend gewesen. Es gab im Hebräischen viele Fälle, in welchen ähnliche Formen sich nur dadurch unterschieden, daß die eine auf *-ū* oder *-ī*, die andere auf einen anderen Vokal oder vokallos ausging. Hätte man hier nun bloß die Konsonanten geschrieben, so würden diese Formen in der Schrift ganz zusammengefallen sein. Daher zeigte man das auslautende *-ū* oder *-ī* durch ו- oder י- an. Folgende Fälle, in welchen wir mit Sicherheit annehmen können, daß ursprünglich kein Konsonant ו- oder י-, sondern nur ein Vokal vorhanden gewesen ist, kommen hier in Betracht.

Das Pronomen personale separatum der 2. Pers. Sing. hieß ursprünglich im Mask. *'anta*, im Fem. *'anti*. Das Mask. wird im Alten Testamente gewöhnlich אַתָּה geschrieben (vgl. unten S. 338. 341 f.), das Fem. dagegen zuweilen אתי (Ges. § 32*h*), also mit י- für *-i* zur Unterscheidung vom Maskulinum (vgl. oben S. 317 Anm. 1). Gewöhnlich allerdings fehlt י-, da das Fem. seinen auslautenden Vokal früh verloren hat; und auch da, wo אתי geschrieben ist, hat das Qᵉrē es in את korrigiert.

Im Pronomen personale suffixum hießen die entsprechenden Formen der 2. Pers. Sing. *-ka* und *-ki*. Auch hier kommt beim Fem. gelegentlich כִי- vor (Ges. § 58*g*. 91*e*. *l*) zum Unterschiede vom Mask. ךָ- (selten כָה-). Gewöhnlich allerdings fehlt auch hier das י- aus demselben Grunde wie bei אתי.

Das Pronomen suffixum der 3. Pers. Sing. hieß ursprünglich im Mask. *-hu*, im Fem. *-ha*. Dementsprechend schrieb die Mesainschrift, wie wir S. 321 f. sahen, für beide Geschlechter stets ה-, und auch im Althebräischen kommt ה- noch zuweilen für das Mask. vor, z. B. Gen. 9₂₁ u. ö. אהלה (Qᵉrē אָהֳלוֹ) „sein Zelt", Exod. 32₂₅

בְּרִלֹה „er überließ ihn sich selbst“ (Ges. § 58 *g*. 91 *e*). Aber später haben die Hebräer ה- nur für das Fem. beibehalten, dagegen für das Mask., je nachdem es sein *-h-* bewahrt oder verloren hatte, -הו oder ו- eingeführt, letzteres nicht nur in סוּסוֹ „sein Pferd“, קְטָלוֹ „er tötete ihn“ u. dgl. (s. unten S. 334), sondern auch in מִמֶּנּוּ „von ihm“, קְטָלַתּוּ „sie tötete ihn“, יִקְטְלֶנּוּ „er wird ihn töten“.

Das Pronomen suffixum der 1. Pers. Plur. *-nu* (oder *-na?*) wird im Phönizischen ebenso mit bloßem ן- geschrieben wie das Verbalsuffix der 1. Pers. Sing. *-ni* (ursprünglich *-nija*). Die Hebräer unterscheiden נוּ- und נִי-.

Ebenso unterscheiden sie durch die Hinzufügung der Lesemütter מִי „wer?“ von מָה „was?“ und das Relativpronomen זוּ von זֶה „dieser“.

Beim Nomen ist die alte Genetivendung *-i* zuweilen noch fossil erhalten. Sie wird durch ִי- angezeigt, weil sie sonst in der Schrift gar nicht zum Ausdruck käme.

Beim Verbum wird die 1. Pers. Sing. Perf., wie auch im Moabitischen (s. oben S. 323), aber nicht im Phönizischen (Schröder S. 193. 204. Lidzb. S. 399 ff.), durch die Pleneschreibung קטלתי von der 2. Pers. קָטַלְתָּ und קָטַלְתְּ unterschieden. Auch die 2. Pers. Fem., die im Althebräischen ebenso wie die 1. Pers. auf *-ti* ausging, wird zuweilen noch mit ִי- geschrieben (Ges. § 44 *h*), aber das Q^e^rē hat das ִי- hier ebenso getilgt wie bei dem entsprechenden Pronomen personale separatum אתי.

Die 3. Pers. Plur. Perf. קָטְלוּ wird plene geschrieben, weil sie sonst mit der 3. Pers. Sing. קָטַל zusammenfiele.

Im Imperfektum und Imperativ werden die auslautenden Vokale *-ī* und *-ū* in תִּקְטְלִי, יִקְטְלוּ, תִּקְטְלוּ und קִטְלִי, קִטְלוּ durch ִי- und וּ- angezeigt, weil תִּקְטְלִי und תִּקְטְלוּ sonst mit תִּקְטֹל, יִקְטְלוּ mit יִקְטֹל, קִטְלִי und קִטְלוּ mit קְטֹל zusammenfielen.

In allen diesen Fällen erklärt sich die Hinzufügung der Lesemutter aus dem Streben, die betreffenden Formen von anders auslautenden Formen, mit denen sie sonst in der Schrift zusammenfallen würden, zu unterscheiden. Nur wenige Fälle bleiben nun noch übrig, in welchen solche konkurrierenden Formen nicht vorhanden sind: die Pronomina personalia separata אָנֹכִי und אֲנִי „ich“, אֲנַחְנוּ oder נַחְנוּ „wir“, und beim Verbum die 1. Pers. Plur. Perf. קָטַלְנוּ „wir töteten“. Allerdings waren auch hier gewisse Verwechselungen möglich; z. B. konnte defektiv geschriebenes אָנֹכִי auch als אֲנָךְ „Blei“, defektiv geschriebenes קָטַלְנוּ auch als קְטָלָן „er tötete sie (die Frauen)“ oder קָטְלָן „ihr (der Frauen) Töten“ aufgefaßt werden. Aber solche Verwechselungen kamen praktisch

kaum jemals in Betracht und dürfen bei der Vieldeutigkeit, welche so vielen hebräischen Wörtern trotz der Lesemütter eignet, nicht in Rechnung gestellt werden. Daß man trotzdem auch diese Formen nach Analogie der übrigen auf -ī und -ū auslautenden Formen plene geschrieben hat, erklärt sich um so leichter, als gerade hier ganz besonders nahe Parallelen vorhanden waren, welche die Analogieschreibung aufs leichteste hervorrufen konnten. Denn wenn man die Pronomina suffixa der 1. Pers. Sing. י- und ני- und die Endung der 1. Pers. Sing. Perf. תי- mit י- schrieb, so lag es doch sehr nahe, dieselbe Schreibung auch auf die Pronomina separata der 1. Pers. Sing. אנכי und אני, welche ebenso wie jene auf -i ausgingen, zu übertragen. Und wenn man einmal das Pronomen suffixum der 1. Pers. Plur. נו- mit ו- schrieb, so wäre es fast ein Wunder zu nennen, wenn man die ganz genau so ausgehenden und gleichfalls die 1. Pers. Plur. bezeichnenden Formen אנחנו, נחנו und קטלנו nicht ebenso geschrieben hätte.

Während -ū und -ī stets durch ו- und י- bezeichnet werden müssen, *können -ō und -ē entweder gleichfalls durch ו- und י-, oder durch ה- angezeigt werden.* וֹ- und יֵ- erklären sich ohne weiteres als Analogieschreibungen nach Wörtern, in welchen ein ursprünglich konsonantisches ו- oder י- in Verbindung mit vorhergehendem *a* zu rein vokalischem -ō oder -ē geworden war, z. B. אוֹ „oder“ aus *'aw* und בָּנֵי „Söhne“ aus *banaj*. Verwickelter liegt die Sache bei der Bezeichnung von -ō und -ē durch ה-, zumal dieselbe Lesemutter außerdem auch zur Andeutung von -ā und -ę dient. Daher müssen wir zunächst auf die Frage eingehen: Wie erklärt sich diese vielseitige Verwendung des ה?

Wie ו und י, ist auch die Lesemutter ה in gewissen Fällen ursprünglich Konsonant gewesen. Ein aus der Urzeit stammendes *h* liegt vor 1) in theophoren Eigennamen wie אֵלִיָּה aus אֵלִיָּהוּ, 2) beim Pronomen suffixum der 3. Pers. Mask. Sing. -ō aus *-a-hu*, welches, wie oben S. 327 f. bemerkt, zuweilen noch mit ה- geschrieben wird. Jüngeren Datums ist ה- z. B. bei der Femininendung des Nomens im Status absolutus, ursprünglich *-at*, später *-ah*. Daß auch hier das *h* einst, wenigstens in gewissen Fällen (in Pausa), wirklich ausgesprochen wurde, nimmt man, glaube ich, mit Recht an. Die Parallele des Arabischen, welches die Femininendung gleichfalls durch *-h* anzeigt, spricht entschieden dafür[1]; auch kann man sich schwer vorstellen, weshalb die Hebräer gerade ה- und

---

1) Nach einer Mitteilung von E. Littmann hat J.-J. Heß von Zentralarabern das *-h* der Femininendung in Pausa noch deutlich gehört.

nicht etwa א- als Lesemutter gewählt haben sollten, wenn nicht wirklich in gewissen Fällen ein *-h* gesprochen wäre. Nur glaube ich aus dem oben S. 324 angegebenen Grunde nicht, daß die Lesemutter ה- gerade von der Femininendung ausgegangen ist. Meines Erachtens liegt auch gar kein Grund vor, weshalb sich jenes sekundäre *-h* gerade bei ihr zuerst entwickelt haben sollte. Überall, wo man einen vokalischen Ausgang mit Nachdruck spricht, kann hinter ihm leicht ein Hauchlaut entstehen. Brock. S. 48 bringt lehrreiche Beispiele dafür bei, z. B. die arabische Endung des Ausrufs *-āh* neben *-ā* in *jā 'abatāh* „o Vater“[1]) und aus der Sprache des Neǧd *ḏah* „dieser“; auch stellt er damit gut die klassisch-arabischen Formen *ḏihi* und *tihi* für *ḏi* und *ti* zusammen, in denen der nachdrücklich gesprochene Endvokal zweigipflig geworden ist und einen Hauchlaut zwischen den beiden Gipfeln bekommen hat[2]). Jenem *ḏah* entspricht im Hebräischen זֶה „dieser“ nebst dem Fem. זֹה „diese“. Andere hebräische Wörter, deren ה- sich leicht aus nachdrücklicher Aussprache des Endvokals erklären läßt, sind מָה oder מֶה „was?“ (vgl. die arab. Pausalform *mah* Ges. § 37 *b*. Brock. § 110 b), אֵיה „wo?“, הִנֵּה „siehe da!“, כֹּה „so“[3]), פֹּה „hier“[4]). Von solchen vielgebrauchten Wörtchen kann die Verwendung des

1) Vgl. im Deutschen „*oh*“ neben „*o*“. Jenes hat man nach Duden zu schreiben, wenn es sich um einen nur aus dem Wörtchen „*oh!*“ bestehenden Ausruf handelt (also in Pausa), dieses in Verbindung mit anderen Wörtern, z. B. „*o ja!*“, „*o König!*“.

2) Ebenso hörte ich von meinen Kindern und Dienstboten bei nachdrücklicher Beteuerung deutlich „*jaha*“ statt „*ja*“. Etwas anders erklärt Brock. S. 48 die Formen.

3) כֹּה aus *kā* ist schon an sich wegen der Länge des Vokals gegenüber כְּ aus *kă* (vgl. אֵיכָה, כָּכָה) eine Nachdrucksform.

4) Analog erklärt sich die Schreibung von לֹא „nicht“ mit א; wie mir Littmann mitteilt, wird لا „nein“ noch jetzt im Neuarabischen mit hörbarem א gesprochen (vgl. Brock. S. 48). Auch פֹּה „hier“ ist einmal (Hiob 38 11) פֹּא geschrieben. Ein großer Unterschied wird zwischen ה- und א- kaum gewesen sein; darauf weist der Wechsel von ה- und א- im älteren Aramäischen hin (erst im Syrischen hat א- die Alleinherrschaft errungen). Übrigens mußte לֹא im Hebr., Aram. und Arab. auch deshalb mit א- geschrieben werden, weil es sonst mit לֹה ܠܗ لَهُ „ihm, ihr“ oder, wenn man es defektiv geschrieben hätte, mit לְ ܠ لِ „zu“ zusammengefallen wäre (doch kommt die Defektivschreibung לֹ „nicht“ vereinzelt im Aram. vor, s. Lidzb. S. 301; auch setzt die Wiedergabe von לָכֵן „darum“ durch οὐχ οὕτως in der LXX Gen. 4 15. 30 15 u. ö. die Auffassung von לֹ als „nicht“ voraus). Ähnlich steht es mit אֵפוֹא (oder אֵפוֹ) „nun, denn“; es wird durch die Schreibung mit א- von אֵיפֹה „wo?“ unterschieden.

ה- als Lesemutter ebensogut ausgegangen sein, wie von der Femininendung. Das Herabsinken des eigentlich konsonantischen *-h* zur bloßen Lesemutter erklärt sich daraus, daß es nicht immer, sondern nur bei nachdrücklicher Aussprache lautbar wurde, trotzdem aber begreiflicherweise, nachdem es sich einmal eingebürgert hatte, stets geschrieben und auch auf andere Fälle mit denselben vokalischen Ausgängen übertragen wurde.

Aus der dargelegten Entstehung der Lesemutter ה erklärt sich ohne weiteres, daß sie im Gegensatze zu ו und י nur am Wortende vorkommen kann[1]). Daraus erklärt es sich aber auch, daß sie im Gegensatze zu ו und י nicht auf eine bestimmte Vokalgruppe beschränkt, sondern im Grunde gegen den Vokal völlig indifferent ist. Während nämlich ו und י häufig in *ū* und *ī* übergegangen sind oder durch Zusammenziehung mit vorhergehendem *a* ein *ō* oder *ē* ergeben haben, hat ה auf den Vokal, den es jetzt als Lesemutter anzeigt, nirgends einen Einfluß ausgeübt. In den beiden Fällen, in denen es sich um ein aus der Urzeit stammendes *h* handelte, schwankt der Vokal zwischen *ā* in אֵלִיָּה und *ō* in אַחְלֹה, und weder das *ā* noch das *ō* ist von dem *h* beeinflußt; denn אֵלִיָּה ist eine einfache Verkürzung von אֵלִיָּהוּ ohne jede weitere Veränderung, und das Pronomen suffixum *-ō* ist durch Monophthongierung aus *-a-hu* nach spurlosem Ausfall des *h* entstanden. Erst recht aber zeigt sich die Neutralität des ה- bei jenen vielgebrauchten Wörtchen mit sekundärem *-h*, von denen ich die Lesemutter ה- in

1) Keine Ausnahme bilden natürlich die aus zwei Wörtern zusammengesetzten Eigennamen חֲזָהאֵל (aber gewöhnlich חֲזָאֵל geschrieben), עֲשָׂהאֵל, פְּדָהאֵל (so vokalisiert! als ob ה Konsonant wäre) und פְּדָהצוּר, da ה bei ihnen den Schluß des ersten Wortes bildet. — Ein eigentümlicher Fall liegt vor bei dem, soweit ich sehe, noch immer nicht richtig gedeuteten -יְהוֹ als erstem Bestandteil von Eigennamen. Dies -יְהוֹ ist nämlich nicht, wie man fabelt, aus einem ganz unerklärlichen -יָהוּ für -יְהוּ entstanden und dann später zu -יוֹ zusammengezogen, sondern umgekehrt erst durch eine ganz junge Distraktion aus -יוֹ entstanden. Nur -יוֹ erklärt sich naturgemäß: wie *sûs-a-hu* „sein Pferd“ nach Ausfall des *h* zu *sûsō* geworden ist, so *Jahu-* zu *Jō-*. Dies *Jō-* wurde nun manchmal phonetisch -יוֹ geschrieben; manchmal dagegen behielt man die historische Schreibung -יהו bei. Diese historische Schreibung aber bereitete den späteren Juden große Schwierigkeiten, da ה im Wortinneren sonst nicht quieszierte. Daher faßten sie das ה auch hier als Konsonanten und sprachen statt *Jō-* mit Einschiebung eines Schwa *J^ehō-*, ähnlich wie sie das historisch allein berechtigte שְׂאֵת „aufheben“, das in לְשֵׂאת (Ges. § 76*b*) noch erhalten ist, zu שְׂאֵת, und מַשְׂאֵת „Aufhebung“, wie eigentlich gesprochen werden müßte, zu מַשְׂאֵת distrahierten; vgl. auch יְהוֹסֵף Ps. 81 6 (auch inschriftlich vorkommend, s. Lidzb. S. 286) neben dem sonst üblichen יוֹסֵף.

erster Linie herleiten möchte: מה hat -ā oder -ę, זה -ę oder -ō, איה und חנה -ē, כה und פה -ō. Hier sind also alle im Auslaut vorkommenden Vokale außer den stets durch ו- und י- bezeichneten -ū und -ī vertreten.

Kehren wir nunmehr zu der Bezeichnung des auslautenden -ō und -ē zurück, so zeigt sich folgendes:

-ō wird außer in den bereits angeführten Fällen (אֶהֱלֹה; זֹה, כֹּה, פֹּה, vgl. auch oben S. 330 Anm. 4) stets oder gewöhnlich durch ה- angedeutet im Infin. abs. der Verba ל״ה (גָּלֹה) und in mehreren Eigennamen, besonders dem Königsnamen שְׁלֹמֹה, den Ortsnamen גִּלֹה, שׂוֹכֹה[1]) und שִׁלֹה (vgl. J. Olshausen, Lehrbuch der hebr. Sprache [1861], § 215 g. Ges. § 85 v) und auch den ägyptischen Wörtern פַּרְעֹה (Titel des Königs) und נְכֹה (Königsname), die hier mit anzuführen sind, weil ihr ה- spezifisch hebräisch ist und im Ägyptischen überhaupt kein konsonantisches Äquivalent hat[2]).

-ō wird ו- geschrieben 1) gewöhnlich im Pron. suff. der 3. Pers. Mask. Sing. -ō aus -a-hu, 2) in der fossilen Nominativendung -ō aus -u, 3) in der archaistischen Form des Pron. suff. der 3. Pers. Mask. Plur. -mō aus -humu, 4) in dem poetischen כְּמוֹ „wie" aus ka-mā, 5) auch in anderen, unten zu erwähnenden Fällen.

-ē wird außer in den bereits angeführten Fällen (אֵיֵה, הִנֵּה) durch ה- angedeutet im Imperativ der Verba ל״ה (גְּלֵה) und im Stat. constr. des Singulars der Nominalbildungen von Wurzeln

1) שוכה kommt auch auf Krugstempeln vor, s. M. Lidzbarski, Ephemeris f. sem. Epigraphik 1 (1902), S. 54. 179.

2) Nach K. Sethe, der hierzu bemerkt: „Das Aleph, das das altägyptische Prototyp von פַּרְעֹה hinter dem ʿAjin enthielt (Pr-ʿꜣ „großes Haus"), war seit dem neuen Reich sicherlich längst verloren, da das Wortbild von ʿꜣ „groß" (kopt. ⲟ) bereits damals zur Schreibung des einfachen ʿAjin in Fremdwörtern verwendet wurde. Der o-Vokal, den die koptische Form ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ aufweist, wird durch die Wiedergabe des Wortes in den Annalen Sargons bereits für das Ende des 8. Jahrh. v. Chr. bezeugt: Pi-ir-ʾ-u, s. G. Steindorff in den Beiträgen zur Assyriologie und vergl. semit. Sprachwiss. 1 (1890), S. 342. — Die Annalen Assurbanipals geben den Namen Necho durch Ni-ku-u oder Ni-ik-ku-u wieder (a. a. O., S. 346). Der seiner Herkunft nach vermutlich libysche Name wird hieroglyphisch N-kꜣ-w mit dem Zeichen kꜣ oder dem gleichwertigen Bilde des Stieres an seiner Stelle geschrieben. Das kann aber nach der ganzen Art der Schreibung nur eine sogenannte „syllabische" Schreibung für den Konsonanten k sein, wie sie bei Fremdwörtern üblich war. Ein ꜣ ist damit nicht bezeichnet. Der Name ist also Nkw d. i. נכו zu lesen. Steindorff (a. a. O., S. 347) hält das w für die Bezeichnung eines konsonantischen Waw. Dagegen spricht jedoch die demotische Schreibung, die nur N-kꜣ d. i. נך gibt (Griffith, Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester III [1909], S. 243, Note 7)."

ל״ה (שָׂדֶה, גָּלָה), auch in dem Worte אַרְיֵה „Löwe" und in der Form עֶשְׂרֵה, welche das Zahlwort „10" bei den weiblichen Zahlen 11—19 annimmt.

Bezeichnung von -ē durch -י findet sich fast nur in Fällen, wo ursprünglich ein Konsonant -י vorhanden gewesen war (אֵי „wo?"; Endung des Stat. constr. des Dual-Plurals ־ֵי; archaistische Formen einiger Präpositionen wie עֲלֵי). Die einzige mir bekannte Ausnahme ist לוּלֵי „wenn nicht" neben dem ursprünglicheren לוּלֵא.

Daß man das auslautende -ō und -ē überhaupt irgendwie andeutete, erklärt sich in den meisten Fällen leicht. Bei den einsilbigen Wörtchen זה, כה, פה war die Hinzufügung des -ה, ganz abgesehen von dem oben S. 330 Dargelegten, auch deswegen notwendig, weil Wörter, die nur aus einem einzigen Buchstaben bestehen, nach einer auch aus dem Syrischen und Arabischen bekannten und schon auf der Mesainschrift befolgten Regel nicht als selbständige Wörter, sondern als Präpositionen gelten und mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben werden; überdies wäre כה „so" bei Defektivschreibung mit כִּי „denn, daß" und כְּ „wie" zusammengefallen. Ableitungen von Wurzeln ל״ה wie גָּלָה, גְּלֵה, גָּלֹה, שָׂדֶה wären ohne Andeutung des vokalischen Ausganges gar zu unkenntlich gewesen und oft mit Ableitungen von Wurzeln ע״ו, ע״י und ע״ע (z. B. גיל und גלל) zusammengefallen. Hätte man in שְׁלֹמֹה das schließende -ō nicht bezeichnet, so wäre dieser Eigenname nicht von dem anderen Eigennamen שַׁלּוּם und auch nicht von שָׁלֵם „vollständig", שָׁלוֹם „Wohlbefinden" u. dgl. zu unterscheiden gewesen. Ebenso wären bei Defektivschreibung die längeren Formen אַיֵּה, הִנֵּה, אַרְיֵה mit den kürzeren אֵי, הֵן, אֲרִי und die archaistische Suffixform -מוֹ mit der gewöhnlichen Form, die oft aus bloßem -ם besteht, zusammengefallen. Und gar das Pron. suff. -ō und die fossile Nominativendung -ō wären bei Defektivschreibung überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen. Allerdings läßt sich nicht für schlechthin jeden Fall ein ähnlich zwingender Grund zur Pleneschreibung aufweisen; aber wenn in so vielen Fällen die Hinzufügung einer Lesemutter notwendig war, so ist die Verallgemeinerung der Pleneschreibung eigentlich selbstverständlich.

Von den beiden Bezeichnungen des auslautenden -ō scheint die durch -ה die ältere zu sein. Ein so alter Eigenname wie Salomo wird stets mit -ה geschrieben, und auch die alten Moabiter verwendeten -ה für -ō, ganz sicher z. B. in dem Namen der Stadt Nebo, die auf der Mesainschrift Z. 14 נבה, im A. T. dagegen נְבוֹ geschrieben wird. Umgekehrt erscheint -ו gerade in jüngeren

Schriften des A. T. öfters in Wörtern, die in älteren Schriften mit ה- geschrieben sind: nur in der Chronik und im Q^erē von Jos. 15 48 findet sich שׂוֹכוֹ statt des nicht bloß in Jos., Sam. I und Kön. I überlieferten, sondern jetzt auch durch Krugstempel (s. oben S. 332 Anm. 1) bestätigten שׂוֹכֹה oder שֹׂכֹה; nur bei Ezechiel kommt פֹּו neben dem sonst allein üblichen פֹּה vor (vgl. unten S. 346 Anm. 1). Doch läßt sich in der vielfach modernisierten Orthographie unseres hebräischen Textes die geschichtliche Entwickelung nicht mehr deutlich verfolgen: שׂ(ו)כוֹ kommt in verschiedenen Büchern neben שֹׂכֹה vor, נְכוֹ findet sich nicht nur in der Chronik, sondern auch bei Jeremia statt des נְכֹה des Königsbuches, und andere Eigennamen, z. B. Jericho und Megiddo, werden sogar regelmäßig mit ו- geschrieben (Ausnahme nur Kön. I 16 34 יְרִיחֹה, wozu Ginsburg als Q^erē יְרִיחוֹ angibt). Im ganzen kann man sagen, daß die jetzt im A. T. vorliegende Orthographie entschieden ו- bevorzugt[1]); selbst im Infin. abs. der Verba ל״ה erscheint schon öfters ו- statt ה- (Ges. § 75 *n*), obwohl gerade hier die Beibehaltung des für diese Verbalklasse charakteristischen ה- besonders nahe lag.

Der Übergang von ה- zu ו- ist wohl begreiflich. Die Schreibung mit ו- erklärt sich in dem am häufigsten vorkommenden Falle, dem Pron. suff. der 3. Pers. Mask. Sing. beim Nomen (סוּסוֹ „sein Pferd") und Verbum (קְטָלוֹ „er tötete ihn"), sofort aus der Rücksicht auf das Verständnis. Bei der auf der Mesainschrift stets und zuweilen auch noch im A. T. vorkommenden Schreibung des Suffixes mit ה- (s. oben S. 321 f. 327 f.) ist das Mask. nicht vom Fem. zu unterscheiden. Daher hat man, wie schon S. 328 gezeigt, das Mask., wenn es *-hū* oder *-ū* lautete, הו- oder ו- geschrieben. Daher hat man auch, wenn es *-ō* lautete, ה- durch ו- ersetzt; schon die Siloahinschrift schreibt Z. 2. 3. 4 רעו d. i. רֵעוֹ „sein Genosse". Ein ähnlicher Grund war für die Schreibung der fossilen Nominativendung *-ō* mit ו- maßgebend: hätte man sie ה- geschrieben, so wäre sie von der Akkusativendung ה ַ- und auch von der Femininendung ה ָ- nicht zu unterscheiden gewesen. Und ebenso wäre das poetische כְּמוֹ, wenn man es כמה geschrieben hätte, mit כַּמָּה „wie viel?" zusammengefallen. Daraus erklärt es sich, daß man in diesen Fällen die Bezeichnung des auslautenden *-ō* durch ו- wählte und diese Schreibung, nachdem sie besonders durch das Pron. suff. ו- sehr geläufig geworden war, mit der Zeit auch auf andere Fälle

1) Vgl. die neuhebräische Orthographie, in der aus שׂוֹכֹה und שׂוֹכוֹ schließlich סוֹכוֹ geworden ist.

übertrug, ohne daß jedoch die alte Schreibung mit ה- ganz ausgerottet wäre.

Die Bezeichnung des auslautenden -ē durch ה- bei verbalen und nominalen Ableitungen von Wurzeln ל״ה ist ebenso natürlich, wie die Bezeichnung von -ō durch ה- bei derselben Wurzelklasse. Während aber der Infin. abs. גָּלֹה auch schon öfters mit וֹ- geschrieben wird, ist die Bezeichnung des -ē durch ה- in Formen wie גְּלֵה, גָּלֵה, שָׂדֶה durchaus fest geblieben. Dies erklärt sich vor allem daraus, daß ein Wechsel der Orthographie hier sehr leicht zu Mißverständnissen geführt hätte. Im Imperativ wäre das Mask. גְּלֵה mit dem Fem. גְּלִי, bei den Nominalbildungen der Sing. גְּלֵה, שָׂדֶה mit dem Plur. גְּלֵי, שְׂדֵי zusammengefallen. Auch bei אַרְיֵה konnte das -ē nicht wohl durch י- bezeichnet werden, weil schon der vorletzte Buchstabe ein י war, und man es möglichst vermied, eine Lesemutter ו oder י unmittelbar hinter einen Konsonanten ו oder י zu setzen, vgl. Ges. § 8*k*. Nur bei עָשׂרֵה lag kein besonderer Grund für die Beibehaltung des ה- vor; doch hat sich bei diesem Worte die altüberlieferte Schreibung öfters noch bis ins Jüdisch-Aramäische erhalten, wenn auch die Schreibung עשרי oder עסרי dort schon bevorzugt wird, s. G. Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aramäisch, 2. Aufl. (1905), S. 126 f. und vgl. oben S. 334 Anm. 1.

Endlich kommen wir zu der Bezeichnung von -ā und -ę durch ה-. Wie man dazu gekommen ist, diese beiden Vokale durch ה- anzudeuten, habe ich oben S. 329 f. gezeigt. Daß Schreibung mit ו- und י- hier nicht vorkommt, wird sich daraus erklären, daß die auf -ā und -ę ausgehenden Formen von Wurzeln ל״ה, bei denen eine solche Schreibung historisch möglich wäre, z. B. גָּלָה aus *galaj*, יִגְלֶה aus *jiglaj*, ihren letzten Radikal ו- oder י- schon sehr früh verloren haben; schreibt doch schon die Mesainschrift בנה „er baute" (s. oben S. 323) und die Siloahinschrift Z. 1 היה „es war".

Auslautendes -ę muß stets bezeichnet werden. Das ist leicht begreiflich, da -ę meistens in Ableitungen von Wurzeln ל״ה vorkommt, für welche die Schreibung mit ה- überhaupt charakteristisch und zur Erleichterung des Verständnisses dringend erwünscht war, vgl. oben S. 333. Auch bei den einsilbigen Wörtchen זֶה „dieser", מֶה „was?", פֶּה „Mund", שֶׂה „ein Stück Kleinvieh" ist Pleneschreibung notwendig, weil sie sonst nach dem oben S. 333 erwähnten Grundsatz zu Präpositionen herabsinken würden.

Auslautendes -ā wird oft durch ה- angedeutet, bleibt aber in einigen Fällen unbezeichnet. Ich werde zu zeigen versuchen, wie

auch hierfür die Rücksicht auf das Verständnis maßgebend gewesen ist. Dabei beginne ich mit den Fällen, in welchen ה- geschrieben wird.

Beim Pronomen personale separatum haben wir in der 2. Pers. Fem. Plur. die längere Form אַתֵּנָה neben der kürzeren אַתֵּן, in der 3. Pers. Mask. Plur. die längere הֵמָּה neben der kürzeren הֵם. Hier erklärt sich die Pleneschreibung aus der Notwendigkeit, die beiden Formen zu unterscheiden. Und es ist leicht begreiflich, daß man dann auch die 3. Pers. Fem. Plur. הֵנָּה geschrieben hat, obwohl הֵן nicht als Pronomen separatum, sondern nur in Verbindung mit Präpositionen vorkommt.

Auch bei den entsprechenden Pronomina suffixa kommen neben den hier durchaus vorherrschenden kürzeren Formen zuweilen längere vor: 2. Pers. Plur. Fem. ־כֶנָה, 3. Pers. Plur. Mask. ־הֵמָּה, Fem. ־הֶנָּה o. ä. (Ges. § 91 *f. l*). Auch sie müssen natürlich zum Unterschiede von ־כֶן, ־הֶם, ־הֶן plene geschrieben werden.

Das Fragewort מָה „was?" ist unter Umständen wohl wirklich mit *-h* gesprochen, s. oben S. 330. Außerdem mußte es von מִי „wer?" unterschieden werden. Dafür hätte es allerdings genügt, מי plene zu schreiben und das defektive מ für „was?" zu reservieren; und in der Tat findet sich einigemal bloß מ für „was?", s. Ges. § 37 *c*. Aber dann muß מ nach der schon zweimal erwähnten Regel mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben werden, vgl. z. B. Jes. 3 15 מַלָּכֶם „was ist euch?" Dadurch verliert sich aber das Wort zu sehr; auch fällt es mit dem in allen möglichen Bildungen vorkommenden Präformativ -מ (מִקְטָל, מָקוֹם u. dgl.) und der Präposition ·מִ zusammen. So ist es auch von diesen Gesichtspunkten aus leicht begreiflich, daß man regelmäßig מה geschrieben hat.

Beim Nomen wird *-ā* als Akkusativendung und als Femininendung stets durch ה- angezeigt, vgl. den Akkusativ (?) ללה „Nacht" auf der Mesainschrift (s. oben S. 323) und die Feminina נקבה „Durchstich", זדה „Spalte (?)", ברכה „Teich", אמה „Elle" auf der Siloahinschrift. Ohne das ה- wären beide Endungen überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen, und man hätte die Form mit der Akkusativendung nicht von der Form ohne Endung und das Fem. nicht vom Mask. unterscheiden können.

Entsprechend schreibt man beim Verbum קָטְלָה „sie tötete" zum Unterschiede von קָטַל „er tötete" und bezeichnet auch die Kohortativendung stets durch ־ָה. Überflüssig aber und nur aus der Wirkung der Analogie zu erklären ist die Pleneschreibung der Endung ־נָה im Imperativ und Imperfektum, da die Endung nicht

aus dem bloßen Vokal *-ā* besteht und Verwechselung mit anderen Formen zwar möglich ist — קְטֹלְןָ „tötet (o Frauen!)“ könnte auch קְטָלָן „er tötete sie (die Frauen)“ oder קָטְלָן „ihr (der Frauen) Töten“ gelesen werden —, aber doch nicht naheliegt. In der Tat kommt hier auch noch gelegentlich, besonders im Pentateuch, die Defektivschreibung vor, s. Ges. § 46*f*. 47*l* und Fr. Ed. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache 1 (1881), S. 289 f. 609 f.[1]).

Daß auch das auslautende *-ā* der Verba ל״ה plene geschrieben werden muß, bedarf nach dem öfter über diese Verbalklasse Gesagten keiner Begründung mehr. Als einzelnes Wort sei noch אֵיכָה „wie?“ genannt, das durch die Pleneschreibung von der kürzeren Form אֵיךְ unterschieden wird.

Während *-ā* in den angeführten Fällen regelmäßig plene geschrieben wird, wird es in drei anderen Fällen ebenso regelmäßig defektiv geschrieben, nämlich beim Pronomen personale suffixum in der 2. Pers. Mask. Sing. ךָ- und in der 3. Pers. Fem. Sing. הָ- und beim Perfekt des Verbums in der Endung der 2. Pers. Mask. Sing. תָּ-.

In allen drei Fällen besteht die Endung nicht aus dem bloßen Vokal *-ā*, sondern diesem geht noch ein Konsonant voraus. Schon durch die Schreibung dieses Konsonanten kam die Endung in der Schrift zum Ausdruck; daher war Pleneschreibung nicht unbedingt erforderlich. Bei dem Suffix הָ- war sie aber nicht einmal möglich, da es schon ein ה als Konsonanten enthält, und man dazu nicht noch ein ה als Lesemutter hinzufügen konnte, vgl. Ges. § 8*k*. Daher ist die Defektivschreibung gerade bei הָ- ganz streng aufrechterhalten[2]). Auch konnte eine Verwechselung mit dem mas-

---

1) König sieht in שְׁמַעַן Gen. 4 23 und קְרֶאֶן Exod. 2 20 wohl mit Recht durch die Defektivschreibung veranlaßte falsche Vokalisationen für שְׁמַעְןָ und קְרֶאןָ (so ist in Ruth 1 20 vokalisiert). Allerdings fällt der auslautende Vokal der Endung *-na*, wie mir Littmann bemerkt, in mehreren neuarabischen Dialekten fort, und es wird dann vor dem *-n* ein Hilfsvokal eingeschoben, s. Brock. S. 559 und L. Bauer, Das Palästinische Arabisch, 3. Aufl. (1913), S. 23 (*iktibin* „schreibt [o Frauen!]“, *udrubin* „schlagt!“, *ifhamin* „versteht!“).

2) Wenn jedoch das *h* des Suffixes *-hā* ausfällt und nur noch der Vokal *-ā* übrigbleibt, wie in מִמֶּנָּה „von ihr“, קְטָלַתָּה „sie tötete sie“, יִקְטְלֶנָּה „er wird sie töten“, den Femininis der oben S. 328 angeführten Maskulina מִמֶּנּוּ, קְטָלַתּוּ, יִקְטְלֶנּוּ, so darf das *-ā* nicht etwa auch defektiv geschrieben werden, da das Suffix dann in der Schrift gar nicht zum Ausdruck kommen würde, sondern das Suffix muß auch dann durch ein ה-, das in diesem Falle natürlich nur noch Lesemutter ist, angezeigt werden.

kulinischen Suffix *-hū* ja nicht mehr stattfinden, seitdem man dieses הוּ- (oder וֹ-) schrieb, vgl. oben S. 327 f. 334. Eher wäre Pleneschreibung bei ךָ- und תָ- möglich und in gewisser Weise auch angebracht gewesen, da diesen maskulinischen Endungen ebenso geschriebene femininische gegenüberstehen, und in der Tat kommt auch gelegentlich כָה- (Ges. § 58 *g*. *i*. 91 *d*. *e*. 103 *g*) und תָה- (§ 44 *g*) vor. Auch wird das entsprechende Pronomen separatum אַתָּה „du" fast immer zum Unterschiede vom Fem. אַתְּ mit ה- geschrieben (§ 32 *g*). Aber dies hat seinen besonderen, später zu erörternden Grund (s. unten S. 341 f.). Im übrigen muß man sagen, daß eine Unterscheidung der beiden Geschlechter gerade bei der 2. Pers. nicht unbedingt nötig war, da sich aus dem Zusammenhange sofort ergab, ob der Angeredete ein Mann oder eine Frau war.

So sehen wir, wie auch für die Pleneschreibung der auslautenden Vokale im A. T. in erster Linie die Rücksicht auf das Verständnis maßgebend gewesen ist. Und vor allem hat sich ein Grundsatz ergeben, den ich hier noch einmal ausdrücklich formulieren und an zwei weiteren Beispielen illustrieren möchte: alle Endungen, die nur aus einem Vokal bestehen, müssen plene geschrieben werden, da sie sonst in der Schrift nicht zum Ausdruck kommen würden. Bei לְךָ „dir" kommt das Suffix bereits in dem ךָ- zum Ausdruck, daher genügte hier die Defektivschreibung; bei לְכָה „geh!" dagegen heißt schon die Form an sich לֵךְ, und die hinzukommende Kohortativendung würde gar nicht erkennbar sein, wenn man sie nicht durch das ה- angezeigt hätte. Der Plural גּוֹיִם „Völker" ist regelmäßig defektiv geschrieben, weil man hinter י als Konsonanten nicht noch ein י als Lesemutter hinzufügen mochte (Ges. § 8 *k*); ebenso גּוֹיֵהֶם (Gen. 10 5. 20. 31. 32), weil diese Form schon durch ihr הֶם- hinreichend als Plural charakterisiert war; dagegen ist der Status constr. des Plurals גּוֹיֵי trotz des doppelten י ebenso regelmäßig plene geschrieben, weil sonst der pluralische Charakter der Form in der Schrift nicht zum Ausdruck gekommen und der Plural nicht vom Singular zu unterscheiden gewesen wäre. Dies ist übrigens nur eine Weiterausgestaltung desselben Prinzips, das wir, freilich nur recht keimhaft, im Phönizischen fanden: hat man dort wenigstens die Pronomina suffixa und die Nisbe-Endung stets irgendwie in der Schrift angezeigt (s. oben S. 320 f.), so hat man hier dafür gesorgt, daß alle Endungen in der Schrift zum Ausdruck kamen.

Und noch etwas anderes, was gelegentlich vorgekommen ist, möchte ich zum Schluß noch einmal hervorheben. Wenn man die hebräische Orthographie auch zweifellos in erster Linie aus dem

Streben nach Unterscheidung sonst zusammenfallender Formen erklären muß, so darf man doch nicht so weit gehen, dabei auf alle Verwechselungen, die irgendwo und irgendwann einmal vorkommen können, zu reflektieren, sondern muß sich auf die näher liegenden Verwechselungen beschränken. So ist z. B. die Gleichschreibung von קָטַלְתָּ „du, o Mann, hast getötet" und קָטַלְתְּ „du, o Frau, hast getötet", wie schon bemerkt, durchaus erträglich, weil der Zusammenhang sofort lehrt, ob der Angeredete ein Mann oder eine Frau ist. So macht es auch nichts aus, daß לֵךְ „geh!" und לָךְ „dir" gleich geschrieben werden; denn aus dem Zusammenhange wird sich regelmäßig sofort ergeben, ob „geh!" oder „dir" gemeint ist; und selbst wenn z. B. in Gen. 22_{2} לך לך geschrieben steht, weiß doch der Kundige sofort, daß es „geh dir!" heißen soll. Dagegen ist die phönizische Gleichschreibung der 1. und 2. Pers. Sing. Perf. (קטלת) eigentlich unerträglich und die Differenzierung im Moabitischen und Hebräischen ganz natürlich; denn ob derjenige, der zu einem anderen redet, von sich selbst oder von dem anderen spricht, das konnte in der Tat oft genug zweifelhaft sein.

Kapitel 3.

Pleneschreibung kürzerer, Defektivschreibung längerer Formen.

Man hat längst richtig beobachtet, daß dieselben Vokale oft in kürzeren Formen plene, in längeren defektiv geschrieben werden. So heißt es z. B. bei Ges. § 8*l*,

> „daß die scriptio plena in zwei aufeinanderfolgenden Silben im allgemeinen vermieden wurde; vgl. z. B. נָבִיא, aber נְבִאִים, צַדִּיק, aber צַדִּקִים[1]; קוֹל, קֹלוֹת; יְהוֹשֻׁעַ, מְצָאֻהוּ".

Und schon der alte Gesenius selbst bemerkt in seinem „Ausführlichen grammatisch-kritischen Lehrgebäude der hebräischen Sprache" (Lpz. 1817), S. 50,

> „daß die defective Schreibart vorzüglich dann gewählt wurde,

---

1) Dies Beispiel, das sich aus der gleich anzuführenden Stelle des alten Gesenius bis in den neuesten Gesenius-Kautzsch fortgeerbt hat, ist schlecht gewählt. Denn צַדִּקִים kommt nach Mandelkerns Konkordanz nur dreimal vor (Kön. I 2_{32}. II 10_{9}. Hos. 14_{10}). Sonst ist immer צַדִּיקִים geschrieben, oder auch צַדִּיקִם (Gen. 18_{24} zweimal. 26. 28. Deut. 4_{8}. 16_{19}, d. h. an allen Stellen, wo der Plural im Pentateuch vorkommt, außer Exod. 23_{8}; außerdem Ezech. 23_{45}).

wenn das Wort hinten gewachsen war, und man orthographisch ersparen wollte. Von 2 *quiescentibus* wird dann in der Regel die erste defectiv geschrieben, z. B. אֱלוֹהַּ Plur. אֱלֹהִים, זְבוּל mit *Suff.* זְבֻלִי; צַדִּיק Plur. צַדִּקִים; אָבוֹת mit *Suff.* אֲבֹתֵיכֶם; seltener die zweyte, z. B. קוֹלֹת (statt קֹלוֹת); נְתוּנִם 4 Mos. 8, 17 [lies 16]. 19 (gew. נְתֻנִים 4 Mos. 3, 19 [lies 9])[1]); שָׂרִיגִם 1 Mos. 40, 10 (dagegen שָׂרִגִים V. 13 [lies 12]); am seltensten werden beyde defectiv gefunden z. B. שָׁלִשִׁם 2 Mos. 14, 18 [lies 7] f. שָׁלִישִׁים; אַדִּרִם Ezech. 22 [lies 32], 18, oder die Grundform selbst ohne hinzugekommene Verlängerung, z. B. קֹל f. קוֹל Stimme; בָּמֹם 5 Mos. 32, 34 f. בָּמוֹם, נֵר f. נֵיר (Leuchte) 2 Mos. 23, 2 [gemeint ist wohl 3 Mos. 24, 2, wo aber nicht נֵר, sondern נֵר steht]."

Die vom alten Gesenius angeführten Beispiele zeigen zugleich, daß hier, wie überhaupt bei den Lesemüttern im Inneren der Wörter, von strenger Regelmäßigkeit keine Rede sein kann; auch gehen die hebräischen Handschriften, wie schon früher (S. 317) bemerkt, gerade in der Setzung dieser Lesemütter sehr oft auseinander. Trotzdem kann das Vorhandensein einer starken Tendenz, kürzere Formen plene, längere defektiv zu schreiben, jedem, der die uns vorliegende Orthographie des Alten Testamentes aufmerksam betrachtet, durchaus nicht zweifelhaft sein.

Wie erklärt sich diese Tendenz? Ich glaube: daraus, daß längere Formen im allgemeinen schon an sich leichter zu erkennen und weniger zweideutig sind als kürzere, so daß es bei ihnen auch weniger notwendig war, das Verständnis durch die Hinzufügung von Lesemüttern auf die richtige Spur zu leiten.

Nehmen wir z. B. das erste Wort, welches der alte Gesenius anführt, אֱלוֹהַּ „Gott". Es kommt im Sing. mehr als 50mal, im Plur. unendlich oft vor und wird, wie Gesenius richtig angibt, regelmäßig im Sing. plene, im Plur. defektiv geschrieben. Defektivschreibung des Singulars findet sich nach Mandelkerns Konkordanz, die, wenn sie auch die Varianten der Handschriften und Ausgaben unberücksichtigt läßt, doch ein für unsern Zweck hinreichend treues Bild gibt, nur in Deut. 32_{17} (aber 32_{15} אֱלוֹהַּ). Kön. II 17_{31} (aber Qᵉrē richtig אֱלֹהֵי). Dan. 11_{38} (וְלֶאֱלֹהַּ, aber gleich darauf in demselben Verse וְלֶאֱלוֹהַּ), außerdem an der einzigen Stelle, wo der Singular mit einem Suffix verbunden ist: Hab. 1_{11} לֵאלֹהוֹ. Im Plural wird das ō im Stat. abs. אֱלֹהִים stets defektiv geschrieben;

1) Die Ausgaben von Kittel und Ginsburg haben umgekehrt נְתוּנִם in Num. 3_{9}, נְתֻנִים in Num. $8_{16.19}$.

Pleneschreibung findet sich nur ein paarmal in anderen Formen des Plurals und zwar nur im Psalter: Ps. 18_{47} אֱלוֹהֵי (aber in der Parallelstelle Sam. II 22_{47} אֱלֹהֵי), 145_{1} אֱלוֹהַי und in Pausa 143_{10} אֱלוֹהָי. Diesen Unterschied erkläre ich mir daraus, daß der defektiv geschriebene Singular אלה auch אָלָה „Fluch", אֵלָה oder אַלָּה „Terebinthe", אֵלֶּה „diese" gelesen werden konnte, der Plural אלהים dagegen, sobald man nur die Endung plene schrieb, absolut unzweideutig war und selbst bei völlig defektiver Schreibung (אלהם), die aber in Wirklichkeit im A. T. nicht vorkommt, höchstens mit defektiv geschriebenem אֲלֵהֶם „zu ihnen" hätte verwechselt werden können. Ebenso war auch der, wie gesagt, nur einmal vorkommende Singular mit Suffix schon in der Schreibung אלהי ganz unzweideutig und bedurfte keiner weiteren Verdeutlichung.

Ein anderes Beispiel ist אוֹת „Zeichen". Nach Mandelkern wird es im Sing. fast immer plene geschrieben; nur wenn es mit dem Artikel oder der Präposition לְ verbunden ist, kommt zuweilen Defektivschreibung vor: Exod. 4_{8} zweimal. 8_{19} הָאֹת (sonst 9mal הָאוֹת), Exod. 12_{13} לְאֹת (sonst 14mal לְאוֹת). Dagegen wird der Plur. *'ōthōth* trotz seines doppelten *ō* häufig ganz defektiv (אתת) geschrieben, und auch da, wo die Lesemutter ו hinzugefügt ist, ist sie, obwohl der Plur. ohne und mit Suffix 35mal vorkommt, doch niemals in beiden Silben hinzugefügt, sondern nur entweder in der ersten oder in der zweiten Silbe. Der Plur. אתת war eben schon an sich unverkennbar, während der Sing. את, besonders wenn er weder den Artikel noch eine Präposition vor sich hatte, mit dem Akkusativzeichen אֵת, der Präposition אֵת „mit", dem Pronomen pers. separ. der 2. Pers. Sing. אַתְּ (allerdings fast immer אַתָּה geschrieben) und אַתְּ und auch mit אֵת „Pflugschar(?)" zusammenfiel.

Wie maßgebend für die Plene- und Defektivschreibung die Rücksicht auf das Verständnis gewesen ist, sieht man auch an dem Worte גִּבּוֹר „Held", das im Gegensatze zu der sonst herrschenden Tendenz auch im Plural meistens mit ו geschrieben wird. גִּבּוֹר „Held" wird durch das ו von גֶּבֶר „Mann" unterschieden. Diese Unterscheidung war aber nicht nur im Sing., sondern auch im Plur. angebracht, da auch die Plurale גִּבֹּרִים und גְּבָרִים gleich aussehen, wenn man nicht in גִּבֹּרִים das ו einsetzt.

Durch die bisherigen Darlegungen wird die Tendenz, kürzere Wörter mehr plene, längere mehr defektiv zu schreiben, genügend erklärt sein. Diese Tendenz hat nun aber, nachdem sie sich einmal ausgebildet hatte, zu einigen eigentümlichen Konsequenzen geführt.

Ich habe im vorigen Kapitel (S. 338) bemerkt, daß אַתָּה „du"

fast immer, das Suffix ךָ- und die Perfektendung תָ- zuweilen plene geschrieben werden. Die Pleneschreibung hat bei אַתָּה ihren guten Grund: bloßes את ist, wie wir eben bei אוֹת sahen, recht vieldeutig. Ebenso erklärt es sich leicht, daß man die 2. Pers. Mask. Sing. Perf. von מות „sterben“ und שׂית „setzen“ plene geschrieben hat: Ezech. 28$_8$ וָמַתָּה, Ps. 8$_7$ שַׁתָּה (ebenso Ps. 90$_8$ Q^{e}rē, aber K^{e}thībh שׁת); denn da das *t* der Endung mit dem *t* des Stammes zusammenfiel, kam die Endung bei Defektivschreibung gar nicht zum Ausdruck, und die 2. Pers. Mask. war nicht von der 3. Pers. Mask. מֵת und שָׂת zu unterscheiden[1]. Sonderbar aber ist es, daß man nun auch zu נָתַתָּ „du gabest“ sehr oft ein ה- hinzugefügt hat (63mal נָתַתָּה, 26mal נָתַתָּ). Hier kann man, da schon נתת unzweideutig ist, keinen anderen Grund für die Pleneschreibung annehmen als die durch die Assimilation des 3. Radikals hervorgerufene Kürze der Form; und es scheint nicht einmal bloßer Zufall zu sein, daß נָתַתָּ noch etwas häufiger defektiv geschrieben wird, wenn es ein ו vor sich hat und dadurch schon etwas verlängert ist (19 mal וְנָתַתָּ, 40mal וְנָתַתָּה), als wenn es für sich allein steht (7mal נָתַתָּ, 23mal נָתַתָּה). Auch kann man erwähnen, daß unter den übrigen Beispielen für plene geschriebenes תָּה-, welche Ges. § 44*g* anführt, zwei besonders kurze Formen sind: Gen. 21$_{23}$ גַּרְתָּה „du weilst als Fremdling“, Kön. II 9$_3$ וְנַסְתָּה „und du sollst fliehen“. Doch stehen daneben einerseits längere Formen von anderen Verben, die gelegentlich gleichfalls plene geschrieben werden, z. B. יָדַעְתָּה „du weißt“ Sam. II 2$_{26}$ (vgl. Ges. a. a. O.), andrerseits ebenso kurze Formen, die defektiv geschrieben werden, z. B. קַמְתָּ „du standest auf“ Sam. II 12$_{21}$ u. ö.

Ebenso sonderbar wie die Pleneschreibung נָתַתָּה und ebenso nur aus der durch die Assimilation hervorgerufenen abnormen Kürze der Form erklärbar ist die Pleneschreibung des Suffixes ךָ- in יככה „er wird dich schlagen“, die sich ausnahmslos an allen sieben Stellen findet, wo die Form vorkommt: Deut. 28$_{22.27.28.35}$ יַכְּכָה, Jes. 10$_{24}$. Jer. 40$_{15}$. Ps. 121$_6$ יַכֶּכָּה. Auch in einigen anderen Fällen, wo dasselbe Suffix plene geschrieben wird, ist der Grund in der Kürze der Formen zu suchen:

אַיֶּכָּה „wo bist du?“ Gen. 3$_9$ (sonst nicht mit diesem Suffix vorkommend)

---

1) Allerdings fällt bei der Pleneschreibung die 2. Pers. Mask. mit der 3. Pers. Fem. מַתָּה und שַׂתָּה zusammen. Aber dies wurde nicht als so störend empfunden, da das Geschlecht sich meistens aus dem Zusammenhange leichter ergibt als die Person.

כָּמֹכָה „wie du“ Exod. 15_{11} zweimal, sonst stets כָּמוֹךָ
בֹּאֲכָה „dein Kommen“ Gen. 10_{19} zweimal. $_{30}$. 13_{10}. 25_{18}. Kön. I 18_{46}, sonst בּוֹאֲךָ oder בֹּאֲךָ.

In den beiden letzten Fällen kann ein Zufall kaum obwalten, da die Pleneschreibung des Suffixes nur dann vorkommt, wenn das *ō* von כמו und בוא defektiv geschrieben und das Wort dadurch in der Schrift kürzer geworden ist.

Kapitel 4.

Wechsel der Orthographie.

Auf der Mesainschrift wird, wie schon S. 316 bemerkt, „in seinem Hause“ in Z. 7 defektiv בבתה, in Z. 25 dagegen plene בביתה geschrieben. Ebenda werden die Formen ימה „seine Tage“ Z. 8 und רשה „seine Armen (?)“ Z. 20, die etwa יָמֵיהוּ und רָשֵׁיהוּ zu sprechen sind (s. oben S. 322), defektiv, dagegen שעריה „ihre Tore“ Z. 22 plene geschrieben; daß שעריה weibliches, ימה und רשה männliches Suffix haben, macht nichts aus, da die Mesainschrift sonst zwischen beiden Suffixen keinerlei Unterschied macht, s. oben S. 321 f.[1]). Diese Inkonsequenz fällt uns auf; sie ist aber vielleicht beabsichtigt. Vielleicht hat der Schreiber der Inschrift in diesen Fällen, wo verschiedene Schreibungen möglich waren, absichtlich zwischen ihnen gewechselt. Über bloße Vermutung kommen wir allerdings hier, wo das Material so dürftig ist, nicht hinaus[2]).

Mit Sicherheit dagegen können wir solchen absichtlichen Wechsel der Orthographie im Alten Testamente konstatieren. Allerdings wird auch hier die Untersuchung von manchen Schwierigkeiten bedrückt. Die alttestamentliche Orthographie ist uns, wie

---

1) Das gleich auf שעריה folgende מגדלתה „ihre Türme“ muß hier aus dem Spiele bleiben, da die Moabiter noch die ursemitische Form מִגְדְּלָתְהָ statt der hebräischen מִגְדְּלֹתֶיהָ gehabt haben können.

2) Analoge Beobachtungen würde man gewiß auch an anderen Inschriften machen können. Ich kann allerdings zur Zeit, da ich die Inschriften nicht darauf durchgesehen habe, nur noch die Inschrift des Königs J^{e}ḥawmelek von Byblus (M. Lidzbarski, Altsem. Texte 1 [1907], S. 12—14) anführen, in der das Akkusativzeichen in Z. 3. 7 את, in Z. 8. 15 dagegen אית geschrieben wird, ein Wechsel, der kaum zufällig ist, da dieselbe Inschrift in Z. 4—6 auch zwischen den sinngleichen Demonstrativis זן und ז und zwischen Substantiven mit und ohne Artikel wechselt (זן und ז lösen sich dort ganz regelmäßig ab: זן, ז, זן, ז, זן, zum Schluß das Fem. זא).

schon S. 317f. bemerkt, nur in stark modernisierter Form erhalten, und durch die Modernisierung sind gewiß manche Inkonsequenzen rein zufällig in sie hineingekommen. Auch müssen wir infolge dieser Modernisierung natürlich darauf verzichten, feststellen zu wollen, inwiefern der Wechsel der Orthographie etwa schon auf die Originale der alttestamentlichen Schriften selbst zurückgeht. Aber bei aller gebotenen Vorsicht und Zurückhaltung dürfen wir doch sagen, daß jener Wechsel der Orthographie bei Wiederkehr derselben Wörter so häufig ist, daß man ihn unmöglich aus bloßem Zufall erklären kann.

Schon Fr. Böttcher, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache 1 (1866), S. 95 hat einen häufigen Fall solchen Wechsels, bei dem sich ohne die Annahme einer Absicht nicht wohl auskommen läßt, beobachtet. Er sagt: „Weggelassen sind die sonst gewohnten Vocal- oder Dehnbuchstaben ... nicht selten, wo dasselbe Wort oder ein entsprechendes, schon mit Vocalbuchstab verdeutlicht, kurz zuvor da war", und er führt eine größere Zahl von Beispielen an, als erstes Gen. 19_{33} וּבְקוּמָהּ und $_{35}$ וּבְקֻמָהּ „und in ihrem Aufstehen". Sehr viele weitere Beispiele ließen sich mit leichter Mühe hinzufügen. Ich führe nur zwei charakteristische an:

1) In der Fabel Jothams in Richt. 9 ist „werde König" zuerst plene geschrieben: $_{8}$ מלוכה (nach dem Kᵉthībh), dann defektiv: $_{10}$ מלכי, dann wieder plene: $_{12}$ מלוכי (nach dem Kᵉthībh), und schließlich wieder defektiv: $_{14}$ מְלָךְ.

2) In der Geschichte von den Träumen Pharaos Gen. 41, wo sehr oft dieselben Worte wiederkehren, ist „Kühe" zuerst regelmäßig plene geschrieben: $_{2\,\text{ff.}}$ פָּרוֹת, aber nachher einmal defektiv: $_{26}$ פָּרֹת. Ebenda stehen nebeneinander

$_{2}$ יְפוֹת und $_{4.\,18}$ יְפֹת „schöne"
$_{3.\,4.\,19.\,20}$ רָעוֹת und $_{27}$ רָעֹת „schlechte"
$_{3.\,6.\,7.\,23}$ דַּקּוֹת und $_{4.\,24}$ דַּקֹּת „dünne"
$_{5}$ [1]. $_{22.\,24.\,35}$ טֹבוֹת und $_{26}$ zweimal טֹבֹת „gute"
$_{7}$ וַתִּבְלַעְנָה und $_{24}$ וַתִּבְלַעְןָ „und sie verschlangen"
$_{7}$ מְלֵאוֹת und $_{22}$ מְלֵאֹת „volle".

Aber das zuletzt genannte Kapitel Gen. 41 zeigt zugleich, daß durchaus nicht immer zuerst die Plene- und dann die Defektivschreibung kommt, sondern daß es auch umgekehrt sein kann. „Heraufkommende" wird, obwohl gerade dieses Wort die erste der in diesem Kapitel so zahlreichen femininischen Pluralformen ist, doch zuerst defektiv geschrieben: $_{2}$ עֹלֹת, und erst dann plene:

1) Aber Kittel: $_{5}$ טֹבֹת.

3. 5 עֹלוֹת; und dieselbe Erscheinung wiederholt sich nachher, wo der Pharao seine Träume erzählt, denn auch hier wird das Wort wieder zuerst defektiv geschrieben: 18 עֹלֹת [1]), und erst dann plene: 19 עֹלוֹת; zum Schluß aber kommt wieder Defektivschreibung: 22. 27 עֹלֹת. Ebenso geht die Defektivschreibung בְּרִיאֹת „fette“ 2. 4 der Pleneschreibung בְּרִיאוֹת 5. 7. 18 voraus, und erst zum Schluß kommt wieder Defektivschreibung: 20 בְּרִיאֹת. Auch „versengte“ wird in der Endsilbe zuerst defektiv geschrieben: 6 שְׁדוּפֹת, und nachher plene: 23. 27 שְׁדֻפוֹת; doch geht mit diesem Wechsel ein anderer Hand in Hand, da das in der Endsilbe defektiv geschriebene Wort Pleneschreibung in der mittleren Silbe hat und umgekehrt.

Entsprechende Beobachtungen lassen sich auch an vielen anderen Stellen des A. T. machen. Gleich in Gen. 1 finden wir „Lichter“ zuerst völlig defektiv geschrieben: 14 מְאֹרֹת, erst dann in der mittleren Silbe plene: 15 מְאוֹרֹת, und zum Schluß wieder defektiv: 16 מְאֹרֹת. In Gen. 10 ist das gewöhnlich plene geschriebene Wort „Held“ (vgl. oben S. 341) zuerst zweimal defektiv geschrieben: 8. 9^1 גִּבֹּר, und erst zum dritten Male plene: 9^2 גִּבּוֹר. Und bei dem Worte „nackte“ ist in Gen. 2_{25} zwar die zweite und dritte Silbe plene geschrieben, aber die erste defektiv: עֲרוּמִּים, während bald darauf in 3_7 die erste Silbe plene und die beiden anderen defektiv geschrieben sind: עֵירֻמִּם. Beabsichtigt ist hier m. E. in beiden Fällen dieselbe Aussprache. Überhaupt glaube ich nicht, daß es neben עֵירֹם auch ein עָרֹם „nackt“ gegeben hat. עָרֹם verdankt seine Existenz lediglich der Punktation, die sich zu mechanisch an die überlieferte Orthographie klammerte und da, wo die erste Silbe defektiv geschrieben war, regelmäßig עָרֹם statt עֵרֹם vokalisierte, freilich nicht ohne inkonsequenterweise einige Ausnahmen zuzulassen und auch defektiv geschriebenes ערם zuweilen (nach Mandelkern Ezech. 16_7. 18_{16}. 23_{29}) עֵרֹם zu vokalisieren.

Dieser häufige Wechsel der Orthographie läßt sich, da er sich oft in dicht aufeinander folgenden Versen findet, nicht ausschließlich aus Nachlässigkeit bei der Renovierung der alttestamentlichen Orthographie erklären. Es wäre doch zu sonderbar, wenn man z. B. ein ursprüngliches ערמם in Gen. 2_{25} zu ערומים und wenige Verse darauf aus purem Mangel an Aufmerksamkeit zu עירמם gemacht hätte. Wir müssen vielmehr die den alten Hebräern eigene Freude an der Abwechselung zur Erklärung heranziehen.

Diese Freude liegt ja den Hebräern sozusagen im Blute. Der Dichter bemüht sich vor allem, denselben Gedanken in den par-

1) Aber Kittel: 18 עֹלוֹת.

allelen Versgliedern auf möglichst verschiedene Weise auszudrücken, und wechselt daher, um nur ein Beispiel anzuführen, gern auch zwischen Perfekt und Imperfekt, was unter Umständen zur Folge hat, daß wir gar nicht ausmachen können, von welcher Zeit er eigentlich spricht. Und auch der Prosaiker liebt, falls er nicht gerade durch genaue Wiederholung derselben Worte einen besonderen Eindruck erzielen will, sehr die Abwechselung. Sogar der Priesterkodex, als dessen Charakteristikum mit Recht die stete Wiederkehr derselben Ausdrücke hervorgehoben wird, ist nicht so eintönig, wie man danach glauben könnte. Man braucht nur einmal in Gen. 1 die Verse 11 und 24, welche Befehle Gottes enthalten, mit den Versen 12 und 25, welche über die Ausführung dieser Befehle berichten, zu vergleichen, oder in Gen. 23 sich die mehrfach variierte höfliche Bitte um Gehör anzusehen (nach richtiger Herstellung des Textes 5/6 לוּ שְׁמָעֵנוּ אֲדֹנִי, 11 לֹא אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי, 13 אַךְ אִם־אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי, 14/15 wie 11), so wird man merken, daß auch dieser Schriftsteller bei aller Gleichförmigkeit seiner Ausdrucksweise doch im einzelnen nach Abwechselung strebt. Dieses Streben erstreckt sich auch auf die grammatischen Formen: „nach seiner Art" heißt Gen. 1_{11} לְמִינוֹ, dagegen 12. 21. 25 לְמִינֵהוּ, und wiederum Lev. $11_{15.\,22}$ (1°) לְמִינוֹ, 16. 22 (2°—4°). 29 לְמִינֵהוּ, Deut. 14_{14} לְמִינוֹ, 15 לְמִינֵהוּ. Erst recht findet sich solcher Wechsel zwischen gleichwertigen Formen natürlich bei anderen Schriftstellern; hier nur einige Beispiele aus Stellen der Genesis, die nicht dem Priesterkodex, sondern dem Jahwisten oder Elohisten angehören: $8_{10.\,12}$ ויחל und וייחל d. i. nach richtiger Aussprache וַיָּחֶל und וַיְיַחֵל „und er wartete", $19_{33.\,35}$ בַּלַּיְלָה הִוא (vgl. Ges. § 126 *y*) und בַּלַּיְלָה הַהוּא „in jener Nacht", $21_{28.\,29}$ לְבַדְּהֶן und לְבַדָּנָה „für sich allein" (beides seltene Formen für לְבַדָּן), $24_{23.\,25}$ לָלִין und לָלוּן „zu übernachten", 37_{7} אֲלֻמִּים „Garben" und אֲלֻמֹּתֵיכֶם „eure Garben". Auch in den aramäischen Stücken des A. T. finden sich analoge Erscheinungen, z. B. wechseln in demselben Verse Jer. 10_{11} die beiden Formen אַרְקָא und אַרְעָא „die Erde", vgl. Aramaic papyri discovered at Assuan ed. Sayce and Cowley (1906), Papyrus B, wo in Z. 15 f. gleichfalls zuerst ארקא und dann ארעא erscheint.

Nach alledem ist es wohl zu begreifen, daß sich das Streben nach Abwechselung auch auf die Orthographie ausgedehnt hat, und die verschiedenen möglichen Schreibungen oft miteinander wechseln [1]).

1) Übrigens wechseln nicht nur Pleno- und Defektivschreibung, sondern auch verschiedene Arten der Pleneschreibung: in Hiob 38_{11} wird zuerst פֹּה „hier" geschrieben, dann פֹּא; in Ez. 40_{10} zuerst dreimal פֹּה, dann einmal פוֹ; ebenda

Die späteren Juden haben allerdings an dem Wechsel der Orthographie zuweilen Anstoß genommen und ihn beseitigt; so haben sie in Gen. 19_{33} das zweite ו von ובקומה „und in ihrem Aufstehen" durch einen übergesetzten Punkt getilgt, um dieselbe Schreibung ובקמה wie in 19_{35} herzustellen[1]. Aber sie haben auch an dem Wechsel der Formen zuweilen Anstoß genommen und z. B. in Gen. $8_{10.12}$ statt וַיָּחֶל und וַיִּיחַל, um diese beiden Formen einander möglichst anzugleichen, וַיָּחֶל und וַיִּיָּחֶל gesprochen, obwohl וַיָּחֶל nicht von יחל, sondern von חיל oder חלל herkommt, und וַיִּיָּחֶל eine ganz unmögliche Bildung ist.

40_{12} zuerst einmal פֹּה, dann zweimal פֹּו (oder nach Ginsburgs neuester Ausgabe zweimal פֹּה und einmal פֹּו); ebenda 40_{39} zuerst einmal פֹּו, dann einmal פֹּה; ebenda 40_{48} zuerst zweimal פֹּה, dann zweimal פֹּו (auch sonst wechseln in Ez. 40 פֹּה und פֹּו, während in Ez. 8 nur פֹּה, in Ez. 41 nur פֹּו vorkommt [nur in diesen drei Kapiteln kommt das Wort bei Ez. vor]).

1) Die Punktation erkennt jedoch wiederum diese Tilgung nicht an, sondern vokalisiert וּבְקוּמָהּ.

Kollektaneen zum Kautilīya Arthaśāstra[1]).

Von

Julius Jolly.

Vorgelegt von Herrn H. Oldenberg in der Sitzung vom 25. März 1916.

Zur Datierungsfrage.

Die überragende Wichtigkeit des K.A. für die altindische Staatsverwaltung, Politik und Kriegskunst, Rechts- und Wirtschafts-, Kultur- und Literaturgeschichte muß es entschuldigen, wenn hier der Versuch gewagt werden soll, die schon viel ventilierte, schwierige Frage nach der Zeit seiner Entstehung noch einmal aufzugreifen.

Das von mir ZDMG. 68, 355 ff. aus Daṇḍins *idānīm* entnommene Argument, daß dieser Dichter des 7. Jahrhunderts n. Chr. das K.A. als ein nicht lange vor seiner Zeit geschriebenes Werk angesehen habe, ist von H. Jacobi ZDMG. 68, 603—605 beanstandet worden, und ich gebe die Möglichkeit zu, das „kürzlich" von dem historischen Milieu zu verstehen, in das der Dichter seine Märchenerzählung versetzt. Dann wäre die Stelle für die Datierung des K.A. ohne Bedeutung. Für viel wahrscheinlicher halte ich jedoch, daß ein „aus der Rolle Fallen" Daṇḍins vorliegt, der dem Verfasser des damals modernen, oder wenigstens von ihm für modern gehaltenen Lehrbuchs der Politik, das offenbar zu seiner Zeit viel gelesen und auch von ihm selbst fleißig benutzt war, einen Hieb versetzen wollte. Gerade wenn Daṇḍin ein berechnender Schriftsteller war, wird er die etwas weit hergeholten satirischen Anspielungen auf das K.A. seiner Dichtung nicht ohne solchen besonderen Anlaß

1) Die vorliegenden Untersuchungen schließen sich an die ZDMG. 68, 345 ff., 69, 369 ff. veröffentlichten an.

eingeflochten haben. Meine weitere Vermutung, daß das *Maurya* in *Mauryārthe* bei Daṇḍin vielleicht 'König' bedeuten solle, war hauptsächlich durch den auffallenden Gleichklang dieses Kompositums mit *narendrārthe* K.A. 75, 9 hervorgerufen. Es kann aber auch noch darauf verwiesen werden, daß nach der indischen Glosse bei Hesychios: μωριεῖς· οἱ τῶν Ἰνδῶν βασιλεῖς [1]) Moriya auch dem griechischen Altertum als ein indischer Königstitel bekannt war. Der Bedeutungsübergang wäre ähnlich zu denken wie bei der Entwicklung des Individualnamens Caesar zur Bezeichnung der Kaiser.

Meine von Jacobi nicht berücksichtigte Hauptschwierigkeit in Bezug auf eine allzu frühe Datierung des K.A. liegt nach wie vor in den nahen Beziehungen dieses Textes zu den jüngeren Gesetzbüchern, auf die ich schon in einem früheren Artikel ZDMG. 67, 49—96 ausführlich hingewiesen habe. Ist das K.A. wirklich seinem ganzen Umfang nach schon um 300 v. Chr. entstanden, so klappt die ganze bisher angenommene Chronologie der Smṛtis wie ein Kartenhaus zusammen. Dadurch sieht sich der Arbeiter auf dem Gebiet des Dharmaśāstra genötigt, zu dieser Datierungsfrage Stellung zu nehmen.

Nun hatte ich früher die Möglichkeit offen gelassen, jene unverkennbaren Beziehungen aus der Aufnahme jüngerer, aber mit dem Grundstock des Werks geschickt verschmolzener Elemente aus den späteren Gesetzbüchern in das K.A. zu erklären. Jedoch schwinden, je eingehender man sich damit beschäftigt, desto mehr alle Zweifel an der Einheitlichkeit des ganzen Textes. Besonders die zahlreichen Verweisungen nach rückwärts und vorwärts zeigen, daß das K.A. ein Werk aus einem Gusse ist, wie dies ja auch Jacobi annimmt [2]).

Die Smṛtis oder Dharmaśāstras bieten uns das deutliche Bild einer historischen Entwicklungsreihe, von den noch deutlich zur vedischen Literatur gehörigen, teilweise als Bestandteile der alten Lehrbücher vedischer Schulen enthaltenen Dharmasūtras zu dem metrischen Dharmaśāstra des Manu, und von diesem zu den jüngeren versifizierten Smṛtis des Yājñavalkya, Nārada, Bṛhaspati u. a. Zuerst wurde diese Reihenfolge an der Yājñavalkyasmṛti festgestellt, von der schon Stenzler bemerkte, daß sie die nächste Stufe nach Manu darstellt. Während z. B. Manu 3, 13 die Ehe eines Brahmanen mit einer Śūdrā noch zuläßt, polemisiert Yājña-

1) Vgl. Charpentier, Zu den indischen Glossen bei Hesychios KZ. 45, 90.

2) Ähnlich auch Hertel WZKM. 24, 419.

valkya 1, 36 mit klarem Hinweis auf Manus Regel gegen diese Anschauung. Einen noch jüngeren Standpunkt als Yājñavalkya vertritt Nārada, schon darin, daß bei ihm das weltliche Recht ganz von dem religiösen abgelöst und für sich dargestellt ist. Eine noch etwas spätere Stufe der Rechtsentwicklung scheint bei Bṛhaspati vorzuliegen. Diesen relativen Kriterien entsprechen die absoluten, die besonders in den jüngeren Texten vorliegen, so wenn Y. auf Grund seiner Bekanntschaft mit der griechischen Astrologie nach früheren Untersuchungen Jacobis[1]) frühestens in das 3. Jahrh. n. Chr. zu setzen ist, wenn die jungen Münznamen *nāṇaka* und *dīnāra*-δηνάριον (η schon als ι zu sprechen), ersterer bei Y., letzterer bei N. und Bṛ. auftreten. Aus solchen Daten ergeben sich freilich nur ungefähre Schätzungen, und ich kann Winternitz[2]) zugeben, daß es auch möglich wäre, N. und Bṛ. in eine etwas frühere Zeit zurückzudatieren als 500—700 n. Chr. Doch bildet die untere Grenze für N. bisher nur die Erwähnung des Nāradīyadharmaśāstra bei Bāṇa (7. Jahrh.).

In diese Entwicklungsreihe ist nun unerwartet die hochbedeutsame Darstellung des altindischen Rechts im K.A. hineingetreten, die den zentralen Teil dieses Textes ausmacht und schon deshalb nicht als spätere Beifügung ausgeschaltet werden kann. Trotz ihrer Eigenartigkeit berührt sich diese Darstellung vielfach wörtlich mit allen Gesetzbüchern, weitaus am meisten aber mit Y. und N., überhaupt mit den jüngeren Gesetzbüchern. Näheres s. ZDMG. 67, 49 ff. Auch indische Sanskritisten haben diese Übereinstimmungen hervorgehoben, Shama Sastri besonders die Beziehungen zu Y., K. S. Jayaswal[3]) die Parallelen bei N., der nach seiner Auffassung sowohl die Beschreibung des Gerichtsverfahrens als die dem Dharmasthīya des K.A. analoge Einteilung des materiellen Rechts aus letzterem Werk übernommen und selbst in der Prosaeinleitung p. 1 im Allgemeinen die Kapitelüberschriften des K.A. reproduziert haben soll. Nun verdient auch diese Erklärungsmöglichkeit, die Annahme einer Abhängigkeit der jüngeren Smṛtis von dem K.A., gewiß alle Beachtung, ich habe auch selbst schon auf die Erwähnungen des Arthaśāstra in diesen Texten und die sich daraus ergebende Möglichkeit einer Benutzung speziell des K.A. hingewiesen. Zwingend wäre die Annahme einer weitgehenden Beeinflussung dieser Art jedoch nur dann, wenn aus

1) ZDMG. 30, 306 f.

2) DLZ. 1914, 2430.

3) Calcutta Weekly Notes 1913, No. 44. Die Nāradasmṛti setzt Jayaswal in das 4. Jahrh. n. Chr.

anderen Gründen das K.A. unbedingt als das ältere Werk anzusehen wäre, während doch tatsächlich nur das Dharmaśāstra einschließlich des von Anfang an dazu gehörigen *rājadharma*, nicht aber das Arthaśāstra bis in die vedische Literatur zurückverfolgt werden kann.

Ist nun die Verfasserschaft des Ministers Cāṇakya, von der die frühe Datierung des K.A. abhängt, durch die eigenen Angaben des Autors und durch die alten Zitate aus dem K.A. sicher zu erweisen? Aus der bekannten Schlußstelle K.A. 429 kann die persönliche Note, das berechtigte Selbstbewußtsein eines großen Staatsmannes zu uns sprechen, vorausgesetzt, daß das Werk wirklich von dem Minister Candraguptas selbst verfaßt ist. Es kann aber darin auch nur eine geschickte Reklame liegen, wie sie in dem verwandten Dharmaśāstra oft vorkommt und auch in Nītitexten vertreten ist. Jacobi Sitzungsber. 1912, 848 charakterisiert es als „eine Fälschung, wenn sich ein Werk als von Manu, Yājñavalkya, Vyāsa oder von sonst irgendeinem Gott oder Ṛṣi verkündet ausgibt“, unterscheidet aber von solchen Fällen als einen Betrug, der nicht der indischen Anlage entspreche, den Mißbrauch des Namens einer historischen Persönlichkeit mit studierter Anpassung des Werkes an letztere. Die Geschichtlichkeit Cāṇakyas ist nicht ganz unbestritten, weil sein Name in den abendländischen Berichten über Sandrakottos nicht vorkommt. Davon abgesehen, ist es bekannt, daß mit wenig berühmten Namen in der Sanskritliteratur so viel Mißbrauch getrieben ist als mit Cāṇakya, dem man als dem klügsten Mann der Vergangenheit die jeweils populäre Spruchweisheit ebenso zuschrieb, wie der weise Vyāsa das Mhbh. und die Purāṇas verfaßt haben sollte [1]). Über das Auftreten des Autornamens C. als Moralist und Mediziner in der arabischen Literatur vgl. Zachariae WZKM. 28, 183. Da Kauṭilya ein altes, schon in den Purāṇas vorkommendes Synonym für C. ist, so wird man einem Verfassernamen Kauṭilya mit dem gleichen Mißtrauen begegnen müssen wie C. In der Deutung von Kauṭilya stimme ich mit Winternitz l. c. überein, der es nicht auf das allerdings auch gut belegte Kauṭalya zurückführt, da „Tartuffe“ zu gut auf den Minister C. der Tradition passe. Dann sei aber nicht anzunehmen, daß C. sich selbst K. genannt hätte, und so spreche das im K.A. so oft wiederkehrende *iti Kauṭilyaḥ* [2]) doch gegen die Autorschaft des berühmten Ministers. Die Durchführung dieses

1) Vgl. Monier Williams, Indian Wisdom³ 508.
2) Vgl. darüber auch Hillebrandt, Zu Kauṭilya ZDMG. 69, 360—364.

demnach fingierten Namens im K.A. erinnert überdies ganz an die Aufmachung bei Manu und anderen angeblichen Smṛtiverfassern. So wird in der Manusmṛti Manu 19 mal als Autorität für einzelne Gesetze genannt, obschon er in der Einleitung allgemein als der einzige Kenner des heiligen Rechts erscheint, dessen Übermittlung an die großen Ṛṣis er dann 1, 59 seinem Sohn Bhṛgu überträgt. In 2, 7 wird noch einmal die Allwissenheit Manus betont. Ähnlich wird im K.A. Kauṭilya am Schluß des ersten Kapitels und am Schluß des ganzen Werks als der Verfasser desselben bezeichnet, außerdem aber noch an sehr vielen Stellen mit *iti Kauṭilyaḥ* als Autorität für einzelne Lehrsätze angeführt und in dem Kapitel über Urkundenlehre speziell als der Verfasser dieses Kapitels gerühmt. Eine Bestimmung über Verheiratung mit einer Śūdrafrau wird M. 3, 16 in die Form einer Klimax von verschiedenen Schulansichten gebracht, die mit der streng abweisenden Lehre des maßgebenden Bhṛgu ihren Gipfelpunkt erreicht. Ganz den nämlichen Kunstgriff zur Belebung seiner Darstellung wendet, wie Jacobi Sitzungsber. 1912, 840 gezeigt hat, das K.A. an, wobei dann die fingierte Diskussion mit dem jedesmaligen *iti Kauṭilyaḥ* ihren Abschluß erreicht. Vgl. die Zitate im Kāmasūtra. Übrigens hat schon A. Weber I. Str. 1, 255 über die obige Daṇḍinstelle im D.K.C. bemerkt, daß das dort erwähnte Lehrbuch der *daṇḍanīti*, unser K.A., als von Viṣṇugupta für den Mauryafürsten verfaßt galt und es als C.s angebliches Lehrbuch bezeichnet, kann es also nicht für echt gehalten haben.

Über die bisher nachgewiesenen älteren Anführungen aus dem K.A. kann auf die bekannten Arbeiten von Zachariae, Hillebrandt, Hertel, Jacobi u. a. verwiesen werden, auch ist in meinen früheren Artikeln manches Bezügliche zur Sprache gekommen. Für den Jainatext Yaśastilaka wird das Datum 959 n. Chr. nach Hultzsch ZDMG. 68, 698 bestätigt durch eine im gleichen Jahr ausgestellte Urkunde. Zahlreiche Zitate enthält besonders Pañcatantra-Tantrākhyāyika, das auch einleitend C. unter den benutzten Quellen mit Auszeichnung erwähnt und dessen angeblicher Verfasser Viṣṇuśarman eine Kopie Viṣṇuguptas, des angeblichen Verfassers des K.A. ist. Die Entstehungszeit dieses politischen Märchenbuchs möchte ich im Anschluß an die Argumentation von Winternitz DLZ. 1910, 2766 nahe an die Zeit der Pehleviübersetzung heranrücken. Im MR. besitzen wir ein Drama, das die Nītilehren veranschaulicht und Kauṭilya als Helden hat. Doch konnte ich außer der von Hillebrandt nachgewiesenen Nītistelle

im 4. Akt[1]) bisher keine als Zitat aus dem K.A. deutbare Stelle darin entdecken, und die Ähnlichkeiten in der Terminologie könnten auch auf der Benutzung eines anderen Arthaśāstra beruhen. Zur Bestätigung der Möglichkeit, die Stelle im 2. Akt der Śakuntalā über die Vorzüge der Jagd als ein Zitat aus K.A. 327 anzusehen (ZDMG. 68, 350), könnten die von Zachariae WZKM. 27, 404 und von Mookerji bei Law, HinduPolity (1914) p. XVIII angeführten Kālidāsastellen dienen. Die umfangreichen Zitate aus adhikaraṇa I bei Medhātithi (9. Jh.) sind jetzt gesammelt in Vallauris sorgsamer Übersetzung dieses Stückes[2]).

Diese alten Zitate beweisen die angesehene Stellung des K.A. innerhalb der klassischen Literatur, aber die Frage, ob dasselbe in einer weit früheren Zeit von dem Minister Cāṇakya verfaßt wurde, wird schwerlich durch die Zitate zu lösen sein, außer wenn noch sehr viel ältere als die bisherigen entdeckt werden[3]). Dagegen kommt, wenn die Daṇḍinstelle keinen chronologischen Wert besitzt, für die Bestimmung der oberen Grenze das Zitat: *navaṃ śarāvaṃ* K.A. 366, 1 aus Bhāsa (ca. 3.—4. Jahrh. n. Chr.?) in Betracht, falls dasselbe nicht eine Glosse ist, wie Jacobi[4]) deshalb vermutet, weil sonst solche Zitate im K.A. nicht auftreten. Durch die besonders feierliche Situation einer ermutigenden Ansprache an die Truppen vor der Schlacht wird aber die Anführung eines passenden Dichterworts vielleicht gerechtfertigt. Der 4. pāda: *yo bhartṛpiṇḍasya kṛte na yudhyet* wird auch in Vāmanas Lehrbuch der Poetik 5, 2, 30 zitiert[5]), die Bhāsastelle besaß also eine gewisse Berühmtheit. Für alte Beziehungen zu Bhāsas Dramen spricht auch der Umstand, daß dieselben sich ebenso wie das K.A. im äußersten Süden Indiens erhalten haben, vielleicht dort entstanden sind, wie auch die geographischen Beziehungen im K.A. besonders auf den Süden hinweisen. Auch daß der allerdings sehr bekannte Udayana K.A. 358, 3 zitiert wird, könnte mit seiner Eigenschaft als Held zweier Dramen Bhāsas zusammenhängen[6]).

1) Vgl. jetzt Hillebrandts Ausgabe 103, 9; KA. 248, 2.

2) Dr. M. Vallauri, Il I Adhikaraṇa dell' Arthaçāstra di Kauṭilya. Riv. degli studi Or. VI, 1317—82 (1915).

3) Die unleugbaren Beziehungen zu den Asokainschriften, besonders in alten Beamtennamen, die namentlich in den wichtigen Untersuchungen von F. W. Thomas JRAS. 1909, 467 f. und 1914, 383—395 hervortreten, dürften sich aus dem von Hillebrandt, Üb. d. K. 13 hervorgehobenen Feststehen der Terminologie des Staatswörterbuchs erklären, die frühe ausgebildet wurde.

4) Internat. Monatsschrift 1913, 655. Über die Bhāsastelle vgl. Gaṇapati Śāstrīs Svapnavāsavadattā, Introd. XXVIII, sowie Macdonell JRAS. 1913, 188.

5) Vgl. Gaṇapati Śāstrī l. c. XXII.

6) Vgl. Charpentier WZKM. 28, 239.

Was die Datierung nach inneren Gründen betrifft, so liegen über die sagengeschichtlichen Elemente im K.A. jetzt die eingehenden Untersuchungen von Charpentier[1]) vor, mit dem Hauptergebnis, daß der Sagenschatz desselben z. T. besser mit der vedischen und altbuddhistischen als mit der uns vorliegenden epischen Literatur übereinstimmt. Die halbgeschichtlichen Erzählungen des K.A. von den im Harem ermordeten Fürsten sind dabei nicht berücksichtigt und einer besonderen Erörterung vorbehalten. Bis dieselbe vorliegt, darf ich wohl daran festhalten, daß diese Geschichten, soviel bisher bekannt, sonst zuerst im 6. und 7. Jahrh. bei Varāhamihira und Bāṇa auftreten[2]). Die kleine Differenz zwischen K.A. und Mhbh. in der Legende von Māṇḍavya kann darauf beruhen, daß dieselbe aus einem der Gesetzbücher in das K.A. übergegangen zu sein scheint[3]). Wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen K.A. und Mhbh. ist auch der Umstand, daß die meisten und häufigst zitierten Autoritäten des K.A. auf dem Gebiet der *rājanīti* auch im Mhbh. ähnlich nachweisbar sind. Dahin gehören die Auśanasāḥ (Uśanas im Mhbh.), Kaṇiṅka Bhāradvāja (Kaṇika), Kātyāyana, Kauṇapadanta (Bhīṣma), Parāśara oder Pārāśara, Pārāśarāḥ (Parāśara), Piśuna nebst Piśunaputra (Nārada, der seinen Spitznamen Piśuna wohl den jetzt von Hopkins, Epic Mythology 189 gesammelten Stellen im Mhbh. verdankt), Bārhaspatyāḥ (Bṛhaspati), Bāhudantīputra (Indra), Bhāradvāja (Bharadvāja), Mānavāḥ (Manu), Viśālākṣa (Viśālākṣa oder Śiva). Es ist einfacher anzunehmen, daß diese mythologischen Namen aus dem Mhbh. oder der epischen Tradition in das K.A. übergegangen sind, als umgekehrt, daß ihre Träger z. T. erst im Mhbh. von Menschen zu Göttern erhoben wurden[4]). Was Kaṇiṅka Bhāradvāja betrifft, so hat Charpentier[5]) denselben nicht nur mit dem Kaṇika des Mhbh. identifiziert, sondern auch in den Reden dieses Kaṇika interessante Anklänge an das K.A. nachgewiesen. Es hindert nichts, hier direkte Entlehnungen des K.A. aus dem Mhbh. anzunehmen, wenn auch vielleicht aus einer älteren Rezension des letzteren. Daß der Hauptinhalt des Mhbh., d. h. die Geschichte der Kuruiden und Pāṇḍuiden, wenigstens ihren Hauptzügen nach, zur Abfassungszeit des K.A. bekannt war, nimmt auch Charpentier an[6]). Hertel sagt

1) l. c. 211—240.
2) ZDMG. 68, 359.
3) ZDMG. 67, 85.
4) Vgl. Jacobi, Sitzungsber. 1911, 973; Charpentier l. c. 215.
5) l. c. 216.
6) l. c, 239.

einfach, es falle schwer zu glauben, daß Kauṭilya das Mhbh. nicht schon gekannt haben sollte [1]).

In inhaltlicher Beziehung machen die vielen Einzelheiten im K.A. über Spione, Gesandte, Prinzen, Beamtentitel, Verwaltung und Finanzen, Unterschlagungen, Bergwerke und Fabriken, Münzwesen, Besteuerungsarten und Steuernamen, Zoll- und Paßverhältnisse, Fluß- und Seeschiffahrt, Pferde- und Elefantendressur, Straßenpolizei, Kunstbauten, gerichtliche Tortur, außergewöhnliche Steuern, Staatsverträge und Diplomatie, Kriegskunst und Strategie u. a. nicht gerade den Eindruck besonderer Altertümlichkeit. Ich lasse hier als Probe einen Übersetzungsversuch der besonders charakteristischen adhy. 12—14 des 2. Buchs über Metallurgie und Münzwesen folgen, wobei freilich vieles unsicher bleibt, obschon dafür die beiden Übersetzungen von Shama Sastri und die Diss. von Sorabji (ZDMG. 69, 378) benutzt werden konnten.

II, 12. *Über den Betrieb von Bergwerken und Fabriken.*

1. Der Bergwerksinspektor, vertraut mit der Lehre von den Kupfererzen, mit dem Quecksilberkochen (Chemie) und mit der Farbe der Edelsteine [2]), oder unterstützt von Kennern dieser Wissenschaften (°*sakho* zu lesen), ausgerüstet mit den dazu nötigen Arbeitern und Gerätschaften, soll entweder alte Bergwerke (oder Fundorte) untersuchen, die durch Metallausscheidungen (Eisenrost), Schmelztiegel, Kohle und Asche als solche kenntlich sind, oder neue (ausfindig machen), deren Erze in der Ebene, an Felsabhängen, oder in Flüssigkeiten (Wasser, Quecksilber u. a.) auftreten [3]) und sich durch auffallende Färbung oder Schwere auszeichnen, oder einen durchdringenden Geruch oder Geschmack haben.

2) Goldhaltige Flüssigkeiten sind solche, welche auf ihrer Örtlichkeit nach bekannten Bergen aus verdeckten Höhlen hervorquellen, die sich in Klüften, Felsenspalten oder Bergabhängen befinden; deren Farbe die gleiche ist wie diejenige von Früchten des Jambūbaums, Mangobaums oder der Fächerpalme, von einem Stück reife Gelbwurz, von Rauschgelb, Honig, Zinnober, Lotusblüten, Papageien- oder Pfauenfedern; die ähnlich gefärbtem Wasser oder Pflanzen benachbart sind; klebrig, durchsichtig und schwer sind.

3. Auch solche, die, wenn man sie auf Wasser gießt, sich wie Öl darin verbreiten, Schlamm und Schmutz an sich ziehen und bei einer Verbindung mit Kupfer oder Silber (diese Metalle in Gold verwandeln und) um mehr als das Hundertfache (ihres ursprünglichen Gewichts an Gewicht) vermehren [4]).

---

1) WZKM. 24, 419.

2) Nach dem Komm. ist die Auffärbung, nach Sh. S. die Prüfung der Edelsteine gemeint, *maṇirāga* kann auch „Rubin" bedeuten, so 36, 3 nach Vallauri l. c.

3) Der Komm., dem Sh. S. folgt, bezieht *dhātu* auf den Reichtum der Erze (*sattvaprakṛtiḥ*). Eine andere Möglichkeit wäre die, *rasadhātu* als eine Bezeichnung des Quecksilbers zu fassen, wie es z. B. unter den Quecksilbernamen bei Garbe, D. ind. Min. 15, Nr. 109 vorkommt.

4) So nach dem Komm., vgl. Festschrift für E. Windisch, 103f.

4. Dem Aussehen nach gleicht ihnen Steinharz, hat aber einen durchdringenden Geruch und Geschmack.

5. Gelbe, kupferrote, oder rotgelbe Erze in der Ebene oder an Felsabhängen, die isoliert auftreten[1]), blaue Streifen enthalten, oder wie schwarze oder grüne Bohnen oder wie Sesamspeise gefärbt sind, gesprenkelt wie Klöße aus Tupfen von Quark, safrangelb wie Gelbwurz, Myrobalane, Lotusblüten, (die Wasserpflanze) Śaivala, wie die Leber oder wie die Milz; die, wenn man se spaltet[2]), feinen Sand, Striche, Tupfen oder ein Svastikakreuz enthalten; die runde Klumpen aufweisen; die glühend von Erhitzung nicht splittern, aber viel Schaum und Rauch von sich geben — sind Golderze, die, wenn man sie (pulverisiert) mit Kupfer oder Silber vermischt, (dasselbe in Gold) verwandeln[3]).

6. (Jene Erze), welche die Farbe von Muscheln, Kampfer, Bergkrystall (oder Alaun), frischer Butter, einer Taube oder Turteltaube, (dem hellroten Juwel) Vimalaka, oder eines Pfauenhalses haben; die wie ein Saphir oder Achat oder wie Kandiszucker oder Zuckerwürfel gefärbt sind; oder die Farbe der (purpurroten) Blüte von Kovidāra, Lotusblüte, der (scharlachroten) Blüte von Pāṭalī, der (dunkelfarbigen) Blüte von Kaḷāya; der Flachsblüte und Leinenblüte haben; die mit Blei oder mit Antimon verbunden sind; muffig riechen; isoliert auftreten[4]); weißlich, schwarz, schwärzlich oder ganz weiß, oder alle mit Strichen oder Tupfen gezeichnet; weich; die beim Schmelzen nicht splittern (oder zischen), aber viel Schaum und Rauch von sich geben — sind Silbererze.

7. Bei allen Erzen ist der Gehalt (oder Wert) um so größer, je schwerer sie sind. Von denselben werden die (nur oberflächlich) verunreinigten oder durchaus unreinen (eigentl. totgeborenen) gereinigt und (beim Schmelzen) flüssig, wenn man sie mit menschlichem und tierischem Urin und mit Asche (Lauge) beizt und mit einem Teig von Rājavṛkṣa, Vaṭa, Pīlu, Gallenstein des Rindes, dem Harn und Kot von Büffeln, Eseln und Elefanten vermischt, zusammenrührt oder bestreicht.

8. Bestreuung (oder Begießung) mit (einem Pulver von) Kandalī und Vajrakanda nebst der Asche von Gerste, Bohnen, Sesam, Palāśa, Pīlu oder nebst Kuhmilch und Ziegenmilch bewirkt Weichheit (der Metalle).

9. Honig, Süßholz, Ziegenmilch, nebst Öl, vermischt mit zerlassener Butter, Melasse und Hefe, nebst (Pulver von) Kandalīblüten: durch dreimaliges Besprengen mit diesen Stoffen wird auch ein hunderttausendfach zersprungenes Metall weich.

10. Bestreuung (Calcinierung) mit (pulverisierten) Zähnen und Hörnern einer Kuh bewirkt andauernde Weichheit.

11. Schwere, fettige und weiche Erze an Bergabhängen oder in der Ebene, die rotbraun, grün, blaßrot oder rot sind, sind Kupfererze.

12. Schwarz wie eine Krähe, oder von der Farbe einer Taube oder der Gallenblase des Rindes, oder weiß gestreift, muffig riechend sind Bleierze.

13. Gesprenkelt wie salziger Boden oder von der Farbe eines gebrannten Lehmklumpens sind Zinnerze.

14. Orangefarben oder hellrot oder von der Farbe der Sinduvārablüte sind Eisenerze.

---

1) Doch kann *bhinna* (v. l. *chinna*) auch zerschlagen oder aufgeplatzt bedeuten, wie wahrscheinlich nachher 82, 8.

2) *bhinna*, vgl. die vorige Note.

3) Vgl. obige Festschrift, 104.

4) *bhinna*, vgl. Note 1 und 2.

15. Von der Farbe des (roten) Blattes der (Bohnenart) Kākāṇḍa oder des Birkenblattes sind Vaikṛntaka-Erze[1]).

16. Hell, glatt, glänzend, klingend, kalt und hart, schwach gefärbt sind Edelsteine.

17. Den Ertrag der Erze (an Gold und anderen Metallen) soll (der Bergwerksinspektor) den dafür bestimmten Werkstätten übergeben.

18. Den Handel in den (aus Metall) verfertigten Gegenständen soll er nur an einem bestimmten Orte gestatten (zentralisieren) und solchen, die sie anderwärts herstellen, kaufen oder verkaufen, eine Strafe auferlegen.

19. Einem Bergwerksarbeiter, der (Erze) stiehlt, soll er eine Buße im achtfachen Betrag (des Wertes) abverlangen, außer im Falle von Edelsteinen (auf deren Entwendung die Todesstrafe steht).

20. Einen Dieb (von Erzen oder Mineralien), ebenso einen, der ohne Erlaubnis danach gräbt, soll er in Fesseln (in den Gruben) arbeiten lassen.

21. Solche Bergwerke, aus denen man für die Herstellung von Gerätschaften dienliche Erze fördert[2]), oder deren Betrieb besondere Ausgaben erfordert, soll er gegen einen Anteil am Ertrag oder gegen eine feste Rente vermieten. Ein Bergwerk, das wenig Kosten verursacht, soll er selbst betreiben.

22. Der Metallinspektor soll die Bearbeitung von Kupfer, Blei, Zinn, Vaikṛntaka[3]), Messing, Stahl[4]), Bronze, Rauschgelb und Eisen (*lodhra* für *loha*?) in besonderen Werkstätten besorgen; auch den Handel in Gerätschaften aus Metall (soll er organisieren).

23. Der Münzinspektor soll Silbermünzen herstellen lassen, die vier Teile Kupfer enthalten, dazu entweder Eisen oder Zinn oder Blei oder Bleiglanz im Gewicht von je 1 Māṣa (d. h. $^1/_{16}$) als Bindemittel (*bīja*):

24. Einen Paṇa, einen halben Paṇa, ein Viertel und ein Achtel. Kupfermünzen mit einem Zusatz, der ein Viertel ihres Gewichtes beträgt[5]), (davon präge er) 1 Māṣa, $^1/_2$ Māṣa, 1 Kākaṇī und $^1/_2$ Kākaṇī.

25. Der Münzprüfer soll den Münzfuß feststellen, sowohl für das umlaufende Geld als für dasjenige, welches in den Schatz des Königs zahlbar ist.

26. (Von dem letzteren sind zu erheben:) 8 % als *rūpikam* (Münzsteuer), 5 % als *vyājī*[6]), $^1/_8$ Paṇa vom Hundert als *pārīkṣikam* (Prüfungskosten), außerdem

---

1) Garbe l. c. 89 erklärt das analoge *vaikrānta* als Scheindiamant (Bergkrystall). Im Rasaratnasamuccaya ist es ein achteckiger, glatter, schwerer Stein von mannigfacher Färbung, diamantartig und als Ersatz für Diamanten dienend, vgl. Ray, Hindu Chemistry I, 45 f. Sorabji vermutet in *vaikṛntaka* einen Quecksilbernamen.

2) Der Komm., der *bhāṇḍopakāriṇaś ca* | liest, zieht diese zwei Worte noch zu Nr. 20: solche, die wegen Verdacht der Entwendung von Erzen festgenommen werden, sollen, wenn sie keine Buße bezahlen können, dafür Zwangsarbeit leisten.

3) Über Vaikṛntaka vgl. die Anmerkung zu Nr. 15.

4) Nach *vartaloha*, nach Garbe l. c. 40 „damaszierter Stahl", wird wohl auch *vṛtta* eine Art Stahl sein.

5) Nach dem Komm. sollen die Kupfermünzen $^1/_4$ Silber, $^{11}/_{16}$ Kupfer und $^1/_{16}$ Eisen, Zinn, Blei oder Bleiglanz (wie die Silbermünzen) enthalten.

6) Auch in 28, 29 und K.A. 193, 1—4 erscheinen *rūpam* und *vyājī* als Namen einer 8 % ($^1/_8$ %) und 5 % Steuer.

noch 25 Paṇas als Buße (für einen Gewichtsverlust von 1/8 an 1 Paṇa)[1]), außer bei dem Verfertiger, Käufer, Verkäufer oder Prüfer (die im gleichen Falle die höhere Buße von 1000 Paṇas zu zahlen haben).

27. Der Inspektor der Fundorte (im Meer) soll die Gewinnung der Muscheln, Diamanten, Juwelen, Perlen, Korallen und Salze veranlassen und den Handelsverkehr (in diesen Gegenständen überwachen).

28. Der Salzinspektor soll rechtzeitig (den fälligen Anteil des Staates an dem) durch Sieden gewonnenen Salz als Salzsteuer und dazu den Pachtzins erheben. Aus dem Verkauf (des Salzes) soll er den Preis desselben und (die Prüfungsgebühr von 1/8 % als) *rūpam*, sowie (die 5 % Steuer) *vyājī* erlösen.

29. Von auswärts eingeführtes Salz soll ein Sechstel (als Zoll an den König) abgeben. Nachdem die Abgabe (von einem Sechstel an den König) nebst der weiteren Abgabe (von 5 % als Unterschied des königlichen Kubikmaßes von dem bürgerlichen)[2]) geleistet ist, soll der Verkauf fünf vom Hundert als *vyājī*, (1/8 % als) *rūpam* und (8 % als) *rūpikam* (ergeben). Der Käufer soll den Zoll und dazu als Entschädigung einen Betrag bezahlen, welcher der an dem königlichen Monopol erlittenen Einbuße gleichkommt. Andernfalls (soll) der Käufer 600 Paṇas als Buße (bezahlen).

30. Verfälschtes Salz soll die höchste Buße bezahlen, ebenso wer ohne Erlaubnis Salz verfertigt, von Waldeinsiedlern abgesehen. Gelehrte Brahmanen, Büßer und Frohnarbeiter (die bei der Salzgewinnung beschäftigt sind) dürfen sich Salz zu ihrer Nahrung mitnehmen. Sonstige Salze oder ätzende Stoffe[3]) müssen Zoll bezahlen.

31, 32. So beziehe er aus den Gruben (und Fundorten) ein Zwölffaches, nämlich den Erlös (aus ihrer Ausbeute), den Anteil (des Königs an der Ausbeute), die (5 % Prämie) *vyājī*, die (Münzsteuer) *parigha*, die (obige) Buße (von je 25 Paṇa), den Zoll, die Entschädigung (für Beeinträchtigung eines königlichen Monopols), die (jeweilige besondere) Buße, den Schlagschatz (bei Silber- und Kupfermünzen) und die (8 %) Münzsteuer, die Metalle (selbst) und den Handelsgewinn. Auf diese Weise ist bei allen Waren die Besteuerung des Ertrags (?) festzusetzen.

33. Aus den Bergwerken stammt der (königliche) Schatz, auf dem Schatz beruht das Heer. Die Erde wird durch den Schatz und das Heer erlangt und durch den Schatz geschmückt.

II, 13. *Der Goldinspektor in der Goldschmiede.*

1. Der Goldinspektor soll für die Bearbeitung von Gold- und Silbersachen eine Goldschmiede (Münze) mit vier nicht mit einander zusammenhängenden Arbeitsräumen und einer Tür einrichten. Mitten an der Hauptstraße soll man einen geschickten Goldschmied aufstellen, aus guter Familie und von zuverlässigem Charakter.

---

1) Nach dem Komm. sollen Privatleute oder Gehülfen des Münzbeamten für einen Minderwert des Paṇa von 1/8 eine Buße von 25 Paṇas bezahlen, für einen Minderwert von 1/4 eine Buße von 50 Paṇas u. s. w. Die Verfertiger u. s. w. zahlen die höhere Buße von 1000 Paṇas.

2) So nach dem Komm. bei Sh. S.

3) Aufgezählt 94, 13 f.

2. Jāmbūnada (vom Flusse Jambū kommend, der auf dem Götterberg Meru entspringt und von der Farbe des Jambūsaftes), Śātakumbha (von dem Berg Śatakumbha stammend und lotusfarbig), Hāṭaka (aus dem Goldbergwerk Hāṭaka stammend und von der Farbe der Karandablüte), Vaiṇava (vom Berg Veṇu stammend und von der Farbe der Karṇikārablüte), Śṛṅgaśuktija (von Śṛṅgaśukti stammend und von der Farbe des roten Arseniks), Jātarūpa (schönfarbig), Rasaviddha (mit Quecksilber amalgamiert) und Ākarodgata (in Bergwerken oder Goldsand gewonnen) sind (die verschiedenen Arten von) Gold [1]).

3. Das lotusfarbige, weiche, glatte, lange klingende, glänzende ist am besten. Das rotgelbe ist von mittlerer Beschaffenheit. Das rote ist gering.

4. Von den besten Arten ist unvollständiges (unreines) Gold gelblich oder weiß. Man reinige (legiere) es mit der vierfachen Menge an Blei von demjenigen (Metall oder Mineral), mit dem es verbunden ist. Wenn es durch die Verbindung mit Blei brüchig wird, muß man es mit Stücken von (angezündetem) trockenem Kuhmist zum Schmelzen bringen. Wenn es infolge seiner Härte zersplittert, muß man es in Öl vermischt mit Kuhmist eintauchen (mazerieren).

5. Bergwerksgold, das durch die Verbindung mit Blei brüchig wird, muß man (in erhitztem Zustand) auf einem Ambos (? vgl. 93, 4) zu dünnen Platten schmieden. Oder man muß es in einem Teig von Kandalīblüten und Vajrakanda beizen.

6. Tutthodgata (aus dem Berg Tuttha stammend und jasminfarbig), Gauḍika (aus dem Lande Assam stammend und der Aloeblüte gleichend), Kāmbūka (von dem Berg Kāmbu stammend und wie die Kundablüte gefärbt) und Cākravālika (aus dem sagenhaften Gebirge Cakravāla stammend und von gleicher Farbe wie die vorige Art) sind (die verschiedenen Arten von) Silber.

7. Das weiße, glänzende und weiche ist am besten. Andernfalls und wenn es (beim Schmelzen) platzt (oder zischt), ist es schlecht. Solches soll man mit einem Viertel so viel Blei reinigen (schmelzen).

8. Wenn es Blasen zieht, klar, glänzend und molkenfarbig wird, ist es rein.

9. Die einzige Art (Varṇaka) von reinem Gold ist das (mustergültige) Goldstück (Suvarṇa) [2]). Wenn man davon (je eine Kākaṇī Gold) wegnimmt (und dafür) je eine Kākaṇī Kupfer (hinzufügt), bis zum Betrag von vier (Māṣa = 16 Kākaṇī), so erhält man 16 (weitere) Goldarten (Varṇaka) [3]).

10. Zuerst mache man mit dem Goldstück (Suvarṇa) einen Strich auf dem Probierstein, dann (daneben) einen Strich mit dem zu prüfenden Golde. Wenn ein einfarbiger Strich, auf nicht vertiefter oder erhabener Fläche des Probiersteins eingetragen, sich abwischen oder ablecken läßt, oder wenn der Strich von unter den Nägeln befindlichem gelben Ocker herrührt, so ist ein Betrugsversuch anzunehmen.

11. Wenn man die Fingerspitzen in eine Lösung von Zinnober oder gelblichem Eisenvitriol eintaucht, die mit Kuhurin gebeizt ist, und benetzt das Goldstück (Suvarṇa) damit, so wird es weiß.

---

1) Der Komm. nimmt an, daß die drei letzten Arten, von Jātarūpa ab, die dreifache Entstehungsart der fünf vorausgehenden Goldarten angeben. Vgl. Garbe l. c. Nr. 8—13, wo ähnlich mit dem *rasavedhajam* eine neue Reihe anfängt, die auf den Ursprung des Goldes geht.

2) Vgl. Sorabji und den Komm. Nach Sh. S. wäre von dem Strich auf dem Probierstein die Rede, der bei reinem Gold die Farbe von Gelbwurz hat.

3) Es sind also mit dem reinen Gold zusammen 17 Abstufungen (Komm.).

12. Ein Probierstein, der wie grünes Eisenvitriol gefärbt, glatt, weich und glänzend ist, ist der beste.

13. Ein Probierstein, der aus dem Lande der Kaliṅgas stammt und die Farbe der grünen Bohne hat, ist auch von der besten Beschaffenheit.

14. Der einfarbige ist sowohl für den Verkauf als für den Kauf (von Gold) vorteilhaft.

15. Der elefantenfarbige, grünliche, einen Reflex gebende ist für den Verkauf (von Gold) vorteilhaft.

16. Der harte, unebene, bunte, keinen Reflex gebende ist für den Kauf (von Gold) vorteilhaft.

17. Der weiße, klebrige, einfarbige, glatte, weiche und glänzende ist der beste.

18. Dasjenige Gold, welches in der Glut[1]) äußerlich und innerlich unverändert bleibt und die Farbe des Lotus oder der Kāraṇḍakablüte hat, ist das beste. Das schwarze oder blaue ist unrein (oder die Unreinheit).

19. Über die Wage und das Gewicht werden wir in dem Kapitel über den Gewichtsinspektor handeln (II, 19). Nach den dortigen Vorschriften soll man das Silber und Gold geben und nehmen.

20. Die Goldschmiede soll kein Unbefugter betreten. Wer sie dennoch betritt, soll vernichtet werden[2]).

21. Ein Angestellter, der Silber oder Gold bei sich trägt, soll desselben verlustig gehen.

22. Erst nach Untersuchung ihrer Kleider, Hände und ihres Afters dürfen die Arbeiter in Gold, hohlen Schmucksachen (*pṛṣita*)[3]), Fassungen (oder Goldplattieren) und lauterem Gold, ferner die Bläser (oder Blasebalgtreter), Späher und Staubkehrer eintreten oder hinausgehen. Auch müssen ihre sämtlichen Gerätschaften und ihre unvollendeten Arbeiten dort an ihrem Platze bleiben. Das von ihnen (zur Bearbeitung) empfangene Gold und die angefangenen Arbeiten muß man in die Mitte der Werkstatt bringen. Am Abend und in der Frühe muß man (die Wertgegenstände) verwahren, nachdem sie mit dem Siegel des Arbeiters und des Arbeitgebers kenntlich gemacht sind.

23. *Kṣepaṇa*, *guṇa* und *kṣudra* sind (die drei Hauptarten von) Juwelierarbeit.

24. *Kṣepaṇa* ist die Fassung von Glasperlen (oder Juwelen) in Gold u. dgl.

25. *Guṇa* ist das Ziehen von Fäden (oder die Verfertigung von Ketten) u. dgl..

26. Die Anfertigung von massiven Artikeln, hohlen Gegenständen und von mit *pṛṣita* u. dgl. verbundenen Schmucksachen[4]) nennt man *kṣudraka* (geringe Arbeit).

27. Für die Fassung von Glasperlen (oder Juwelen) übergebe man (dem Juwelier) fünf Teile Gold (für die Unterlage) und zehn Teile als „Maß“ (für die

---

1) Für *tāpo* ist *tāpe* zu lesen, vgl. *dāhe* bei Garbe l. c. 85, Nr. 12.

2) Auch M. 9, 292 schreibt für unredliche Goldschmiede eine verschärfte Todesstrafe vor.

3) Nach Sorabji ist mit Rücksicht auf 88, 2—7 vielleicht zu lesen: *kāca-pṛṣita*, was Arbeit in vermischten Glasperlen oder Juwelen bedeuten könnte. Ich folge Sh. S.

4) Sh. S. bezieht *pṛṣitādiyuktam* auf Kügelchen mit einer runden Öffnung in der Mitte.

Befestigung). Letzteres soll in Silber legiert mit einem Viertel Kupfer, oder in Gold legiert mit einem Viertel Silber bestehen. Feingold soll man davon fernhalten (d. h. nicht für das „Maß" verwenden).

28. Für die Fassung von Glasperlen (oder Juwelen) in hohlen Schmucksachen (*pṛṣita*) dienen drei Teile (Gold) als Einfassung, zwei zur Unterlage, oder vier Teile (dienen) als Unterlage, drei als Fassung.

29. Bei Plattierungsarbeiten (?) belege man die Kupferplatte (oder den kupfernen Gegenstand) mit der gleichen Menge Gold. Einen silbernen Gegenstand, der massiv, oder teils massiv teils hohl ist, bestreiche man mit der halben Menge Gold (um ihn zu vergolden). Oder man trage Gold im Betrag eines Viertels (des Silbers) darauf auf, mit einer Lösung oder einem Pulver von feinem Zinnober.

30. Lauteres Gold (*tapanīya*) ist das beste, funkelnde Gold. Wenn man dasselbe mit einer gleichen Menge Blei verbindet, mit (angezündetem) trockenen Kuhmist zum Schmelzen bringt, zusammen mit Steinsalz, so wird es zur Grundlage für blaue, gelbe, weiße, grüne, papagei- und taubenfarbige Legierungen.

31. (Das Metall) *tīkṣṇa*[1]), von der Farbe des Pfauenhalses, mit weißen Tupfen, prickelnd (blendend), mit Rauschgelb gefüllt (oder verrieben), im Gewicht einer Kākaṇī ist der Farbstoff eines Goldstücks.

32. Silber (unrein) oder gereinigt, wenn man es 17 mal mit Kupfervitriol bearbeitet, und zwar durch viermalige (Erhitzung mit einer) Mischung von (pulverisierten) Knochen und Kupfervitriol, viermal mit einer gleichen Menge Blei, viermal mit trockenem Kupfervitriol, dreimal in *kapāla* (einem Schmelztiegel von reinem Ton), zweimal in (getrocknetem) Kuhmist, ferner es zusammen mit Steinsalz zur Siedhitze bringt: von dieser Masse ist eine Kākaṇī bis zu 2 Māṣa (8 Kākaṇī) auf ein Goldstück (Suvarṇa)[2]) zu gießen, alsdann ergibt die Vereinigung der Farben weißes Silber.

33. Wenn man drei Teile von lauterem Golde (*tapanīya*) mit 32 Teilen von weißem Silber zusammenschmilzt, so entsteht eine weißlich-rote (Mischung). Nimmt man Kupfer (statt Silber), so bringt es eine gelbe (Mischung) hervor.

34. Wenn man nach Erhitzung des lauteren Goldes drei Teile (des in 31 erwähnten *tīkṣṇa*) als Farbstoff darauf gibt, so nimmt (die Mischung) eine gelbe Färbung an.

35. Zwei Teile von weißem Silber und ein Teil von lauterem Golde ergeben eine Mischung von der Farbe der grünen Bohne.

36. Wenn man (lauteres Gold) mit (einer Lösung von) der halben Menge schwarzes Eisen bestreicht, so wird es schwarz.

37. Mit einem Zusatz von Quecksilber (zu dieser Lösung) doppelt bestrichen nimmt das lautere Gold die Farbe der Papageienfedern an.

38. Ehe man sie in Gebrauch nimmt, soll man bei diesen verschiedenen Mischungen einen ihren Gehalt angebenden Stempel anbringen[3]).

39. Auch soll man sich über die Prüfung von *tīkṣṇa* und Kupfer (aus Büchern oder durch Befragung von Sachverständigen) unterrichten.

---

1) Nach Sh. S. ist Kupfervitriol gemeint, vgl. 14, 5. Der Komm. zieht *tīkṣṇaṃ cāsya* zu 30.

2) Sh. S. zitiert eine Kommentarstelle, wonach Suvarṇa hier einen Karṣa von Silber bedeuten soll.

3) So nach Sorabji, während nach Sh. S. von einem Strich auf dem Probierstein die Rede ist.

40. Daraus (erkennt man) die Gegengewichte für Diamanten, Juwelen, Perlen, Korallen, sowie Münzen und die für die Herstellung von Silber- und Goldschmuck erforderlichen Mengen (von diesen Metallen).

41, 42. Von gleichmäßiger Färbung, von gleicher Beschaffenheit wie das als Muster gebrauchte Gold, frei von hohlen Blasen, fest, ganz glatt, ohne Zusätze, richtig verteilt, angenehm (als Schmuck) zu tragen, milde glänzend (und doch) funkelnd, eine liebliche Masse, ebenmäßig, das Gemüt und die Augen erfreuend: so werden die Eigenschaften von lauterem Golde angegeben.

II, 14. *Die Tätigkeit des Goldschmieds in der Hauptstraße.*

1. Der Goldschmied soll das Silber und Gold der Städter und Landbewohner von seinen Arbeitern (zu Münzen, Schmuck u. s. w.) verarbeiten lassen. Diese sollen ihre Arbeiten rechtzeitig und der Bestimmung gemäß (und für den verabredeten Lohn) verrichten.

2. Wenn sie, unter dem Vorwand, daß die Zeitdauer und Art der Arbeit nicht festgesetzt worden sei[1]), ihre Arbeit nicht ordentlich verrichten, so sollen sie ihren Lohn verlieren und den doppelten Betrag desselben als Buße bezahlen. Wenn sie die Zeit verstreichen lassen, sollen sie ein Viertel von ihrem Lohn einbüßen und doppelt so viel als Buße bezahlen.

3. Wie sie die (Gold- und Silber-)Barren (von den Eigentümern) empfangen, in der gleichen Beschaffenheit und von gleichem Gewicht sollen (die Arbeiter) dieselben (als Münzen oder Schmucksachen u. s. w. an die Eigentümer) zurückgeben. Auch nach langer Zeit sollen (die Eigentümer ihr Gold und Silber) unverändert (von dem Goldschmied oder dessen Erben) zurückempfangen, außer was davon abgenutzt oder zerbrochen ist[2]).

4. Durch die Arbeiter soll (der Goldschmied) alles herausbringen, was auf das Gold, die metallische Masse, die Stempel und den Tauschwert Bezug hat (um dadurch Streitigkeiten mit den Eigentümern des Metalls entscheiden zu können, oder um Unterschlagungen seitens der Arbeiter vorzubeugen).

5. Wenn aus Gold oder Silber (eine Münze im Gewicht von einem) Suvarṇa (= 16 Māṣa) geprägt werden soll, muß man als Schlagschatz eine Kākaṇi (= $^1/_4$ Māṣa) dazugeben. Als Farbstoff gebe man zwei Kākaṇī von *tīkṣṇa* (Kupfervitriol). Davon geht ein Sechstel (bei der Prägung) verloren.

6. Wenn die Beschaffenheit einer Münze im Gewicht von 1 Māṣa wenigstens verschlechtert wird, soll die erste Buße bezahlt werden; wenn das Gewicht zu gering ist, die mittlere Buße; wenn in Bezug auf die Wage oder das Gegengewicht ein Betrug versucht wurde, die höchste Buße; ebenso bei einem Betrugsversuch in Bezug auf eine fertige Münze oder Schmucksache (z. B. durch Vertauschung derselben mit einer anderen).

7. Wer hinter dem Rücken des Goldschmiedes oder anderwärts (als in der königlichen Goldschmiede) Gegenstände (aus Edelmetall) herstellen läßt, soll eine Buße von 12 Paṇas bezahlen; wer sie selbst verfertigt, das Doppelte. So wenn (der Besteller auf Befragen) die Herkunft (der Münzen) angibt.

---

1) Zu lesen und abzuteilen: *anirdiṣṭakālakāryāpadeśaṃ kāryasyānyathākaraṇe.*

2) So nach dem Komm. bei Sorabji, während nach Sh. S. der Goldschmied und seine Leute als Subjekt zu denken und die geprägten Münzen von ihnen jederzeit wieder zurückzunehmen wären, außer im Falle der Abnutzung und Wertverminderung.

8. Wenn er ihre Herkunft nicht angibt, soll das (in *adhikaraṇa* IV beschriebene) Verfahren zur Entdeckung von Übeltätern gegen ihn eröffnet werden. Der Verfertiger soll (in solchem Falle) 200 Paṇas als Buße bezahlen, oder man soll ihm die Finger abschneiden.

9. Die Wagegerätschaften und die Gewichte soll man bei dem Wägungsinspektor (II, 19) kaufen, andernfalls ist eine Buße von 12 Paṇas zu bezahlen (wenn man sie selbst anfertigt oder anderswo kauft).

10. Massive Arbeiten, massive und zugleich hohle Arbeiten (z. B. goldene Krüge oder Vasen), Löten, Bestreichen (Amalgamieren), Zusammenfügen (z. B. eines Gürtels), Vergolden: dies sind die verschiedenen Arbeiten der Juweliere.

11. Eine falsche Wage, Wegnehmen, Abzapfen, *peṭaka* (Falten, Zusammenschieben), *piṅka* (Vertauschung?) sind die Unterschlagungsmittel (der Goldschmiede).

12. Mit sich biegendem Wagebalken versehen, mit hohem (und innerlich Quecksilber enthaltendem) Zapfen, mit zerbrochener Spitze, mit hohlem Halse [1]), mit schlechten Stricken, mit schiefen Wagschalen, hin und her schwankend, mit einem Magneten verbunden: dies sind die (verschiedenen Arten von) gefälschten Wagen.

13. Zwei Teile Silber, ein Teil Kupfer heißt Tripuṭaka (drei Schichten). Wenn dies an die Stelle von Bergwerksgold (oder Flußgold) gesetzt wird, so heißt das Tripuṭakāvasāritam (Wegnahme durch die drei Schichten). Wenn (das echte Gold) durch Kupfer (ersetzt wird), so heißt dies Śulbāvasāritam (Wegnahme durch Kupfer). Wenn durch *vellaka* (eine Legierung von halb Eisen und halb Silber), so heißt dies Vellakāvasāritam. Wenn durch eine zur Hälfte Gold, zur Hälfte Kupfer enthaltende Mischung, so heißt dies Hemāvasāritam (Wegnahme durch eine Goldlegierung).

14. Ein Schmelztiegel mit einem hohlen Boden, Metallausscheidungen (Eisenrost), die Öffnung einer Beißzange (oder eines Kamins), eine Ahle und Zange (oder eine ahlenartige Zange), eine *joṅganī* [2]) und Natriumsalz (für chemische Prozesse): dies sind die Mittel zur Unterschlagung (Wegnahme) von Gold.

15. Wenn vorher aufgeschütteter feiner Sand [3]) nach dem (absichtlichen) Bersten des Schmelztiegels aus der Pfanne aufgelesen und (die ganze Masse) nachher zusammengeschmolzen wird; oder wenn bei der Prüfung einer Menge von Goldsachen [4]) ein silbernes Stück (mit einem goldenen) vertauscht wird, so heißt dies Abzapfen (vgl. 11). Ebenso wenn feiner Sand (Goldsand) mit Sand von einem unedeln Metall vertauscht wird.

16. Peṭaka (vgl. 11), sei es fest oder lose, geschieht beim Löten, Amalgamieren und Zusammenfügen (Plattieren). Wenn ein Bleistück (Bleimünze) mit einer Lage von Gold überzogen und innen mit Lack verkittet wird, so heißt dies fester Peṭaka. Das nämliche Verfahren mit (bloßem) Aufeinanderlegen (verschiedener) Lagen heißt loser (Peṭaka).

---

1) Oder „knotenreich", nach der Lesart *upakarṇinī* und dem Komm. bei Sorabji.

2) Nach dem Komm. und Sorabji ein metallenes Kästchen oder hohles Rohr zum Verbergen des gestohlenen Goldes.

3) Nach Sh. S. handelt es sich um kleine Stücke unedeln Metalls, nach Sorabji um aufgeschütteten feinen Sand, mit dem beim Springen oder Umfallen des Tiegels das flüssige Metall aufgefangen wird.

4) So nach dem Komm. bei Sorabji.

17. Beim Amalgamieren wird eine (mit dem unedeln Metall verbundene) Platte oder eine doppelte Lage (von Edelmetall) verwendet. Kupfer oder Silber wird als Kern der Platten beim Zusammenfügen (Plattieren) verwendet. Ein Kupferstück, mit einer Goldplatte überzogen und (im Feuer) geglättet, heißt *supārśva* (schön auf der Oberfläche). Ein ebensolches Stück aus Kupfer oder Silber, mit einer doppelten Platte von Gold (oben und unten) überzogen und im Feuer geglättet, heißt *uttaravarṇaka* (von schönster Farbe).

18. Die beiden Arten (von *peṭaka*) kann man durch Erhitzung oder durch Aufstreichen (der Münze) auf dem Probierstein erkennen, oder an dem Fehlen eines Geräuschs beim Zerschlagen oder durch Bearbeitung mit einer ätzenden Flüssigkeit [1]). Den losen (*peṭaka*) stellt man fest durch ein Bad in (dem sauren Saft von) Badarāmla oder in Salzwasser. Soweit der Peṭaka.

19. In einem teils massiven teils hohlen Gegenstand bleiben Stückchen von Goldsand [2]) oder eine Paste von Zinnober in erhitztem Zustand haften. Auch an einem ganz kompakten Gegenstand bleibt eine Mischung von (metallischem) Sand oder eine Paste von rotem Lack und rotem Blei [3]) in erhitztem Zustand haften [3]). Bei beiden Arten (von Verunreinigung) geschieht die Reinigung durch Glühen und Abreißen. An einem mit einer Einfassung versehenen Stück bleibt Salz haften, wenn man es durch eine Flamme zusammen mit hartem Kies erhitzt. Hier geschieht die Reinigung durch Sieden (in einer ätzenden Flüssigkeit). Eine Schicht von Talk wird durch Lack mit einem doppelt (oben und unten mit Gold oder Silber) plattierten Gegenstand verbunden. Bei einem solchen mit Talk (oder Glas) bedeckten Gegenstand geht, wenn man ihn in Wasser eintaucht, ein Teil (der keinen Talk enthält und daher schwerer ist) darin unter; oder man kann mit einer Nadel in die inneren Schichten hineinstechen. Edelsteine, Silber oder Gold können bei teils massiven teils hohlen Gegenständen (mit Nachahmungen) vertauscht werden.

20. Hier geschieht die Reinigung (und Entdeckung) durch Glühen und Abreißen. Soweit der Piṅka (Vertauschung, vgl. 11).

21. Daher muß (der Goldschmied) an den Diamanten, Juwelen, Perlen, Korallen und Münzen ihre Art, Gestalt, Farbe, ihr Gewicht, ihren Stoff und besondere Kennzeichen (Stempel) untersuchen.

22. Bei der Prüfung verfertigter (neuer) Gegenstände (von Metall) oder der Ausbesserung alter (metallener) Gegenstände gibt es vier Arten des Betrugs: Hämmern, Abschneiden, Abfegen und Abreiben.

23. Hämmern besteht darin, daß man unter dem Vorwand eines (Betrugsversuchs durch) *peṭaka* einen hohlen Gegenstand (*pṛṣita*, vgl. 13, 22), einen Goldfaden oder ein Gefäß (von Edelmetall) zerschlägt.

24. Abschneiden besteht darin, daß man bei aus zwei Lagen bestehenden Artikeln (*dviguṇavāstukānāṃ* zu lesen) für das Edelmetall Blei einsetzt und das Innere ausschneidet.

25. Abfegen besteht darin, daß man massive Stücke mit Kupfervitriol bearbeitet.

26. Abreiben besteht darin, daß man entweder mit einem Pulver aus einem der folgenden Stoffe: gelber oder roter Arsenik oder Zinnober, oder mit einem

---

1) Ebenso.

2) Zu lesen *suvarṇamṛdvālukā*.

3) So nach Sorabji, doch bleibt *gāndhāra* unsicher, nach Sh. S. bedeutet das Kompositum 'the waxlike mud of Gāndhāra'.

Pulver von (zerriebenem) Rubin (oder mit Schmirgelpulver) ein Tuch bestreicht und damit (den metallenen Gegenstand) abreibt.

27. Durch solche (Bearbeitung) werden goldene und silberne Gegenstände abgenutzt, doch erfahren sie keine Beschädigung (dadurch).

28. Bei zerschlagenen, zerschnittenen, oder abgeriebenen gelöteten Stücken kann man durch Vergleichung mit einem ähnlichen (jedoch unverletzten) Stück (den Verlust) abschätzen. Bei amalgamierten Stücken (oder bei abgekratzten, nach der Lesart *avalekhyānāṃ*) schneide man ebenso viel, als davon abgeschnitten wurde, von einem anderen Stück ab und bestimme danach (den Verlust). Verdorbene muß man oftmals erhitzen und dann im Wasser kühlen.

29. Wegwerfen, Gewichte, Feuer, Ambos (? s. o. 13, 5), Handwerksgerät, der Arbeitsplatz (?), Flederwisch, Faden, Kleiderfalten [1]), der Kopf [2]), der Schoß, Fliegen (um sie abzuwehren), Hinsehen auf den eigenen Körper, der Blasebalg, die Wasserschale, die Pfanne: (auffallende Beschäftigung mit diesen Dingen) läßt auf eine (von dem Arbeiter beabsichtigte) Unterschlagung (?) schließen.

30. Bei Silbersachen läßt muffiger Geruch, Anziehung von Unreinigkeiten, Unebenheit, Härte und Glanzlosigkeit auf Fälschung schließen.

31. So muß man neue und gebrauchte, verdorbene und von Haus aus schlechte (Gegenstände von Gold und Silber) untersuchen und Bußen dafür, wie angegeben, verhängen.

Vergleicht man mit den vorstehenden Angaben die Vorschriften der medizinischen Werke über die Verarbeitung der Metalle und Mineralien zu Arzneien, so tritt eine überraschende Ähnlichkeit in der Terminologie zu Tage, die sich aber, gerade wie bei der juristischen Literatur, weit mehr auf die späteren [3]), als auf die alten Texte bezieht. So kommt in diesen 3 adhy. des K.A. 9mal als Bezeichnung des Kupfers *śulba* vor, das, wie man auch über seinen angeblich lateinischen Ursprung [4]) urteilen mag, jedenfalls bisher nur in späten Texten als Kupfername nachgewiesen ist. Vielleicht noch wichtiger sind die Hinweise auf das Quecksilber, das in *rasapāka* 81, 14 (=12, 1), *rasaviddham* 85, 14 (13, 2) und *prātilepinā rasena* (*pāradena* Komm.) 89, 2 (13, 37) deutlich vorliegt. Da Quecksilber meist aus Zinnober (*hiṅgula*) gewonnen wurde, das in Dardestan häufig vorkommt (vgl. Ray, Hist. of Hindu Chemistry I, 43), so kommt für eine ausgiebige Bekanntschaft mit dem Queck-

1) Nach der Lesart *cellajollanam* nebst Erklärung bei Sorabji.

2) Glätten der Haare, Kratzen u. dgl. (Komm.).

3) Der in Garbes Ind. Mineralien bearbeitete Rājanighaṇṭu, zu dem das K.A. auffallende Parallelen bietet, ist im 13. Jahrh. n. Chr. verfaßt.

4) Nach dem PW. läge *sulphur* zu Grunde, vgl. Garbe l. c. 35 zu *śulba*: „erschlossen aus dem Lehnworte *śulbāri* = *sulphur*, dessen falsche Zerlegung in *śulba* + *ari* „Feind des śulba“ einem *śulba* in der Bedeutung „Kupfer“ das Leben gab.“ Doch wie soll das lateinische *sulphur* nach Indien gelangt sein? Über die umgekehrte Hypothese, der zufolge lat. *sulpur* aus *śulbāri* entlehnt sein soll, vgl. O. Schrader, Reallexikon s. v. Schwefel.

silber auch die fünfmalige Erwähnung von *hiṅgula* in Betracht. Über das Auftreten des Quecksilbers in der älteren indischen Medizin ist jetzt Hoernles Anmerkung zu Bowerhs. II, 297 (Calc. 1909) zu vergleichen, wonach dasselbe zwar in der Bowerhs. und bei Caraka je einmal, bei Suśruta zweimal vorkommt, aber doch in Lehrbüchern der allgemeinen Medizin, selbst späten Datums, selten erscheint. Später ist es bekanntlich das Hauptmittel geworden, vgl. meine Medicin § 26. Megasthenes erwähnt von indischen Metallen nur Silber, Gold, Erz, Eisen und Zinn, ähnlich wie nach den älteren indischen Aufzählungen. Von den mannigfachen chemischen und metallurgischen Prozessen im K.A. ist besonders die Verbindung von Kupfer und Silber und anderen minderwertigen Metallen mit Quecksilber und anderen *rasa* von Interesse, weil dadurch das Goldmachen, eine Verwandlung unedler Metalle in Gold zugleich mit vielfacher Vermehrung des ursprünglichen Gewichts, bewirkt werden soll, die ganz den Lehren der abendländischen Alchimie entspricht, vgl. o. 12, 2, 4 und 13, 2, dazu „Der Stein der Weisen" in der Festschrift an E. Windisch, 103f. Auch Ray, der das Alter der indischen Alchimie und Iatrochemie sehr hoch schätzt, kennt keinen älteren Sanskrittext darüber als das nepalesische Kubjikātantram in einer nepalesischen Hs. angeblich aus dem 6. Jahrh. n. Chr. (l. c. II, XLII ff.).

So ergeben die Parallelen in medizinischen Texten ebenso wie die Analogieen in den juristischen das Bild einer viel jüngeren Stufe der Anschauung, als man in einem Werk des 4. Jahrhunderts v. Chr. erwarten sollte. Ungeteilte Zustimmung hat ja die Autorschaft des Ministers Cāṇakya, des indischen Bismarck, bei indischen Gelehrten gefunden. Sollte dabei aber nicht etwas der indische Nationalismus mitsprechen, der die Errungenschaften der indischen Kultur in möglichst frühe Zeiten zurückschieben möchte? Bei den Dharmaśāstras dringen wir nirgends bis zu den wirklichen Verfassernamen durch, bei den nahe damit verwandten Arthaśāstras wird es nicht anders sein.

Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung am 8. April 1916.

In dem neusten Heft der Preußischen Jahrbücher (Band 164, S. 1 ff.) hat v. Harnack vor einem weiteren Publikum über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" gehandelt und dabei einen doppelten Angriff gegen mich gerichtet. Ich soll durch wissenschaftliche Hypothesen die Originalität der christlichen Religion mehrfach schwer verletzt haben und soll in meinem Buch „*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*" gegen die erste Pflicht jedes Forschers, das ihm bekannte Material für seine Behauptungen vorzulegen, in ganz unbegreiflicher Weise verstoßen haben, und zwar in einem Falle, in welchem dieses Material zwingend gegen mich spräche. Es handelte sich um eine dort beiläufig gegebene Deutung der Worte des Paulus I. Kor. 13, 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Auf den Vorwurf, die Originalität der christlichen Religion schwer verletzt zu haben, der ohne nähere Angaben auch auf meine frühere Tätigkeit ausgedehnt wird, gehe ich an diesem Orte nicht ein. Nur für „einen größeren Leserkreis" bestimmt, muß er wohl oder übel vor diesem verhandelt werden. Sollte er doch recht eigentlich die Persönlichkeit verletzen und zugleich, an dieser Stelle vorgebracht, durch ein autoritatives und unkontrollierbares Urteil nach außen diskreditieren [1]). Persönliches scheidet hier aus.

---

1) Die Redaktion der Preußischen Jahrbücher, die ich um Aufnahme einer Darlegung des Sachverhalts bat, hat sie mit der Begründung abgelehnt, daß ihre mehr der allgemeinen Bildung als der Fachwissenschaft dienende Zeitschrift Artikel von zu weit gehender philologischer und theologischer Gründlichkeit nicht

Auch gegen den zweiten Vorwurf, den ich vor jenem größeren Publikum mit berücksichtigen mußte, weil er den ersten verschärfen sollte (vgl. v. Harnack S. 13. 14), werde ich in diesem Aufsatz nicht viel mehr sagen. Er beruhte auf einer willkürlichen Mißdeutung meiner Worte, die nach v. Harnack enthalten sollen, die Zusammenstellung der Begriffe Glaube, Liebe und Hoffnung, ja die Begriffe selbst habe Paulus aus einer hellenistischen Mysterienreligion entlehnt, während ich nur von dem einen Verse gesprochen habe, der bei ihm diesen drei Gotteskräften überraschender Weise ein Bleiben im Jenseits zuschreibt und zugleich allein eine Formel bietet. Er beruhte ferner auf der Überzeugung v. Harnacks, was er selbst vorbrächte, sei „Material" für diese Frage, d. h. beeinflusse irgendwie ihre Entscheidung. Sollte diese Überzeugung ihm erschüttert werden, so wird der in konziliantesten Formen [1]) und kränkendstem Sinn vorgebrachte Vorwurf wohl von selbst wegfallen. Mich beschäftigen also hier nur die sachlichen Aufstellungen v. Harnacks über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" und sodann die philologische Interpretation des „Hohen-Liedes von der Liebe", I. Kor. 13.

1.

Den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" will v. Harnack aus einem Vergleich mit der trinitarischen Bekenntnisformel gewinnen „Gott Vater, Sohn und Geist". Es ist klar, wie er dabei den Begriff Formel faßt; er bezeichnet sie später als Idee oder Schöpfung. Wie sich nun nach ihm die trinitarische Bekenntnisformel aus zwei binitarischen Formeln „Vater und Sohn" und „Vater und Geist" durch eine Art Addition und zugleich auf Grund eines Empfindens für die Vollkommenheit der Dreizahl entwickelt haben soll, so die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" aus zwei ähnlichen binitarischen Formeln „Glaube und Liebe" und „Glaube und Hoffnung". Ich bin gegen solche Beweise durch einen Vergleich mißtrauisch, zumal wenn der Vergleich hinkt. In der Verbindung der drei Begriffe Vater, Sohn und Geist ist im Bekenntnis der formelhafte Charakter von selbst gegeben: drei verschiedene Begriffe, und nur diese drei, geben eine höhere Ein-

---

aufnehmen könne. Da die Redaktion der Historischen Zeitschrift die Annahme dieses Aufsatzes gütig zugesagt hat, wird wenigstens ein Teil der Leser sich dort überzeugen können, wie v. Harnacks Vorwurf begründet und wie er eingeführt war.

1) Populärer ist die Form in den Aufsätzen, die sich an ein engeres Publikum wenden, so in der gegen mich gerichteten Bemerkung in den Sitzungsberichten d. Kgl. Preuß. Akad. zu Berlin 1915 S. 541, 2.

heit; das wird bei der Nennung dreier Tugenden durchaus nicht immer der Fall sein; die altchristliche Literatur bietet, wie v. Harnack selbst andeutet, eine Fülle der verschiedensten Kombinationen und Zahlensysteme (von 2 bis 12). Ferner, bei dem Glaubensbekenntnis mochten ältere Verbindungen wie „Vater und Sohn“ oder gar „Vater und Geist“, also eine Verbindung, die ursprünglich sicher keine Formel ist, dem Wesen der Sache nach als Formeln oder vielmehr als Material für die Formel gefaßt werden; bei Aufzählungen von Tugenden ist das durchaus nicht nötig. Nur eine fast uneingeschränkte Herrschaft zweier binitarischer Formeln konnte hier den Additionsprozeß verlangen. Ein bloßer Nachweis der Existenz der Begriffe würde nicht genügen. Sie sind an sich in jeder individuellen Religion natürlich und daher fast überall nachweisbar; auffällig werden sie nur durch die Beschränkung auf eine bestimmte Zahl. Nur hierin kann das Wesen der Idee oder Schöpfung oder Formel im engern Sinne liegen. Von Harnack ist hierauf nicht eingegangen, sondern folgert aus seinem Vergleich sofort: da die drei Begriffe neben einander — er sagt die Formel — „Glaube, Liebe, Hoffnung“ sich schon in dem frühsten Briefe des Paulus (I. Thess.) finden, so ist die Formel vielleicht sogar vorpaulinisch und müssen die beiden binitarischen Formeln „Glaube und Liebe“ und „Glaube und Hoffnung“ noch älter sein; sie reichen, wenn wir das auch für die eine literarisch nicht voll erweisen können, sicher bis in die Urzeit des Christentums zurück. Nun ist freilich auch für die trinitarische Formel irgendwelche Herrschaft in der Literatur[1]) nicht erweisbar; aber da diese „Schöpfung“ in junger Zeit allgemein angenommen ist, können wir uns mit der Annahme helfen, daß die Gemeinde die trinitarische Formel sofort nach ihrer Aufstellung als beste Devise der christlichen Frömmigkeit und Überzeugung erkannt hat; sie nannte nach den einzelnen Begriffen sogar ihre Frauen. So erhielt sich in einer gewissermaßen unterliterarischen Schicht jene Uridee des Christentums, in der es sich am originellsten und vollkommensten ausprägt, durch anderthalb Jahrhunderte, bis endlich die Theologie ihre Abneigung aufgab und diese Idee rezipierte. So der Gedankengang v. Harnacks, so weit ich ihn aus seiner Darstellung zu deuten vermag.

Zugrunde liegt, soweit ich sehe, trotz einzelner Berichtigungen und Zusätze eine von A. Resch „Agrapha“, Texte und Unter-

1) Von Harnack sagt: „in der Theologie“ und nennt die Apologeten. Daß die Beschränkung falsch ist, werde ich unten erweisen.

suchungen, Bd. 30 (N. F. 15), Heft 3, S. 153 ff. vorgetragene Behauptung. Ihr hat v. Harnack Grundauffassung und Methode, die Mehrzahl der Zitate und die Anlässe zu Mißverständnissen und Flüchtigkeiten entnommen. Nur hatte Resch einen anderen Ausgangspunkt, der seine dem Philologen befremdliche Argumentationsart bestimmte. Er glaubte, daß jene seltsamen Predigten unter dem Namen des Macarius (hom. XXXVII Anf.) ein Herrenwort bezeugten: ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα[1]). Resch hielt es für echt und suchte durch eine kritiklose Sammlung aller frühchristlichen Stellen, an denen die drei Begriffe in beliebiger Entfernung von einander und in beliebigen Zusammenhängen vorkamen, zu erweisen, schon Jesus könne so gesprochen haben. Auf die Formel, die ja in dem vermeintlichen Herrenwort gar nicht liegt, kam ihm nichts an; die einzige Stelle, wo sie sicher ist (I. Kor. 13, 13), stand bescheiden am Ende der ganzen Reihe. Für v. Harnack ist diese Stelle und die Formel die Hauptsache, das Logion hat er aufgegeben, das „Material" aber großenteils beibehalten, ja noch ergänzt. Den urchristlichen Ursprung der Formel muß nun ihre Herleitung aus den zwei binitarischen Formeln erweisen, d. h. das Fundament Reschs ist aufgegeben, oder vielmehr durch eine Hypothese ersetzt, der Oberbau ist geblieben und noch etwas stärker belastet. Ich prüfe zunächst, ob die Hypothese ihn überhaupt noch tragen kann.

Vorher freilich müssen wir uns über den Begriff des Wortes Formel klar werden, der durch den in mehr als einer Hinsicht schiefen Vergleich mit der Bekenntnisformel so unklar geworden ist, daß man von Schöpfung einer Formel im verschiedensten Sinne reden und auf ganz verschiedene Weise meinen kann ihren Ursprung zu beweisen. Hier liegt, glaube ich, die Ursache jener Mißdeutung v. Harnacks, die ich im Eingang erwähnte. Wenn in Athen die vier Tugenden ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις für die Kardinaltugenden erklärt werden, mit dem Zusatz, daß die φρόνησις die Grundtugend ist, so erkenne ich hierin eine Idee und kann den Lehrsatz selbst als Formel bezeichnen. Würde ich ihre

1) Über das Logion selbst verliere ich kein Wort; wer die sprachliche Entwicklung im frühen Christentum etwas kennt, muß es für jung erklären. Zudem hatte schon Ropes richtig betont, daß die einführenden Worte des Macarius gar nicht besagen, daß er ein überliefertes Wort anführen wolle; Reschs Gegengründe zeigen nur den Mangel jeder philologischen Schulung, etwa wie die köstlich ungriechische Textgestaltung, die er im gleichen Zusammenhang für Barnab. 1, 6 vorschlägt. Ich kenne keinen Forscher, der das Logion noch verteidigt.

Erfindung dem Plato zusprechen, so könnte ich wohl nicht damit meinen, daß er die Begriffe erfunden oder sie zuerst als „Tugenden“ bezeichnet habe. Ein Verweis auf den Preis einer einzelnen aus älterer Zeit würde mich nicht widerlegen, auch nicht die Beobachtung, daß sehr viel ältere Grabepigramme in Attika schon zwei Begriffe vereinigen und vom Manne immer wieder sagen: „er war tapfer im Kriege und maßvoll im Frieden“ (ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρός) oder von seiner ἀρετὴ ἠδὲ σαοφροσύνη reden. Ich würde höchstens anerkennen: solches Empfinden lag Plato besonders nahe. Aber weiter: auch ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρός kann ich als formelhaft bezeichnen, zunächst im sprachlichen Sinne; es wiederholt sich ja in Attika ziemlich oft und wird sogar Vorbild für die Scipioneninschrift *fortis vir sapiensque*. In gewissem Sinne sogar als sachliche Formel. Die beiden Eigenschaften treten für das allgemeine Empfinden hier so besonders hervor, daß unter dem metrischen Zwang zu kurzem Ausdruck nur sie erwähnt werden [1]).

1) Die Frage tautologischer oder gegensätzlicher Verbindung spielt dabei eine gewisse Rolle; je näher sich die beiden unter sich verbundenen Begriffe stehen, um so klarer ist der Charakter der rein sprachlichen Formel. So steht neben dem Lob des Mannes ἀγαθὸς καὶ σώφρων später ein ähnlich doppelgliedriges Lob der Frau σώφρων καὶ χρηστή (besonders charakteristisch Kaibel 60), in dem die beiden Adjektiva einander weit näher stehen; es ist wohl Nachbildung. Klarer wird ein modernes Beispiel sein. Für uns ist „Glauben und Wissen“ eine sachliche Formel, die Verschiedenartiges, ja Gegensätzliches verbindet. Für den Dichter des Kirchenliedes „Nun weiß und glaub ich feste, Ich rühm's auch ohne Scheu, Daß Gott, der Höchst und Beste, Mir gänzlich günstig sei“, ist es eine rhetorische Formel, die keinerlei Zeugnis für das Alter und die Verbreitung der sachlichen (Glauben und Wissen) bietet. Aber diese rhetorische Formel ist noch sonst lehrreich. Sie zeigt, wie wenig bei stilistischen Entlehnungen der Inhalt mit entlehnt zu sein braucht. Ich empfinde Paul Gerhardt hier beeinflußt von der lateinischen Rhetorik, die diese tautologischen Verbindungen seit ihrer Urzeit besonders liebt (vgl. Cato *Or. fr.* 1, 1 *scio ego atque iam pridem cognovi atque intellexi atque arbitror*) und werde durch die Wahl der beiden Epitheta Gottes darin bestärkt. Ich höre in Zeile 3 und 4 *deum optimum maximum mihi plane propitium esse*, weiß, daß Paul Gerhardt lateinisch las und dichtete, und verfolge mit Interesse, wie man mit glücklichem Empfinden aus einem recht bänkelsängerischen Parallelgedicht („Ich hab oft bei mir selbst gedacht“) für die zu lateinische Wendung „gänzlich günstig“ eingesetzt hat „Freund und Vater“, und wie das Lied uns nun in dieser Gestalt lieb und vertraut geworden ist. Wenn ein Gegner, ohne die Zusammenhänge zu erwähnen, einem Laienpublikum berichtete, ich „verletze“ die Originalität Paul Gerhardts oder gar des Protestantismus und leite seine Vorstellungen von der Erhabenheit und Güte Gottes aus dem Kulte des *Iupiter optimus maximus* ab, während diese Vorstellungen nicht nur urchristlich, sondern zugleich unser teuerster Besitz und das einigende Band der zerspaltenen Christenheit seien, so würde ich das für eine etwas voreilige Polemik halten.

Fehlte dieser Zwang, so könnten natürlich auch andere hinzutreten; eine Idee liegt nicht zugrunde, wenigstens nicht so, wie in der platonischen Formel. Gesellen sich ihnen in Mahnreden oder Enkomien noch andere, individuellere Eigenschaften oder Epitheta, so werde ich von Formeln überhaupt kaum mehr reden. Nun gehört noch dem vierten Jahrhundert eine Grabschrift (Kaibel 54) μνῆμα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης ἀρετῆς τε. Ich werde kaum daraus schließen, daß sich schon in vorplatonischer Zeit aus der binitarischen eine trinitarische Formel gebildet habe und Plato sie annahm, etwa weil er den Theognis schätzte, in dessen Sammlung sich ja ein Spruch (147) findet ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν, endlich, daß er aus anderen Formeln auf Grund einer Vorliebe für die Vierzahl als Vollzahl die φρόνησις zugefügt habe; die attische Komödie zeige ja Frauennamen wie Φρονήσιον (und wohl auch Φρόνησις). Das Bild, welches wir auf Grund derartiger Behauptungen von der Entwicklung der griechischen Ethik empfingen, wäre abenteuerlich; auch genügte Plato selbst, um es zu widerlegen.

Wenden wir nun den Blick zu der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung". An einer einzigen Stelle des Neuen Testamentes, I. Kor. 13, 13, erscheint sie in dem Sinne einer „Idee", also wirklich als Formel. Dagegen wird in einer immerhin größeren Anzahl von Stellen Glaube und Liebe als besonders wichtig hervorgehoben, ja die beiden Tugenden verbinden sich nicht ganz selten zu einer Quasi-Formel, etwa wie in dem Beispiel ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρός. Im zweiten Jahrhundert werden sie sogar von Ignatius als echte Formel gebraucht, vgl. Eph. 14 ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκαγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. Das ist eine „Idee", eine Lehre, wie jene Lehre von den vier Kardinaltugenden; sie wird sich uns freilich in dieser Form als hellenistisch erweisen. Die einfache Hervorhebung und Zusammenstellung der beiden Begriffe hat niemand für hellenistisch erklärt und niemand je die grundlegende Bedeutung der Begriffe für das Christentum bestritten.

Anders steht es mit der angeblichen Formel „Glaube und Hoffnung", deren Existenz v. Harnack für das Urchristentum nachweisen will. Es ist die Grundlage seiner ganzen Beweisführung und das Neue in ihr. Beide Begriffe grenzen nahe an einander, ja sind je nach des Auffassung des Wortes πίστις für einzelne Autoren und Zusammenhänge fast synonym, vgl. Hebr. 11, 1 ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλε-

πεμένων (vgl. die Fortsetzung besonders v. 7 und 27). Es ist schwer denkbar, wie sie überhaupt eine Formel, sei es auch nur in dem neutestamentlichen Sinne von „Glaube und Liebe“, bilden können. Ich muß wortgetreu anführen, wie v. Harnack die Existenz und das Alter dieser befremdlichen Formel beweist (S. 10. 11).

Paulus schreibt Röm. 15, 13: „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, auf daß ihr Überfluß haben möget an Hoffnung“; Gal. 5, 5: „Aus dem Glauben entnehmen wir die Hoffnung“; Koloss. 1, 23: „Beharrt auf dem Glauben ... nicht wankend von der Hoffnung“; 1. Petr. 1, 21: „Auf daß euer Glaube und Hoffnung sei auf Gott“; Hebr. 6, 11 f.: „Zur Vollbereitung der Hoffnung durch Glaube und Langmut“; Tit. 1, 1 f.: „Nach dem Glauben der Erwählten ... auf Hoffnung des Lebens“; 1. Clemens 58: „Gott, der Herr Jesus Christus und der hl. Geist sind der Glaube und die Hoffnung der Erwählten“; Barnabas 1: „Die Hoffnung auf das Leben ist Anfang und Ende unseres Glaubens“. Nach diesen und anderen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daß „Glaube und Hoffnung“ eine uralte, wahrscheinlich schon hinter Paulus liegende Formel in der Christenheit war. — — Also stand die Hoffnung von Anfang an beim Glauben, und sogar bei der Liebe kam sie als ihre Ergänzung zum Ausdruck. „Die Hoffnung macht nicht zu schanden“, schreibt Paulus (Röm. 5, 5); „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen“ und Barnabas (c. 1, 4) spricht von „der Liebe auf Hoffnung des Lebens“.

Ich zweifle nicht, daß das „weitere Publikum“ durch die immer wieder in Sperrdruck neben einander gestellten Worte überzeugt ist. Aber wie lauten die Stellen denn wirklich?

1) Röm. 15, 13 ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Lietzmann übersetzt: „Gott aber, von dem die Hoffnung kommt, erfülle euch mit aller Freude und Friede, indem ihr glaubt, auf daß ihr reich werdet an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes“. Die Änderung der Infinitivkonstruktion zum Substantiv macht an sich wenig aus; aber von einer Formel kann doch wohl nicht die Rede sein: wer in Frieden und Freudigkeit glaubt, hat vollere Hoffnung.

2) Gal. 5, 5 ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Hier ist durch die Unterdrückung des Genetivs, den selbst Resch beibehält, der Sinn vollkommen geändert. Der Zusammenhang ist: wer sich als Christ beschneiden läßt, ist verpflichtet das ganze Gesetz zu erfüllen; Christus ist für den wir-

kungslos, der aus dem Gesetz sich selbst rechtfertigen will; er ist von der Gnade (χάρις) ausgeschlossen. Denn wir Christen empfangen nur auf Grund des Glaubens Hoffnung auf Gerechtigkeit, d. h. eine zukünftige Gerechtigkeit. Wie in dem ganzen Briefe entsprechen sich auch hier Glaube und Gerechtigkeit, nicht Glaube und Hoffnung; ἐλπίς bezeichnet hier gar nicht die Tugend. Jeder Gedanke an eine Formel ist abzulehnen.

3) Kol. 1, 20 ff. ὅτι εὐδόκησεν ... παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι[1]) καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. Auch hier schließt der Zusatz bei ἐλπίς jede formelhafte Beziehung der beiden weit von einander entfernten Substantive πίστις und ἐλπίς aus; eine Formel müßte ganz anders wirken[2]).

4) I. Petr. 1, 18 f. εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ... ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ... Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν. Es ist die einzige korrekt übersetzte Stelle; zwei eng verwandte Begriffe sind neben einander gestellt, vielleicht weil mit der Tatsache, daß Gott Christus wieder erweckt und verklärt hat, sich die Erwartung, das Gleiche selbst zu erleben, verbinden soll, vielleicht nur der Fülle halber. Für eine Formel spricht nichts.

5) Hebr. 6, 11 f. ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους, ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας. Keine Beziehung der beiden fraglichen Substantive auf einander ist spürbar. Das Wort πίστις verbindet sich, wie die Fortsetzung zeigt, eng mit μακροθυμία, das Wort ἐλπίς bezeichnet das Gehoffte. Die Übersetzung entstellt den Sinn.

6) Titus 1, 1 Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων. Verbunden sind πίστις und ἐπίγνωσις ἀληθείας (Glaube und Vollerkenntnis der Wahrheit), zu letzterem Gliede zugefügt ist κατ' εὐσέβειαν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου. Eine Formel ist nie daraus zu gewinnen. Die εὐσέβεια hat ihren Grund in der Hoffnung.

1) Vgl. Ephes. 3, 17. 18.

2) Auch darf man zweifeln, ob ἐλπίς überhaupt hier als Tugend gefaßt ist und nicht objektiv „das Verheißene" bedeutet (ἡ σωτηρία ἡ εὐαγγελισθεῖσα).

7) I. Clemens 58, 2 wird in der Übersetzung v. Harnacks wohl jeden Leser befremdet haben: „Gott, der Herr Jesus und der heilige Geist sind der Glaube und die Hoffnung der Erwählten“. Überliefert ist: ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν ὅτι ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ᾽ ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, also deutsch: „Denn so wahr Gott und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist leben, lebt auch der Glaube und die Hoffnung der Erwählten[1]), daß wer in Demut . . . erfüllt hat, dieser eingeordnet und eingerechnet werden wird in die Zahl derer, die durch Jesus Christus das Heil finden“. Die feierliche Rede rechtfertigt die tautologische Verbindung πίστις καὶ ἐλπίς (πιστεύω καὶ ἐλπίζω ὅτι). Von einer Formel ist nicht die Rede.

8) Barnabas 1, 6 τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου ζωῆς·[2]) ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος, <καὶ> ἀγάπη, <μετ᾽> εὐφροσύνης[3]) καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία. Hier liegt wirklich der Versuch, eine echte Formel zu bilden, vor und das ist für die Beurteilung späterer Stellen entscheidend. Die Formel lautet ἐλπίς, δικαιοσύνη, ἀγάπη. Sie hat v. Harnack überhaupt übergangen[4]). Das Einzelglied, was er aus ihr herausbricht und in der Übersetzung selbständig macht, kann eine Formel gar nicht sein, wenn es auch äußerlich einer Formel angeglichen ist. Man vergleiche Ignatius Eph. 14 (oben S. 372): der Unterschied ist sofort klar. Wenn dort die πίστις die ἀρχή, die ἀγάπη das τέλος der ζωή ist, so sind zwei Dinge die notwendigen Bestandteile eines dritten (Wesen der Formel); wenn ein Ding Anfang und

1) D. h. sie existieren wirklich, sind kein leeres Gerede (*estis, io, superi*); die ζῶσα ἐλπίς I. Petr. 1, 3 läßt sich z. T. von hier erklären; in der feierlichen Versicherung wird die anreihende Satzform anstelle zweier korrelaten Sätze gewählt. Daß der lateinische Übersetzer das verkennt, besagt nichts. Möglich wäre vielleicht: lebt auch der Geist (in der Gemeinde) und der Glaube u. s. w.

2) Man kann schwanken, ob ζωῆς nicht zu ἐλπίς gehört (vgl. v. 4 ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ). Aber dadurch würde der rhetorische Bau der Formel zerstört, um den sich der Autor offenbar Mühe gibt (vgl. den Chiasmus im Folgenden). So ist richtiger nach v. 3 ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου (vgl. für den Vers Röm. 5, 5) auch hier zu schreiben κυρίου ζωῆς.

3) Die Ergänzung scheint notwendig.

4) Seine früheren willkürlichen Textänderungen (Ausgabe von 1875) hat er, wie die Übersetzung zeigt, aufgegeben. Die überlieferte Formel ist antipaulinisch, ihr Sinn klar, wenn man die ähnlichen trinitarischen Formeln vergleicht (unten S. 388): Hoffnung auf ewiges Leben veranlaßt die ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν, es folgt gerechter Wandel, dann als Vollendung die Liebe.

Ende eines andern ist, so ist es mit ihm identisch, macht dies andere aus. Wir sehen das gut an dem von den Herausgebern z. T. mißverstandenen Parallelsatz δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος. Die alttestamentliche tautologische Verbindung δικαιοσύνη καὶ κρίσις (κρίμα) wirkt ein; der Autor zerlegt sie aus einem rein rhetorischen Interesse; ebenso eine tautologische Verbindung ἐλπίς καὶ πίστις. Für ἀγάπη steht ihm kein Synonym zur Verfügung; so setzt er eine tautologische Verbindung im Genetiv dazu. Von einer begrifflichen Formel finde ich auch hier keine Spur.

9) Für eine Formel „Liebe und Hoffnung" verweist v. Harnack auf Röm. 5, 3 ff. εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Man braucht nur den von v. Harnack weggelassenen und daher von mir in Sperrdruck gegebenen Vordersatz zu lesen, um zu erkennen, daß ἐλπίς sich nicht auf ἀγάπη, sondern auf ὑπομονή und δοκιμή bezieht. Der begründende Satz hängt nicht mit dem Begriff ἐλπίς, sondern lediglich mit dem Verbum οὐ καταισχύνει zusammen (sie läßt nicht zu schanden werden, denn Gott hat seine Liebe ja schon mit seinem Geist über uns ergossen, vgl. v. 8). Auch würde doch die Erwähnung der Liebe Gottes zu uns neben der ἐλπίς nie auf die „Formel" ἀγάπη καὶ ἐλπίς weisen.

10) Barnab. 1, 4 ἀναγκάζομαι , . . ἀγαπᾶν ὑμᾶς, ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ wird zunächst, mir nach Sinn und Sprache gleich unverständlich, als „Liebe auf Hoffnung des Lebens" übersetzt und beweist eine binitarische Formel, während auf derselben Seite die Stelle als Zeugnis für die trinitarische Formel Glaube, Liebe, Hoffnung erscheint. Das kann sie nun wegen 1, 6 (oben S. 375) sicher nicht sein; zwei ganz verschiedene trinitarische Formeln in nächster Nähe schlagen sich unter einander tot[1]). Bei der paulinischen Erwähnung der πίστις καὶ ἀγάπη der Adressaten fügt zu dem Verbum ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν der Verfasser noch einen instrumentalen, bezw. kausalen Dativ ἐλπίδι ζωῆς hinzu (infolge der Hoffnung auf das Leben in ihm)[2]);

---

1) Wohl darum wurde in der Ausgabe von 1875 nach der willkürlichen Deutung von 1, 4 der Text von 1, 6 durch ein halbes Dutzend schwerster Änderungen umgebildet.

2) Um des zukünftigen Lebens in Gott willen entfalten sie die Stärke der Liebe. Für den Dativ ἐλπίδι genügt es wohl auf Athenagoras *Suppl.* 33, 1 zu verweisen. Genau den gleichen Gedanken drückt Kol. 1, 4. 5 aus τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

zu keinem der beiden eng zusammengehörigen Substantiva steht er in formelhafter Beziehung und zu beiden auch nicht. Der Verfasser häuft in diesem ganzen Vorwort ohne viel „Ideen“ die feierlichen Worte über einander, so v. 5 die γνῶσις und zwar als Ergänzung zur πίστις, was wichtig genug ist, und v. 7 den φόβος θεοῦ. Natürlich ist auch später 11, 8 nicht, wie v. Harnack will, ein Zeugnis für die trinitarische Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“: πᾶν ῥῆμα ὃ ἐὰν ἐξελεύσεται ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς. Auch hier ist ἐλπίς nicht die Hoffnung, sondern das Gehoffte, die σωτηρία[1]).

Nach irgendwelchen Wortindices sind ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang oder den Satzbau und die Wortbedeutung zehn Stellen zusammengetragen und meist falsch übersetzt. Nur durch die Art der Übersetzung und Verstümmelung erhalten sie den Anschein, etwas zu beweisen. Wohl selten ist von einem Gelehrten in der Stellung v. Harnacks eine wichtige These vor einem Laienpublikum, das kaum nachprüfen kann, so bewiesen worden. Der ungeheuren Bedeutung für das Christentum und die ganze Christenheit, die er zu polemischem Zweck der Formel zuschreibt, entspricht diese Art des Schriftbeweises wenig. Ich gehe, gerade weil ich der Angegriffene bin, nicht weiter darauf ein. Die These ist widerlegt; vielleicht könnte ich meinerseits fragen, ob sie so überhaupt hätte vorgebracht werden dürfen.

Ich lege die Nachprüfung der weiteren Übersetzungen nicht vor, sondern konstatiere lediglich, daß die Formel des Paulus I. Kor. 13, 13 seltsamer Weise nur auf eine einzige Stelle im Neuen Testament und eine bei den Apostolischen Vätern gewirkt hat, nämlich Hebr. 10, 22 προσερχώμεθα ... ἐν πληροφορίᾳ πίστεως ... κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ ... καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων. Der Charakter des Lehrsatzes ist aufgegeben, aber eine Entwicklung zur Vollkommenheit noch empfunden. Die zweite Stelle bietet Polykarp Phil. 3, 2, der in einem Briefe an eine Paulus-Gemeinde den Paulus zitiert, die Formel aber so umbildet, daß πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς die Vollendung der δικαιοσύνη bilden. Er verwebt dabei Stellen aus verschiedenen Briefen, ohne eine klare Anschauung zu bieten.

Nicht als Formel, wohl aber in freierer Verbindung finde ich die drei Substantive noch zweimal bei Paulus in dem frühsten der

1) Bekehrung (vgl. für den Sinn des Wortes ἐπιστροφή Porphyrius *Ad Marcellam* 24) und Heil ist das zusammengehörige Paar. Rhetorische Gesichtspunkte verlangen zwei Glieder wie vorher; eine inhaltliche Beziehung des einen zu dem früheren ist geradezu ausgeschlossen.

erhaltenen Briefe (I. Thess.) und zwar am Anfang und Schluß. Zunächst 1, 3 εὐχαριστοῦμεν ... ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sachlich wird dasselbe erwähnt 3, 6 Τιμοθέου ... εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν[1]) und endlich 1, 8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαίᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι. Wo er kurz sein will, nennt er nur die Hauptsache, die πίστις, wo er etwas breiter seine Freude schildern will, erweitert er, πίστις καὶ ἀγάπη, in der rhetorischen Ausführung des formelhaften Einganges rundet es sich zu πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς (dazu ἔργα, κόποι, ὑπομονή) aus. Zu vergleichen ist aus Paulus selbst Röm. 1, 8 εὐχαριστῶ ... ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ und Philemon[2]) 5 εὐχαριστῶ ... ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Paulus selbst hat also keine Formel; es handelt sich hier mehr um eine Frage der Rhetorik und des ἦθος der einzelnen Stelle. — Von Paulus-Nachahmungen kommen in Frage Eph. 1, 15 ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, II. Thess. 1, 3 εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν ... ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη κτλ. Endlich Kol.[3]) 1, 4. 5 εὐχαριστοῦμεν ... ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (vgl. Barn. 1, 4, oben S. 376). Von einer Formel kann um so weniger die Rede sein, als ἐλπίς

1) Daß die Hoffnung hier fehlt, will v. Dobschütz (Meyer, Kritisch-exeg. Kommentar X^{7} S. 140) erklären: Timotheus hatte über sie nicht absolut Befriedigendes melden können, was aus 4, 13 und 5, 1 hervorgehen soll, aber nicht hervorgeht. Man sieht, wohin der Gedanke der Formel führt. Das erste mal hat Paulus die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος gelobt; das zweite mal erinnert er sich, daß es eigentlich damit recht übel steht, und läßt diese Rubrik seines Zensurenbuches (etwa wie: Fleiß, Betragen, Aufmerksamkeit) lieber unausgefüllt. In Wahrheit zeigt der Zusammenhang, daß ihm auch hier auf den Begriff πίστις alles ankommt (vgl. 5 ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, 7 παρεκλήθημεν .. διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως; zwischenein schiebt sich die Schilderung der frohen Botschaft; da sagt er τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην).

2) Von der Echtheit des kleinen Briefes hat mich Ed. Schwartz in den Charakterköpfen überzeugt.

3) Der Brief ist ähnlich wie der zweite Thessalonicher-Brief von namhaften Forschern mit so ernsten Gründen in Zweifel gestellt, daß v. Harnack ihn schwerlich vor Laien als sicher paulinisch behandeln durfte. Vielleicht ergibt die folgende Darlegung weitere Argumente.

hier wieder gar nicht die Hoffnung, sondern das Gehoffte bedeutet. Die Stellen zeigen nur, daß auch die Paulus-Nachahmer eine Formel nicht empfinden. — Dem Anfang entspricht im ersten Thessalonicherbrief 5, 8 ἐνδυσάμενοι θώρακα π ί σ τ ε ω ς καὶ ἀ γ ά π η ς καὶ περικεφαλαίαν ἐ λ π ί δ α σωτηρίας. Man erkennt, daß die Verbindung πίστις καὶ ἀγάπη ihm vorliegt; er will sie nicht lösen, braucht daher für den zweiten Gegenstand des Vergleichs ein weiteres Wort und wählt ἐλπίς. Eine Formel ist das nicht; sonst wäre der Vergleich elend gebaut. Daß es in der nächsten Zeit auch nicht als Formel empfunden ist, zeigt die Nachahmung Ephes. 6, 14—17, in der zugleich Jes. 59, 17 nachgeahmt ist: für ἀγάπη ist δικαιοσύνη eingesetzt, die πίστις auf einen anderen Vergleichsgegenstand übertragen, ἐλπίς mit Absicht beseitigt, endlich ἀλήθεια, ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης und gar τὸ πνεῦμα eingesetzt; der Verfasser will gar keine Formel geben, nur einen breit ausgeführten Vergleich [1]).

Die Frage, ob Paulus bei den beiden Erwähnungen der ἐλπίς im ersten Thessalonicher-Brief schon an die Formel denkt, die er in dem etwas späteren ersten Briefe an die Korinther verwendet, kann man aufwerfen, aber nicht *a priori* beantworten [2]). Wir müssen erst sehen, ob die Formel im Korinther-Briefe individuell und zu bestimmtem Zwecke geprägt ist. Für jetzt stelle ich fest: irgendwelche Herrschaft einer mit Bewußtsein als Devise christlicher Frömmigkeit geprägten Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" ist in der altchristlichen Literatur überhaupt nicht nachweisbar, selbst bei Paulus nicht (man vergleiche unten S. 386 die Übersicht über die ähnlichen Formeln). Dafür, daß die G e m e i n d e sie v o n A n f a n g an ausschließlich betont habe, hat v. Harnack leider kein Beweismaterial vorgebracht, nur zwei flüchtige Andeutungen.

Er legt hohen Wert auf die weiblichen Rufnamen, die dieser Formel entnommen seien, leider ohne Einzelnheiten zu bieten. Und doch wäre das Alter und der Ort der Bezeugung, ferner die Häufigkeit gerade dieser Namen gegenüber den anderen Abstrakta als Namen von Christinnen entscheidend. Aber weiter: der Einzelname spricht nur für die Schätzung des Einzelbegriffs; wie gewinnt man aus ihm die Formel? Und ist denn jede Agape, Pistis oder Elpis, die uns auf Inschriften begegnet, erst als Christin so ge-

1) Ebenso Ignatius Pol. 6, 2.

2) An sich ist vollständige Unabhängigkeit beider Briefe durchaus denkbar. Wie die Entscheidung falle, für meine Untersuchung war sie und ist sie, wie ich in der Historischen Zeitschrift dargelegt habe, vollständig gleichgültig. In späteren Briefen fehlt die „trinitarische Formel" völlig, selbst wenn man den Kolosserbrief als echt betrachtet.

nannt worden? Das „weitere Publikum“ wird das ja glauben, aber v. Harnack hat uns selbst soeben in der Missionsgeschichte [3], 1915, I 407 ff. auseinandergesetzt, daß die Sitte der Umnennung erst spät[1]) üblich wird. Ich darf nun kaum verlangen, daß jenes weitere Publikum etwa den *Thesaurus linguae latinae* für 'Ἀγάπη[2]) oder wenigstens Papes Wörterbuch der griechischen Eigennamen für die anderen Namen nachschlägt, um von Inschriften- oder Papyrus-Sammlungen ganz zu schweigen. So wird es schwerlich wissen, daß Ἐλπίς ein im Heidentum ganz üblicher Rufname ist, die trinitarische Formel sich aus den Namen also überhaupt nicht erweisen ließe, und daß Ἀγάπη und etwas seltener Πίστις auch im Heidentum vorkommen. Schlüsse auf die Religion können wir aus dieser bekannten Tatsache freilich nicht ziehen; die Πίστις kann sehr wohl dabei Treue bedeutet haben[3]); wenn sie Christin geworden war, wird sie die Bedeutung des Namens anders empfunden haben. Zu machen ist mit diesem „Material“ noch nichts.

So bliebe noch die Bemerkung S. 11: *In der Sekte der Valentinianer sind dann Glaube, Liebe, Hoffnung schon zu Äonen geworden (s. Epiphanius H. 31, 2. 5: „Die weiblichen Äonen sind Pistis, Elpis, Agape, Synesis“ u. s. w.).* Das Zitat ist etwas flüchtig aus Resch entnommen, der zwei verschiedene Kapitel anführte, während v. Harnack nur aus dem zweiten ein paar Worte bietet. Da auch das erste zum Verständnis nötig ist, berücksichtige ich es mit. Kap. 2, 5 ff. (p. 384, 17 Holl) legt dar, daß Valentin dreißig Götter oder Äonen oder Himmel einführt; je einer männlichen Gottheit entspricht eine weibliche, die mit ihr das nächste Paar erzeugt; die Namen werden zunächst in ihrer angeblichen orientalischen Form aufgezählt, dann heißt es, ihre Deutung sei Βυθός und Σιγή, Νοῦς und Ἀλήθεια, Λόγος und Ζωή, Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία, Παράκλητος und Πίστις, Πατρικός und Ἐλπίς, Μητρικός und Ἀγάπη, Ἀείνους und Σύνεσις, Θελητός (oder Φῶς) und Μακαριότης, Ἐκκλησιαστικός und Σοφία, Βύθιος und Μίξις, Ἀγήρατος und Ἕνωσις, Αὐτοφυής und Σύγκρασις, Μονογενής und Ἑνότης, Ἀκίνητος und Ἡδονή.

1) Nach ihm vom dritten Jahrhundert ab, das für unsere Untersuchung gar nicht mehr in Frage kommt.

2) Einmal (C. I. L. X 3674) mit Σοφία verbunden; auch die Worte der Literatursprache Ἀγάπημα und Ἀγάπησις begegnen als heidnische Namen.

1) Vgl. über diese Namen Bechtel, Die attischen Frauennamen 132, der auf Δόξα χρηστή, Γνώμη, Εὔνοια, Εὐταξία, Εὐτέλεια, Σοφία, Νόημα, Παίδευσις, Στοργή, Σύνεσις, Φιλία weist. Für Πίστις vgl. C. I. G. II 2195 (p. 1028 a) Πίστις Ἡρακλείδου Τιβέριος Κλαύδιος Εὐοδίων κύριοι τῶν καταγείων τάφων τῶν εἰς αὐτοὺς κατηντη[κότω]ν ἅπασιν ... Ἐλπίς begegnet fast in allen Sammlungen, auch bei Deißmann, Licht vom Osten S. 121.

Aus anderer Quelle stammt Kap. 5, das von § 8 (p. 392, 6 Holl) innerhalb der dreißig Götter eine Zwölfzahl und eine Zehnzahl scheidet. Von Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία stammen zwölf Götter (sechs Paare) ab: οἱ οὖν ἄρρενές εἰσι· Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Ἀείνους, Θελητός (ὅ ἐστι Φῶς), Ἐκκλησιαστικός, αἱ δὲ θήλειαι· Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία. Es sind die von Harnack als „Zitat“ gebotenen Worte; dann folgt: Λόγος und Ζωή zeugen ebenfalls, und zwar zehn Götter; die männlichen heißen Βύθιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής, Μονογενής, Ἀκίνητος zu Ehren des Urvaters, des Βυθός, die weiblichen Μῖξις, Ἕνωσις, Σύγκρασις, Ἑνότης, Ἡδονή zu Ehren der Σιγή. Innerhalb des Systems stehen also die Namen nicht so nebeneinander wie in dem Zitat [1]), doch ist allerdings klar, daß bei diesen zwei Gruppen Beziehungen der Namen untereinander nur innerhalb der Geschlechter gesucht sind. Bestimmend sind im zweiten die Mannesnamen; sie geben fünf Beiworte Gottes; für die weiblichen Namen entscheidet der Grundbegriff der Μῖξις; er wird nur frei variiert. Innerhalb der ersten Gruppe stehen die weiblichen Namen, abgesehen von der wunderlichen Μακαρία, in besserem Zusammenhang: Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία. Hier scheinen die männlichen Namen gewaltsam zusammengebracht. Nun ist an sich natürlich denkbar, daß Valentin in der Not um Namen zu Paulus griff [2]); aber sicher ist es keineswegs. Zunächst sind ja Πίστις, Ἐλπίς, Σοφία wie Σιγή selbst, Ἀλήθεια, Ζωή und schließlich Ἡδονή auch im Hellenismus vergöttlicht, und bei diesen Systemen gestehe ich nicht zu wissen, wie viel solcher Abstrakta noch orientalische Gottesnamen vertreten, sodann aber steht gar nicht fest, daß eine trinitarische Formel hier berücksichtigt ist. Wir werden eine Reihe von Hexaden und ähnlichen Systemen im Christentum selbst wiederfinden. An welche schließt Valentin? Auch dieser Beweis für eine allgemeine Geltung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ fällt einstweilen fort.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, selbst eine Geschichte dieser Formeln zu geben. Aber ein paar Tatsachen kann ich hervorheben, die uns die Spärlichkeit der Zeugnisse für die binitarische wie die trinitarische Formel in klareres Licht treten lassen und vielleicht einem späteren Bearbeiter der Frage dienen.

Festzuhalten ist zunächst die schon von Resch beobachtete,

---

1) Man vergleiche die Aufzählung der Zwölfzahl und Zehnzahl bei Tertullian *Adv. Valentinianos* c. 8.

2) Es würde für die Formel auch nichts beweisen.

aber durch willkürliche Umbiegungen verdunkelte Tatsache, daß das Substantivum ἐλπίς in der synoptischen Tradition überhaupt nicht vorkommt und, was seltsamer ist, auch das Substantivum ἀγάπη nur bei Matthäus und Lukas je einmal [1]). Schon diese Tatsache weist darauf, wie beide Stellen zu beurteilen sind. Luk. 11, 42 παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ wird durch den Parallelbericht Matth. 23, 23 τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν als redaktionelle Änderung des Verfassers selbst erweisen [2]); Matth. 24, 12 ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν wird redaktioneller Zusatz sein; der ganze Vers hat kein Gegenbild in den übrigen eschatologischen Reden.

Gegen das Alter der Formeln πίστις καὶ ἀγάπη oder πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς spricht der Tatbestand, daß die ältere synoptische Tradition zwei dieser Substantiva nicht kennt; er wäre unbegreiflich, wenn eine Formel oder Devise derart in der Urgemeinde verbreitet war. Das bedeutet nicht, daß die Begriffe ganz fehlen; das Verbum ἀγαπᾶν ist ja da, und der ältesten Tradition gehört das Gebot Jesu Mark. 12, 30 an, das die beiden jüdischen Gebote verbindet: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου und ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Von hier muß auch lexikalisch jede Bestimmung des christlichen Begriffes ἀγάπη ausgehen, der offenbar erst in einer etwas jüngeren Zeit feste Umrisse annimmt. Es widerstreitet den beiden Bildern, die wir aus dem Urchristentum haben, den Bildern Jesu und seines größten Apostels, wenn wir mit v. Harnack ἀγάπη nur als Nächstenliebe verstehen; die Gottesliebe trete erst später hinzu; weder berechtigen die wenigen Fälle, in denen die Formel erscheint, dazu, noch läßt es sich mit dem lexikalischen Gesamtbefund vereinigen, der ἀγάπη für jede Art der Liebe gebraucht zeigt [3]). Es ist einfach Willkür. Man mag ruhig sagen: das Empfinden ist da, der logische Begriff noch nicht klar herausgebildet und nicht scharf umgrenzt. Liegt doch gerade hierin die Erklärung dafür, daß die Formel oder Idee oder Devise sich relativ spät bildet. Nicht die einmalige Aufstellung einer Idee hat das Empfinden geschaffen,

---

1) Auch bei Johannes steht ἀγάπη nur in Redestücken, ἐλπίς und sogar πίστις fehlen ganz.

2) τὴν πίστιν scheint bei Matthäus Zusatz.

3) Auch die Deutung von Joh. Weiß, Korintherbrief S. 312 „das innige Gefühl der Beseligung und Harmonie mit Gott und Welt, das sich in Hingabe und Wohltun einen Ausdruck sucht“ ist viel zu modern und paßt gerade zu Paulus-Stellen wie II. Cor. 5, 14 gar nicht.

sondern aus dem Empfinden ist ganz allmählich zunächst der Begriff und endlich die Idee erwachsen. Die Wortgeschichte scheint mir hier besonders interessant, weil es sich bei ἀγάπη um einen religiösen Grundbegriff und zugleich um ein Eigenstes des Christentums handelt, in dessen Literatur das Wort schnell zur Herrschaft gelangt. Ursprünglich christliche Bildung ist es nicht (vgl. Passow-Crönert), auch schwerlich hellenistisch-jüdische, wiewohl es in einzelnen Teilen der Septuaginta schon vorkommt und von Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 27 bei Philo *Quod deus immut.* 69 in der Bedeutung „Liebe zu Gott" und in einer Verbindung nachgewiesen ist, die dem späteren christlichen Gebrauch (z. B. I. Joh. 4, 18) vollkommen entspricht. Aber hier bleibt es vereinzelt, von der christlichen Sprache einmal aufgegriffen, erhält es die mächtige Entfaltung. Dem Vortreten des Substantivs, das den Beginn der Herausarbeitung eines Begriffes zeigt, folgt seine Verbindung mit einem anderen ähnlich grundlegenden[1]), freilich noch nicht in einer Formel oder Idee, sondern in einer Quasi-Formel, wie sie etwa die früher besprochene attische Quasi-Formel ἀγαθὸς καὶ σώφρων bot. Erst im zweiten Jahrhundert wird bei Ignatius die wirkliche Formel daraus, und sie ist hellenistisch, freilich nicht philosophischen, sondern religiösen Ursprungs (siehe unten); Wirkung übt sie nicht.

Ist πίστις καὶ ἀγάπη nur eine Quasi-Formel, so wird auf die Erweiterungen viel ankommen. Dabei ist möglichst scharf zu scheiden, ob es sich um die Bildung einer Idee, also echten Formel, handelt (ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις), oder ob individuelles Empfinden nur noch einen oder mehrere andere Begriffe in freier, oft logisch wenig klarer Beziehung anreiht. Wichtigkeit hat dabei nicht, daß auch πίστις und ἀγάπη erscheinen, sondern was neu hinzutritt[2]). Besondere Bedeutung wird dabei jede

---

1) Daß diese Verbindung an die Substantiva, nicht an die Verbalformen schließt, ist psychologisch fast notwendig. Dem Philologen ist es wichtig, auf diesem besonders günstigen Boden einer noch volkstümlichen Literatur aus einem gewaltigen Umbildungsprozeß die typischen Formen sprachlicher Entwicklung wenigstens annähernd verfolgen zu können. Auch πίστις ist zunächst vieldeutig.

2) Wie völlig v. Harnack gerade dies verkennt, zeige ein Beispiel. Ich hatte in meinem Buch darauf hingewiesen, daß Clemens v. Alexandrien eine echte und von Paulus verschiedene Formel bildet πίστις, γνῶσις, ἀγάπη und für meinen ganzen Beweis entscheidende Folgerungen daraus gezogen, die er gar nicht erwähnt. Wenn Clemens IV 54, 1, um Paulus zitieren zu können, sagt, die Grundlagen der λογικὴ γνῶσις (was übrigens nicht „logische Gnosis" heißt) seien πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, so wird das von ihm wie Resch als Beweis dafür angeführt, daß Clemens schon die trinitarische Formel kenne; daß er Paulus kennt, ist selbstverständlich, was er in der Umgestaltung zufügt wie bei Polykarp wichtig; wenn

Erwähnung der Erkenntnis, sei es im Sinne einer Gottesschau, sei es im Sinne von Weisheit und Einsicht, haben, weil die hellenistische Entwicklung hierauf drängt. Ich führe aus dem Neuen Testament und den sogenannten Apostolischen Vätern die freien Verbindungen und die Formeln an, soweit sie mit einem der beiden Grundbegriffe πίστις und ἀγάπη (die ἐλπίς ist stets nebensächlich) zusammenhängen. Hinzu nehme ich ferner die Apologeten, denen v. Harnack auf Grund eines bedauerlichen Übersehens und zu geringen Stilempfindens eine Sonderstellung einräumen möchte[1]).

er VII 55, 6 die drei Elemente πίστις, γνῶσις, ἀγάπη aufzählt und dabei bemerkt, Anfang und Ende, πίστις und ἀγάπη, seien nicht lehrbar, wohl aber sei es in gewissem Sinne die γνῶσις, so streicht v. Harnack diese ganz fort und zitiert „Anfang und Ende sind Glaube und Liebe", und zwar als Beweis für die binitarische Formel. Clemens und Ignatius (Eph. 14, oben S. 372) werden zusammengestellt. Das ist jene flüchtige und äußerliche Art der lexikalischen Arbeit, die sie um jedes Ergebnis bringt, ja zur Gefahr macht, vgl. unten S. 390, 4.

1) Er sagt S. 1 A. 2: „*Die ältesten christlichen Theologen, die Apologeten, brauchen das Wort 'Agape', von zwei Zitaten abgesehen, niemals und bieten daher auch nirgends die Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung*; *aber dann wurde es auch in der Theologie anders*", und S. 6 „*hundert Jahre früher* (vor Porphyrius) *hat auch noch der 'wissenschaftliche' Christ Justin sie* (die ἀγάπη) *ausdrücklich durch ‚Philia' ersetzt*'. Beide Behauptungen scheinen mir falsch. Berücksichtigt man, daß die Verschiedenheit des Stoffes eine etwas seltenere Erwähnung jener drei Begriffe mit sich bringt, so unterscheiden sich die Apologeten in nichts von den andern frühchristlichen Autoren; nicht die Theologie bestimmt den Wortgebrauch, sondern einfach die stilistische Rücksicht auf ein Publikum, für das ἀγάπη eben kein literaturfähiges oder ohne weiteres verständliches Wort ist. So sagt Justin Dialog 110, 3 εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα τὴν παρ' αὐτοῦ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ σταυρωθέντος. In der Fünfzahl ist die Triade Glaube, Liebe, Hoffnung wirklich enthalten. Das literarische Wort für ἀγάπη, der Ersatz, wenn man so will, ist hier φιλανθρωπία; es begegnet schon in den Pastoralbriefen, Tit. 3, 4 ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Paulus würde ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ sagen, vgl. Röm. 5, 5) und in echt griechischer Verbindung in der Apologie Justins 10, 1 σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστιν (von Mensch und Gott gesagt; in den Wir-Berichten der Apostelgeschichte hat das Wort natürlich ganz andere, freilich auch hellenistische Bedeutung). Richtig ist, daß in dem von Justin benutzten jungen Evangelium (vgl. über es Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 1914 S. 69 ff. und dazu M. Heer Röm. Quartalschrift 1914 S. 97 ff.) die einzige Stelle, in der bei Lucas das Substantiv ἀγάπη vorkommt, überarbeitet aufgenommen war und von Justin Dial. 17, 4 angeführt wird. Das zweite Zitat finde ich nicht. Gemeint ist wohl Dial. 93, 3. 4 ἀρχῇ οὖν τῆς πάσης δικαιοσύνης τετμημένης, πρός τε θεὸν καὶ ἀνθρώπους, ὅστις, φησὶν ὁ λόγος, ἀγαπᾷ κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν, δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη. ὑμεῖς δὲ οὔτε πρὸς θεὸν οὔτε πρὸς τοὺς προφήτας οὔτε πρὸς ἑαυτοὺς φιλίαν ἢ ἀγάπην ἔχοντες οὐδέποτε ἐδείχθητε ... πάντοτε καὶ φονεῖς τῶν δικαίων εὑρίσκεσθε. Um den Zusammenhang zwischen dem Herrenwort und dem Begriff φιλία (Gegensatz μῖσος oder ἔχθος) herzustellen, muß Justin hier das unliterarische Substantiv

Dagegen kann ich aus Mangel an eigenen Kenntnissen die aus späteren Sammlungen zu gewinnenden liturgischen Stücke nicht mit berücksichtigen, so wichtig sie nach den Proben werden könnten, die in diesen Nachrichten W. Bousset 1915, S. 435 ff. (vgl. 465) geboten hat. Es handelt sich nur um die Verbindung von Substantiven[1]. Ihre Seltenheit hat mich selbst aufs höchste überrascht. Selbst die Verbindung der zwei grundlegenden Begriffe in Parataxe fängt erst bei Paulus langsam an, und es ist lehrreich zu beachten, daß es eigentlich nur in einem festen τόπος geschieht, der keinen dogmatischen oder mahnenden Charakter hat; die Evangelien wie die Apostelgeschichte zeigen überhaupt keine derartige Verbindung[2]. Ungeheuren Abstand hiervon zeigen die Pastoralbriefe, die eine ganz neue Fähigkeit und Häufigkeit der Begriffsbildung zu Tage treten lassen. Hier waltet höhere literarische Bildung. Die Liste scheidet paulinisches und unpaulinisches Gut[3].

ἀγάπη gebrauchen und der φιλία gleichsetzen (in anderem Sinne sagt er von sich Dial. 8, 1 πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη καὶ ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι). Will man aus diesem Sachverhalt überhaupt Folgerungen ableiten, so ergibt sich nur: für das hellenistische Judentum dieser Zeit ist ἀγάπη wieder ungebräuchlich geworden. Von einer Opposition der Theologie gegen die „Formel" der Gemeinde ist nicht die Rede.

1) Die Grenzen sind freilich schwer zu ziehen; die Verbindung ἔργα καὶ πίστις gehört natürlich nicht hierher; aber sie ist üblich und wirkt ein, wenn Apok. 2, 19 verbunden wird τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν. Offenbar soll der Begriff διακονία dabei dem Begriff ἔργα entsprechen und ist durch ihn veranlaßt; ich stelle das also mit Fragezeichen zu der Formel ἀγάπη, πίστις, ὑπομονή. Ein anderes Beispiel: χάρις καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ gehört nicht hierher; dagegen bei Gal. 5, 22 ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη κτλ. wird man wenigstens zweifeln können. Apostelgesch. 6, 5 und 11, 24 πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου gehört nicht hierher (πίστις bedeutet hier die δύναμις, vgl. unten S. 402, 4; die Verbindung ist ungleichartig); dagegen bin ich an anderen Stellen, wie bei der Verbindung προσευχὴ καὶ ἀγάπη weitherziger gewesen. Bei Justin sind Verbindungen wie Apol. 49, 5 χαρὰ καὶ πίστις, 53, 12 πειθὼ καὶ πίστις Dial. 69, 1 τὴν ἐν γραφαῖς γνῶσιν καὶ πίστιν, 53, 6 ἐν τῇ πίστει καὶ μαθητείᾳ αὐτοῦ, 135, 6 ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον, 138, 2 δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου ἀναγεννηθέντος unterdrückt, aufgenommen dagegen Dial. 100, 5 πίστις καὶ χαρά, weil die χαρά als religiöse Tugend im Hellenismus vorkommt und die Stelle anders als Ap. 49, 5 ist. Trotz des subjektiven Elementes derartiger Listen und der Irrtumsmöglichkeit bei der Kürze der Zeit, die mir zur Verfügung stand, hoffe ich doch ein im ganzen richtiges Bild der Entwicklung bieten zu können. Das Ordnungsprinzip für den ersten Teil mußte rein formal sein; für den zweiten schien das überflüssig.

2) Über Matth. 23, 23 τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν = Luc. 11, 42 τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ vgl. oben S. 382.

3) Nur ersterem ist der Name Paulus vorgesetzt.

I. Freie Verbindungen.

a) Zweigliedrige:

Paulus: I. Thess. 3, 6 und Philemon 5 πίστις καὶ ἀγάπη (vgl. oben S. 378, vergl. Gal. 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη und I. Kor. 16, 13. 14)[1]).

II. Thess. 1, 3 πίστις καὶ ἀγάπη, vgl. oben S. 378.

Eph. 1, 15 πίστις καὶ ἀγάπη, vgl. oben S. 378, vgl. auch 3, 17. 18.

Kol. 1, 4 πίστις καὶ ἀγάπη, vgl. oben S. 378.

I. Tim. 1, 14 ἡ χάρις . . . μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης.

II. Tim. 1, 13 ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ.

Barnab. 1, 4 πίστις καὶ ἀγάπη (siehe oben S. 374. 375).

Barnab. 11, 8 ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ (ebenda).

II. Clemens 15, 2 μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης.

Hermas *Sim.* IX 17, 4 μία πίστις καὶ μία ἀγάπη (entsprechend μίαν φρόνησιν καὶ ἕνα νοῦν, ebenso 18, 4)[2]).

Apok. 13, 10 ὑπομονὴ καὶ πίστις (vgl. 14, 12).

II. Thess. 1, 4 ὑπομονὴ καὶ πίστις (aufgenommen wird ἀγάπη καὶ πίστις, also fast dreigliedrig).

II. Thess. 2, 13 ἁγιασμὸς καὶ πίστις (?).

Eph. 4, 13 πίστις καὶ ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (vgl. Philem. 5. 6).

Tit. 1, 1 πίστις καὶ ἐπίγνωσις ἀληθείας (vgl. oben S. 374).

I. Tim. 1, 19 πίστις καὶ ἀγαθὴ συνείδησις, vgl. 1, 5 und 3, 9.

I. Tim. 2, 7 πίστις καὶ ἀλήθεια.

I. Clem. 60, 4 πίστις καὶ ἀλήθεια (?).

Polyk. Phil. 9, 2 πίστις καὶ δικαιοσύνη.

Hebr. 6, 12 πίστις καὶ μακροθυμία (= ἐλπίς, oben S. 374).

I. Petr. 1, 21 πίστις καὶ ἐλπίς (vgl. oben S. 374).

I. Clemens 58, 2 πίστις καὶ ἐλπίς (vgl. oben S. 375).

Justin. Dial. 100, 5 πίστις καὶ χαρά (Gegensatz παρακοὴ καὶ θάνατος). Unsicher.

I. Clem. 10, 7 und 12, 1 πίστις καὶ φιλοξενία.

II. Joh. 3 ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ (?).

Barnab. 21, 9 ἀγάπη καὶ εἰρήνη, vgl. I. Clemens 62, 2.

Ad Diogn. 9, 2 φιλανθρωπία καὶ ἀγάπη.

Ign. Magn. 14, 1 προσευχὴ καὶ ἀγάπη (?).

I. Clem. 51, 2 φόβος καὶ ἀγάπη (vgl. Philo *Quod deus immut.* 69).

Barnab. 11, 11 φόβος καὶ ἐλπίς.

b) Dreigliedrige:

Paulus: I. Thess. 1, 3, vgl. 5, 8 πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς (vgl. oben S. 378. 379).

---

1) Weitere zweigliedrige Verbindungen finden sich bei Paulus nicht.

2) Ignatius siehe unter Formeln, S. 388.

Hebr. 10, 22 πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (oben S. 377).

Polyk. Phil. 3, 3 πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς (mit δικαιοσύνη verbunden, oben S. 377).

I. Tim. 4, 12 ἀγάπη, πίστις, ἁγνεία.

I. Tim. 2, 15 πίστις, ἀγάπη, ἁγιασμὸς μετὰ σωφροσύνης (Variation, vgl. II. Thess. 2, 13).

Polyk. Phil. 4, 2 ἀγάπη, πίστις, ἁγνεία.

II. Tim. 1, 7 δύναμις, ἀγάπη, σωφρονισμός.

Apok. 2, 19 (τὰ ἔργα) καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν (καὶ τὴν διακονίαν) καὶ τὴν ὑπομονήν (?).

Tit. 2, 2 πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή.

Ign. Pol. 6, 2 πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή.

Polyk. Phil. 13, 2 πίστις, ὑπομονὴ καὶ πᾶσα οἰκοδομή (vgl. oben ὑπομονὴ καὶ πίστις).

Ign. Philad. 11, 2 πίστις, ἀγάπη, ὁμόνοια.

Herm. *Mand.* 6, 1 πίστις, φόβος, ἐγκράτεια.

Justin Dial. 24, 2 πίστις, ἀλήθεια, εἰρήνη.

c) Viergliedrige:

II. Tim. 3, 10 πίστις, μακροθυμία, ἀγάπη, ὑπομονή (Erweiterung aus Tit. 2, 2).

II. Tim. 2, 22 δικαιοσύνη, πίστις, ἀγάπη, εἰρήνη.

d) Mehrgliedrige:

Paulus: Gal. 5, 19—22 ἔργα τῆς σαρκός· πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις — καρπὸς τοῦ πνεύματος· ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια (kaum hergehörig) [1]).

I. Clemens 62, 2 πίστις, μετάνοια, γνησία ἀγάπη, ἐγκράτεια, σωφροσύνη, ὑπομονή.

I. Clemens 64 πίστις, φόβος, εἰρήνη, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια, ἁγνεία, σωφροσύνη.

I. Tim. 6, 11 δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή, πραϋπάθεια.

Hermas *Mand.* 8, 9 πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή.

Hermas *Mand.* 12, 3, 1 ἐργάσῃ δικαιοσύνην καὶ ἀρετήν, ἀλήθειαν καὶ φόβον κυρίου, πίστιν καὶ πραότητα καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά ἐστιν ἀγαθά.

Justin Dial. 110, 3 εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν,

1) Vgl. über die Lasterkataloge Lietzmann zum Römerbrief S. 11.

ἐλπίδα τὴν παρ' αὐτοῦ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ σταυρωθέντος (vgl. oben S. 384, 1).

Das spricht wenig für ein allgemeines Streben im Urchristentum, für die christliche Überzeugung und Frömmigkeit bestimmte Devisen zu prägen oder auch nur die Begriffe scharf gegeneinander abzugrenzen und herauszuarbeiten; auch wüßte ich nicht, wie ich der Gemeinde zuschreiben könnte, was ihre Lehrer selbst noch nicht üben; müßte doch die Gemeindeüberzeugung notwendig auf den Lehrer wirken. Die Zusammenstellung zeigt, daß eine allgemeine Devise der Christenheit „Glaube, Liebe, Hoffnung" nicht bestanden hat. Die positiven Ergebnisse dieses Überblickes werden sich erst bieten lassen, wenn wir die echten Formeln betrachtet haben.

II. Echte Formeln.

Paulus: I. Kor. 13, 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Barnab. 1, 6 τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου ζωῆς· ἐλπίς . . . δικαιοσύνη . . . ἀγάπη (vgl. oben S. 375).

Clemens Al. Strom. Buch VII und sonst: πίστις, γνῶσις, ἀγάπη [1]).

Didache Apost. 10, 2 εὐχαριστοῦμέν σοι . . . ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου [2]).

Ignatius Eph. 14, 1. 2 ὧν [3]) οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο [4]) ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος

1) Vgl. unten S. 409.

2) Hierher gestellt, weil das liturgische Gebet schon an sich die Formel verlangt. Hellenistische Gebete geben Gegenbilder, vgl. im Papyrus Mimaut (Hellenist. Mysterienreligionen S. 113) χάριν σοι οἴδαμεν .. ὅτι .. πατρικὴν εὔνοιαν .. ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν. Die ἀθανασία, deren Erscheinen bei den Christen zunächst befremdet, erklärt sich daraus, daß sie im Hellenismus wirklich als Gotteskraft und Eigenschaft gefaßt wird, die man durch die γνῶσις empfängt, vgl. Poimandres § 18 (S. 334, 2 meines Buches) das Gotteswort ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννους (der Mensch, in den der νοῦς herabgesendet ist) ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον.

3) Da es sich, wie zu zeigen ist, um die Zusammensetzung des πνευματικὸς ἄνθρωπος (das ist der θεὸς ἐν ἡμῖν) handelt, halte ich für möglich, daß ὧν sich nur auf die vorher genannten Substantive ἐπίγεια und οὐράνια, nicht aber auf den ganzen Inhalt des Satzes bezieht.

4) Ignatius könnte auch sagen ταῦτα δὲ τὰ δύο.

ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Vgl. bei Ignatius weiter Eph. 1, 1. 9, 1. 20, 1. Magn. 1, 2. 13, 1. Smyrn. Aufschrift; 1, 1 (?). 6, 1 τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται. 13, 2. Den gesperrt gedruckten Satz pflegt man nicht wörtlich zu nehmen. Ihn erklärt Clemens *Strom.* III 69, 3 ἑνώσας τὴν γνῶσιν, πίστιν, ἀγάπην, εἷς ὢν ἐνθένδε ... καὶ πνευματικὸς ὄντως. Er faßt jene drei Gottesgaben, wie III 68, 5 zeigt, als die drei Bestandteile unserer Seele oder unseres geistigen Ichs. Ignatius kennt nur zwei, ihre Vereinigung bildet den Gott oder Christus oder das „Leben" (vgl. Magn. 1, 2 mit Eph. 14) in uns. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß er Trall. 8, 1 ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ sagt, weil Fleisch und Blut den wahrhaftigen und lebendigen Christus ausmachen. Die gleiche Anschauung liegt, freilich vergeistigt, bei Clemens zugrunde.

Deutlicher sind an sich die mehrgliedrigen Formeln. Ich stelle an die Spitze eine besonders durchsichtige.

Barnab. 2, 2 τῆς οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· τούτων μενόντων τὰ[1]) πρὸς κύριον ἁγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις.

An der Spitze steht die πίστις, ihr helfen im Streit des Lebens vier moralische Eigenschaften φόβος und ὑπομονή, μακροθυμία und ἐγκράτεια. Des Sieges freuen sich (bei der Vereinigung mit dem Herren) vier Geistesgaben σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις mit[2]).

Ich muß, um das Bild verständlich zu machen, den Leser zunächst einen Umweg führen. Das Kap. XIII (XIV) des Hermetischen Korpus, Poimandres S. 339 ff. schildert ein Vergottungsmysterium, oder vielmehr die συνάρθρωσις τοῦ Λόγου (S. 342, 18), die Zusammenfügung des neuen Gottwesens im Menschen. Ihr voraus geht das λύειν τὸ σκῆνος (S. 345, 9. 344, 1) oder διαμελίζεσθαι (S. 340, 17). In uns hausen zwölf Dämonen (S. 342, 8 ff.), die zugleich als Glieder unseres irdischen Wesens betrachtet werden[3]); es sind in dieser Aufzählung ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία. Sie entweichen nacheinander, in die Flucht geschlagen von zehn (ursprünglich sechs oder sieben)

1) Harnack (Ausgabe von 1875) will τὰ πρὸς κύριον mit συνευφραίνονται verbinden, sprachlich wie sachlich unmöglich; vgl. Clemens *Strom.* II 31, 2.

2) Man denkt unwillkürlich an Bilder wie sie Kebes entwirft, doch ist die Philosophie nicht Quelle.

3) Es sind die zwölf μοῖραι τοῦ θανάτου bei Zosimus (Poimandres S. 214, 1).

Kräften Gottes, die eine nach der andern niedersteigen, γνῶσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς[1]), ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια. Die sieben zusammen bilden die achte Kraft τὸ ἀγαθόν (343, 8 πεπλήρωται τὸ ἀγαθόν), dem wieder als neunte und zehnte φῶς und ζωή folgen. Ist der Streit zu ende (343, 11 νικηθεῖσαι), so besteht der neue Mensch oder Gott[2]) aus ihnen; sie sind seine Glieder.

Ich habe mit dieser seltsamen Lehre, die zunächst wohl jeden Leser abstößt, schon früher (Poimandres S. 232) zwei Allegorien jenes wunderlichen frühchristlichen Propheten verglichen, der einen großen Teil seiner Visionen recht ungescheut aus hellenistischen Offenbarungsschriften entnommen hat[3]), des sogenannten „Hirten" des Hermas. Er schaut *Vis.* III 8 bei dem Bau des Turmes sieben Weiber, deren jede die Tochter der vorausgehenden ist, zunächst die Πίστις, dann die Ἐγκράτεια, dann Ἁπλότης, Ἐπιστήμη, Ἀκακία, Σεμνότης, Ἀγάπη. In dieser Reihenfolge werden sie zunächst genannt; dann richtiger in Form eines Tugendkataloges, der völlig den Formeln entspricht:

> ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται ἐγκράτεια, ἐκ τῆς ἐγκρατείας ἁπλότης, ἐκ τῆς ἁπλότητος ἀκακία, ἐκ τῆς ἀκακίας σεμνότης, ἐκ τῆς σεμνότητος ἐπιστήμη, ἐκ τῆς ἐπιστήμης ἀγάπη[4]).

Ich vergleiche schon jetzt eine weitere neutestamentliche Formel:

II. Petr. 1, 4 ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως[5]), ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην. ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεο-

1) Sie sind neben einander kaum erträglich; ursprünglich stand hier nur χαρά; oder das eine Glied ist überhaupt zugefügt.

2) Es ist die θεία ψυχή, denn die δεκάς heißt 344, 8 ψυχογόνος, aber zugleich das πνεῦμα in uns (344, 9. 10). Die verschiedensten Ausdrücke wechseln.

3) Ich hatte das ursprünglich einmal (Poimandres S. 11, Hellenistische Wundererzählungen S. 126) für ein Stück nachweisen können und wenigstens bei Philologen wie v. Wilamowitz (Kultur d. Gegenwart I S. 1905. S. 187) und Wendland (Urchristliche Literaturformen² S. 387) Zustimmung gefunden. Ein zweites, noch wichtigeres Stück hoffe ich in der Festschrift für Fr. C. Andreas (Leipz. 1916) S. 41 ff. erwiesen zu haben. Ein drittes wird ein theologischer Freund wohl bald auf seinen Ursprung zurückführen.

4) Von Harnack behauptet S. 9, hier erschienen πίστις und ἀγάπη allein, und bietet als Zitat: „Der Glaube aus dem sich die Liebe erzeugt". Resch spricht nämlich S. 158 von einer Genesis der ἀγάπη aus der πίστις.

5) Vgl. in dem Zaubergebet des Pariser Papyrus Z. 200 (Hellenistische Mysterienreligionen S. 69) ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας.

νάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν.

Es ist ein klares System[1]) mit bezeichnendem Anfang und Ende. Die Vollkommenheit gibt die Vollerkenntnis (volle Schau) Christi. Auch πίστις und ἐπίγνωσις entsprechen sich.

Fast noch wichtiger ist die spätere Umgestaltung bei Hermas *Sim.* IX. Ich referiere kurz. Zwölf Jungfrauen sind bei dem Turmbau beschäftigt; die vier an den Ecken sind die namhafteren; es sind Πίστις, Ἐγκράτεια, Δύναμις, Μακροθυμία. Unter jeder stehen zwei geringere, nämlich Ἁπλότης, Ἀκακία, Ἁγνεία, Ἱλαρότης, Ἀλήθεια, Σύνεσις, Ὁμόνοια, Ἀγάπη. Nur weil sie in dem Verzeichnis am Ende stehen mußte, wie Πίστις am Anfang, hat offenbar Ἀγάπη unter den Geringeren Platz gefunden. Ihnen stehen entgegen, zwar nicht eigentlich im Kampf, aber doch im Wettbewerb um die Menschenseelen, zwölf Laster, vier große Ἀπιστία, Ἀκρασία, Ἀπείθεια, Ἀπάτη, und acht kleinere, Λύπη, Πονηρία, Ἀσέλγεια, Ὀξυχολία, Ψεῦδος, Ἀφροσύνη, Καταλαλιά, Μῖσος.

Von hier gilt es das dritte Kapitel des Kolosser-Briefes zu betrachten, das ebenfalls je einen Laster- und einen Tugendkatalog bietet. Beide scheinen zunächst sich nicht mehr streng zu entsprechen; ein altes Vorbild ist ja auch nach christlichem Empfinden frei umgestaltet. Doch gestatten die Parallelberichte uns mit Sicherheit zu sagen, daß die gleiche hellenistische Grundanschauung waltet:

Kol. 3, 12 ἐνδύσασθε[2]) οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν ... ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις

1) Freilich nicht logisch klar; aber das gilt von den meisten dieser Systeme; wichtig sind Anfang und Ende (also hier πίστις und ἀγάπη); zwischen ihnen wechseln die Namen recht frei; wichtig ist nur die Zahl und die Formel. Für den Eingang des zweiten Petrusbriefes hat Deißmann Bibelstudien 277 und Licht vom Osten 231, 4 gutes Material beigebracht, aber zu viel schließen wollen. Gewiß gibt die Inschrift, die er vergleicht (Dittenberger *Or. gr. inscr.* 438) eine im Leben übliche Formel des Lobes ἄνδρα .. διενέγκαντα πίστει καὶ ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ εὐσεβείᾳ. An sie schließt sich der Christ, indem er die einzelnen Worte umdeutet und z. B. ἀρετή recht willkürlich zur Bravheit macht, neben der die δικαιοσύνη keine Stelle findet. Eingeschoben werden fünf weitere Eigenschaften γνῶσις, ἐγκράτεια, ὑπομονή, φιλαδελφία, ἀγάπη (interessant wegen der Scheidung der Gottesliebe und Bruderliebe). Hier sind wir in einer anderen Sphäre, die freilich auch nicht eigentlich christlich zu sein braucht (vgl. zu der φθορὰ ἐν ἐπιθυμίᾳ Poimandres 334, 3). Beachtenswert ist, daß die γνῶσις als Vorstufe der ἐπίγνωσις erscheint.

2) Der Ausdruck ist paulinisch und wird von dem Apostel selbst sowohl von Gottesgaben (Unsterblichkeit I. Cor. 15, 53) wie von dem neuen Menschen, dem Χριστὸς ἐν ἡμῖν, gebraucht (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27).

τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος[1]). Sechs Tugenden ergeben die Vollkommenheit; die letzte, wieder die ἀγάπη, bindet alle zusammen.

Schwieriger ist der Lasterkatalog, doch ist klar, daß auch hier sechs größere aufgezählt und dann sechs kleinere zugefügt werden. Wichtig ist die Einleitung v. 3 ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Das ist gewiß christliche Vorstellung, stimmt aber zugleich merkwürdig auch zu der Grundanschauung jenes Hermetischen Traktates, nach welchem der Vergottete nur noch einen Scheinleib auf Erden hat; er selbst kann gar nicht gesehen werden; er ist schon bei Gott. Eine Erklärung bedarf ferner die Aufforderung im Eingang, die „Glieder auf Erden" abzutöten; es seien die Laster. Man deutet wohl, je ein Laster entspräche einem wirklichen Körperglied; aber welchem bestimmten Gliede entsprechen z. B. πάθος, πλεονεξία oder εἰδωλολατρεία? Nur die Hermetische Schrift, oder vielmehr eine hellenistische Anschauung von dem σκῆνος und seinen μέλη, gibt die Lösung[2]).

Col. 3, 5 νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς[3]), πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία[4]). Hierauf nach einer Digression: ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν· μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους. Das wiese auf einen Katalog der kleineren Laster in zwei Triaden ὀργή, θυμός, κακία | βλασφημία, αἰσχρολογία, ψεῦδος.

Der Schluß leitet dann zu dem schon besprochenen Tugendkatalog über: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (oben in anderm Bild τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

---

1) Zusatz des christlichen Verfassers καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κτλ. Es ist weniger die Friedfertigkeit, als der in Schlußwünschen übliche Begriff des Gottesfriedens, der das Ergebnis ist, aber zugleich personifiziert ist.

2) Dieselbe Anschauung liegt wohl auch 2, 11 zugrunde: ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.

3) Vorher ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται ... ἐν τῷ θεῷ.

4) Der Parallelismus verlangt die Aufzählung von sechs Lastern. Da der Text (durch Polykarp Phil. 11, 2) vielleicht bezeugt ist, darf man schwerlich auf einen Wortausfall, wie etwa <καὶ τὴν ἀσέβειαν> ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, raten. Der Christ hat seine Vorlage willkürlich umgestaltet und aus einer Erwähnung der ἀσέβεια die gezierte Wendung gemacht, daß die πλεονεξία selbst Götzendienst sei. Recht ungeschickt ist πάθος eingesetzt, das mit Dibelius nur auf das erotische πάθος zu beziehen Pseudo-Phokylides v. 194 natürlich gar kein Recht bietet.

Da dies v. 12 aufgenommen wird ἐνδύσασθε οὖν, so besteht der neue Mensch, der ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα θεοῦ, also aus σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, πραΰτης, μακροθυμία und ἀγάπη, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Es ist wohl ein Akt der Verzweifelung, wenn auch ein so belesener und verständiger Interpret wie Dibelius mit einem male von Kleidern redet, die durch den Gürtel der Liebe zusammengehalten werden. Noch ärger, wenn er sich dafür auf Simplicius zu Epiktet 208 A beruft οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον oder das Wort σύνδεσμος τῆς τελειότητος auf das die Gemeinde umschlingende Band deuten möchte. Es kann nur besagen: die ἀγάπη vereinigt die andern, genannten Tugenden in uns zum organischen und vollkommenen Ganzen, stellt also jenes σῶμα ἐκ δυνάμεων καθεστός des Hermetischen Traktates her (Poimandres 344, 17, vgl. 343, 16 ἐκ τούτων συνιστάμενος). Simplicius sagt: fehlt auch nur eine Tugend, so ist die φιλία unmöglich; sie gibt die (auf der Vollkommenheit beruhende) ἕνωσις mit dem Freund und weiter mit Gott. Das bestätigt einigermaßen Jamblich *Vit. Pyth.* 240 πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς αὐτοῖς ἀφορισθέντα. παρήγγελλον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἡ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων (pythagoreisch in neuplatonischer Fortbildung). Natürlich ist jeder Gedanke, daß der Verfasser des Kolosserbriefs eine philosophische Quelle benutzt, ausgeschlossen. Aber eine volkstümliche religiöse Parallelbildung, etwa wie die des Hermetischen Traktates kann ihn beeinflussen. Mir persönlich ist diese Analyse der abschließende Beweis, daß der Brief nicht von Paulus herrührt. So abhängig zeigt er sich sonst nie; auch die ganze kleinliche Art der Durchführung widerstreitet seinem sonstigen Charakter.

Ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß von den vielgliedrigen freien Verbindungen noch eine oder die andere (freilich sicher nicht Gal. 5, 20) auf ähnliche Systeme oder vielmehr Allegorien und Bilder[1]) zurückgeht, die wir jetzt nicht mehr als solche nachweisen können, und ich glaube, daß jetzt wohl erklärt ist, warum ich in Valentins Dodekas und Dekas (oben S. 381) unmittelbare Einwirkung, sei es des Paulus, sei es einer in der Gemeinde lebenden trinitarischen Formel nicht für erwiesen halte.

1) Auf E. Große-Brauckmann *De compositione Pastoris Hermae* Gött. 1910 S. 19 ff. 61 ff. sei beiläufig verwiesen. Auf Spittas Vermutung eines jüdischen Vorbildes für Hermas glaube ich nicht mehr eingehen zu müssen.

Ich vergleiche die Hexade weiblicher Gottheiten Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία (?), Σοφία lieber mit der Enneade bei Barnabas 2, 2 πίστις | φόβος, ὑπομονή | μακροθυμία, ἐγκράτεια | σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις.

Wie dem sei, überblickt man die ganze Reihe dieser Aufzählungen einmal, so muß auffallen, wie wenig Worte und Begriffe der griechischen Philosophie auch nur in ihrer populärsten Form entnommen sind [1]) und welche Unklarheit sich in den Systemen, den hellenistischen wie den christlichen, findet [2]). So eng der Ausschnitt aus dem weiten Gebiet lexikalischer Forschung zu diesen Fragen ist, auf den mich diesmal Thema und Anlaß der Arbeit beschränkt, so scheint doch schon er zu zeigen, daß die hellenistischen Einflüsse in dieser ersten Zeit nicht von der Philosophie, sondern von volkstümlichem religiösen Denken ausgehen [3]). Das ist nicht wunderlich, wenn wir an die Kreise denken, in denen das Christentum entstanden war, und an die Kreise, in denen es auf griechischem Boden zunächst Aufnahme fand und für die es sich darstellen mußte. Seltsam, wenn man hier zunächst, wie bei der Gründung einer theologischen Parteigruppe, eine Devise und Formel gesucht hätte (etwa wie: Gott, Unsterblichkeit, Menschenliebe). Noch seltsamer, wenn man in dem Vollgefühl der beseligenden neuen Botschaft auf die Originalität in Sprache, Bild und Form ängstlich geachtet und nicht gebraucht hätte, was am allgemeinverständlichsten und wirkungsvollsten war; Gebot und Empfindung sind die Hauptsache, sie gilt es zu geben; alles weitere wird der „Geist“ in dem Neubekehrten selbst wirken. Gewiß hat

1) Es ist mir nicht gleichgültig, daß die Tugend der σωφροσύνη nur I. Tim. 2, 9 (μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης) und 2, 15 vorkommt (Apostelgesch. 26, 25 ist es Gegensatz zu μανία, wie σωφρονεῖν bei Paulus Gegensatz zu ἐκστῆναι) oder daß der kurze Titusbrief allein die Verbindungen σώφρων, δίκαιος, ὅσιος (1, 8, vgl. 2, 2) und σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς (2, 12) bietet. Man erkennt den Unterschied am besten, wenn man die jüngere asketische Terminologie betrachtet. Anders ist Titus 2, 4. 5 φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους, σώφρονας, ἁγνάς, οἰκουροὺς ἀγαθάς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, für das ich auf Deißmann, Licht vom Osten 228 verweisen darf. Hier handelt es sich um eine Erweiterung der im allgemeinen Gebrauch üblichen Redeformeln.

2) Ich erinnere an II. Petr. 1, 5 πίστις, ἀρετή, ἐγκράτεια u. s. w. oder an die Stellung der κακία am Schluß des Lasterkataloges der Hermetischen Schrift und des Kolosser-Briefes oder des ἀγαθόν, φῶς und ζωή nach den Tugenden in ersterer. Man erkennt: die Zahl ist das Bestimmende, nicht die innere Verbindung der Begriffe; das Denken liegt noch halb bewußt in den Banden ursprünglich mythologischer Tradition.

3) Einen ähnlichen Gedanken bietet Deißmann „Licht vom Osten“ S. 230. Später tritt die Philosophie ein. Clemens steht im *Paedagogus* zu Musonius wie Ambrosius zu Cicero. Für die Allgemeinheit dieses Verhältnisses spricht die Terminologie der Askese.

jene erste Annäherung an den Hellenismus für die spätere Zeit, als die Kraft des Wollens und die Tiefe der Empfindung verflachen und die Spekulation ihr Recht an der Religion fordert, mancherlei Folgen gehabt, die recht tief dringen. Aber die Originalität des Christentums selbst wird dadurch nicht in Frage gestellt, und wem sie gar davon abzuhängen scheint, ob in einem Kapitel des Kolosserbriefes neben einem paulinischen Grundgedanken auch ein hellenistisches Vorbild benutzt ist, der würde mir kleinlich und unhistorisch zu urteilen scheinen.

2.

Was ich zu bieten habe ist eine rein philologische Interpretation von I. Kor. 13, bei der es auf die Gedankenentwicklung besonders ankommt. Erbauliche Betrachtungen, die man anzuknüpfen pflegt, stören dabei nur und wird von mir niemand erwarten; was jeder von uns empfindet, bleibt beiseite. Auch das Neue Testament wird es, glaube ich, vertragen können, zunächst einfach auf den ursprünglichen Wortsinn geprüft zu werden.

Das Kapitel durchbricht scheinbar einen festen Gedankenzusammenhang (zwischen Kap. 12 und 14) und hat stilistisch einen besonderen Charakter. So gilt es zunächst seine Verklammerung mit der Umgebung zu prüfen; denn selbst ein so feinsinniger Exeget, wie der leider der Theologie zu früh entrissene Joh. Weiß, zweifelt sie an, weist auf die Möglichkeit hin, daß es zu anderer Zeit und für anderen Zweck entworfen ist, und möchte es ganz isoliert betrachten, und auch H. Lietzmann, von dessen ruhiger Sachlichkeit ich immer gern lerne, hält es für kleinlich, Beziehungen auf das Vorausgehende in dem „Hohen-Liede auf die Liebe“ zu suchen. Ich bin anderer Ansicht.

Der Brief bietet eine Auseinandersetzung mit den „Gnostikern“ in Korinth, d. h. Leuten, die sich als Geistesträger oder Pneumatiker von Paulus unabhängig fühlen und ihrer unmittelbaren Gottesschau (γνῶσις) rühmen[1]. Bitter bemerkt der Apostel dagegen „gewiß; γνῶσις haben wir alle; aber die γνῶσις bläht auf; nur die Liebe baut“[2]. Beständig klingt die Warnung vor dem φυσιοῦσθαι wieder

1) Die Bedeutung hat Norden in seinem großen Buch abschließend erwiesen; v. Harnacks Festsetzung (Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1911 S. 138) „die Gnosis umfaßt das gesamte Gebiet des Erkennens in den drei Reichen des Seins *sub specie dei*“ ist sprachwidrig; wie sie gebildet wurde und wie wenig sie für die Stelle paßt, für die v. Harnack sie formulierte, habe ich „*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*“ S. 238 ff. gezeigt.

2) K. 8, 1 οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Ich würde, wenn ich γνῶσις, wie v. Harnack betrachtete, nicht so herab-

(4, 6. 4, 18. 19. 5, 2, vgl. 3, 21). Das Thema ist vorher schon angeschlagen; seine eigentliche Ausführung folgt in dem neuen Teil περὶ πνευματικῶν (die Geistesgaben, auf welche die Korinther stolz sind)[1]), Kap. 12 ff. Wohl sind die Geistesgaben verschieden, aber doch ist die Gemeinde ein Leib und das einzelne Glied darf sich nicht über die andern erheben, ohne die es doch nichts wäre. Wie die am meisten nach außen geschmückten Glieder wohl gar nicht die wertesten sind, mag vor Gott mancher, der in der Gemeinde durch kein χάρισμα hervortritt, wertvoller sein als die Träger der verschiedenen χαρίσματα. Wohl soll man in der Kirche sie schätzen, und zwar ihrer Wichtigkeit und Größe nach schätzen; eine Rangfolge wird 12, 28 aufgestellt πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν (niedrigste Gabe) — wir erwarten als Nachsatz: aber Gott entscheidet allein, wer für ihn wertvoller ist. Statt dieses Nachsatzes folgt zunächst die Erinnerung, daß eben dieser Verschiedenheit halber einer nicht alle Gaben haben kann, also den Besitzer der minder geehrten nicht geringschätzen darf, und hierauf die Mahnung 12, 31 ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίματα τὰ μείζονα· καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. Es folgt das „Hohe-Lied auf die Liebe"; dann beginnt Kap. 14 διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. Es ist die höchste Stufe, die ihnen zugänglich ist[2]). Paulus stellt in Gegensatz zu ihr sofort die nach seiner Schätzung niedrigste, auf welche die Korinther doch besonders stolz sind, die Glossolalie, und begründet seine Schätzung: für das οἰκοδομεῖν leistet die Prophetie unendlich viel mehr; sie dient den andern (und das entspricht der Liebe). Der Teil schließt sachlich 14, 39 ὥστε, ἀδελφοί, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις[3]). Der Unterschied

setzend von der „aus Kleinbürgern, Sklaven und Frauen zusammengesetzten Gemeinde" reden, wie er jetzt (S. 4) tut.

1) Der Titel wird 12, 1 angegeben und 12, 4 ff. erklärt (vgl. auch 14, 12). Die Aufzählungen erläutern weiter, was Paulus meint: die bestimmten „Gaben", die den πνευματικός von den übrigen Gemeindemitgliedern unterscheiden (vgl. 14, 37 προφήτης ἢ πνευματικός, Prophet oder überhaupt Pneumatiker; der Prophet repräsentiert innerhalb der Gemeinde die höchste Stufe). Es ist falsch, für die Deutung des Folgenden von dem Begriff χαρίσματα auszugehen, der nur sekundär ist, und dann zu erörtern, ob μὴ φυσιοῦσθαι u. dgl. „absichtlich paradox" auch so bezeichnet werden können, während Paulus klar angibt, über was er allein handelt, und selbst Rangfolgen aufstellt.

2) Das Apostolat ist natürlich ausgeschlossen; nur um die eigene Stellung zu wahren, hat er es 12, 28 erwähnt.

3) Zusatz πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (soweit es nämlich in Ordnung und Anstand geschehen kann; das gilt hauptsächlich für die Glossolalie,

der beiden Imperative zeigt, daß der zweite nur eine Konzession bedeutet: zwar braucht ihr das Zungenreden nicht zu verhindern[1]), aber strebt nach der Prophetie. Genau ebenso gebaut und gebraucht ist 14, 1 διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά: Paulus gestattet ihnen, was sie jetzt schon tun (vgl. 14, 12 ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, bezw. πνευματικῶν), aber noch eifriger sollen sie der Liebe „nachjagen"; das ist sein Gebot. Es ist also klar, daß die Liebe nicht zu den πνευματικά gehört[2]). Weiter folgt, daß den gleichen Sinn haben muß 12, 31 ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι: strebt ruhig nach den χαρίσματα, freilich nach den größeren, aber es gibt einen noch höheren Weg, den ich euch jetzt zeige[3]), oder: es gibt

vgl. v. 23 ff., natürlich aber auch für die größeren Gaben, ja gibt eine Einschränkung selbst für die Prophetie, vgl. v. 29 ff.).

1) Es ist ja auch ein χάρισμα. Paulus wahrt sich ängstlich vor dem Anschein, es verbieten zu wollen (vgl. v. 5), und versichert es selbst viel zu üben, nur nicht vor der Gemeinde (v. 18).

2) Zwei verschiedene Interpretationsmethoden scheiden sich hier, eine rein philologische und eine nicht in der „Theologie", wohl aber bei theologischen Systematikern früher übliche und daher noch jetzt weit verbreitete, mit herausgerissenen Einzelstellen zu arbeiten. Sie zeigt sich am besten in dem gegen die „Religionsgeschichtler", d. h. in diesem Fall gegen die Philologen, gerichteten Auslegungsversuch v. Harnacks Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1911 S. 132 ff. Ich kann es daher nicht vermeiden, wenigstens in den Anmerkungen auf ihn einzugehen, freilich ohne auch nur annähernd alles zu erwähnen, worin er mir gegen die Forderungen philologischer Interpretation zu verstoßen scheint. Für v. Harnack ist der Ausgangspunkt (S. 133): die höheren Gaben in 12, 31 können nur die sein, welche Paulus an einer andern Stelle, nämlich Gal. 5, 22 (siehe oben S. 387) als Früchte des Geistes bezeichnet hat; es sind die christlichen Tugenden, unter denen dort auch Liebe und Glaube erscheinen, freilich als Gegensatz zu den Werken des Fleisches, den Lastern. Nach dieser dogmatischen Feststellung muß die ganze Deutung sich richten und gerät in unlösliche Schwierigkeiten. Ich bedaure es, so lange ich Kap. 13 allein betrachtete, nicht wegen der Parallelstelle, sondern wegen der Urbedeutung von χάρισμα, die ich einseitig betonte, selbst an Glaube, Liebe, Hoffnung gedacht zu haben. Die Gedankenentwicklung im Gesamtverlauf dieser Kapitel ist auch damit zerstört. Von ihr muß der Philologe ausgehen; den scheinbaren Widerspruch, daß die πνευματικά hier ganz andere sind als dort der καρπὸς τοῦ πνεύματος, erklärt er sich leicht aus dem Zusammenhang dort und aus der bekannten Beobachtung, daß für Paulus wohl alle Christen den Geist empfangen haben, oder besser, unter der Wirkung des Geistes stehen, dennoch aber der πνευματικός bei ihm eine besondere Stellung unter den übrigen Christen einnimmt.

3) Von Harnack (134, 2) erklärt dies für sprachlich unmöglich; dann müsse statt καὶ ἔτι mindestens stehen ἔτι δέ. Ich halte dies Sprachempfinden für irrig. Wird das logische Verhältnis zweier Sätze nicht im Gesamtbau, sondern in der Nuance der Verba oder Substantiva ausgedrückt, so kann unterschiedslos beides stehen. Paulus hätte 14, 1 ebensogut sagen können: διώκετε τὴν ἀγάπην καὶ ζη-

noch etwas Höheres, was ich euch jetzt lehre [1]). Er hätte gleich sagen können ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα καὶ διώκετε τὴν

λοῦτε τὰ πνευματικά, wie er ja 14, 39 wirklich sagt: ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε. Gewiß hätte er 12, 31 sagen können ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα, διώκετε δὲ τὸ ἔτι ὑπερβάλλον αὐτά, ὃ ὑμᾶς διδάξω. Aber die Angliederung an den vorangehenden Gedanken hat schon eine Adversativpartikel verlangt (eifert aber trotzdem immerhin nach den χαρίσματα, und zwar nach den höheren; die Beschränkung ist ähnlich wie 14, 1 ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε und 14, 5 θέλω δὲ ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε; da hier sofort folgt μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις und vorher 12, 27 eine feste Rangfolge angegeben ist, kann trotz v. Harnacks Einspruch 12, 31 nur τὰ μείζονα, nicht aber τὰ κρείττονα stehen); daher sagt er hier noch passender καὶ ὃ ἔτι ὑπερβάλλει αὐτά, ὑμῖν δείκνυμι und bereitet dadurch 14, 1 διώκετε τὴν ἀγάπην vor. Den gewollten Parallelismus der drei Verse 12, 31; 14, 1 und 14, 39 zerstört, wer in dem ersten τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα auf irgend welche Tugenden bezieht. Den Grund, den v. Harnack gegen die Beziehung auf die soeben in Rangfolge aufgezählten echten Charismen anführt, man könne doch nicht von ihnen sagen ζηλοῦτε; Gott gebe sie doch, wem er will (12, 11), verstehe ich nicht. Trotzdem kann man um sie bitten und nach ihnen streben, und 14, 1 heißt es doch tatsächlich ζηλοῦτε . . . ἵνα προφητεύητε, 14, 12 ζηλωταί ἐστε πνευμάτων (oder πνευματικῶν) 14, 39 ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν.

2) Ob in ὁδὸν δείκνυμι die sinnliche Bedeutung noch voll empfunden wird, kann niemand sagen, vgl. 4, 17, wo Paulus von Timotheus sagt ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω oder beispielsweise Xenophanes fr. 6 Hiller νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον δείξω δὲ κέλευθον (vgl. den folgenden Inhalt des λόγος). Von den drei Hauptfragen, die v. Harnack stellt (Was ist unter den höheren Gnadengaben zu verstehen? Wie kann der Inhalt des Kap. 13 als „Weg" bezeichnet werden? Gehört καθ' ὑπερβολὴν als adjektivische Bestimmung zu ὁδόν oder als adverbielle zu dem Verbum?) ist die erste falsch beantwortet, die zweite falsch gestellt, die dritte von ihm selbst nicht entschieden. Von der Voraussetzung ausgehend, daß ἀγάπη und πίστις zu den πνευματικά zählen müssen, also „paradox" auch χαρίσματα heißen können, sagt er (S. 134), wenn alles, was in cap. 12 genannt sei, nicht zu den höheren gehöre, so müsse jeder Hörer wissen, was für diese nur übrig bleibe. Daher heiße καὶ ἔτι „und zum Überfluß". Das ist hier sprachlich unmöglich. Er folgert weiter, der Weg sei die Liebe, also sei der Weg „ganz wörtlich zu verstehen". Ich sehe die Folgerung nicht ein, noch weniger freilich die Voraussetzung. Ist die Liebe nur der Weg zu den „höheren Gaben", so kann sie doch nicht selbst im Schluß von Kap. 13 als das Höchste bezeichnet werden. Zwar v. Harnack erklärt dies ausdrücklich (134, 3) im Sinne des Apostels für möglich; aber die ganze Scheidung zwischen Weg und Ziel hat doch nur Sinn, wenn das Ziel das Wichtigere ist. Was soll ferner dies Ziel sein? Man würde zunächst dann an Glaube und Hoffnung denken, aber v. Harnack sagt, es ist „der Chor negativer und positiver Tugenden", die 13, 4—7 genannt sind. Also οὐ περπερεύεσθαι, οὐ φυσιοῦσθαι u. s. w. sollen die χαρίσματα μείζονα sein! Dann ist der Bau des Hymnus und sein Schluß geradezu unverständlich! Aber weiter: der Artikel vor ὁδόν soll auffälliger Weise fehlen; es handele sich ja um den allen bekannten, den einzigen Weg; zudem findet v. Harnack, daß καθ' ὑπερβολήν sich nur dann leicht mit ὁδόν verbinde.

ἀγάπην, führt aber dies höchste Gebot zunächst in geheimnisvoller Weise ein, um erst am Schluß die Mahnung διώκετε τὴν ἀγάπην zu bringen. Man könnte in einem gewissen Sinne von einem chiastischen Bau der Einleitungs- und Schlußformel reden. Der Sinn der ersteren muß sein: etwas, was über alle χαρίσματα hinausführt, will ich euch lehren. Hieran knüpfen die nächsten Worte (Kap. 13) und führen aus: alle χαρίσματα sind vor Gott wertlos ohne die

Aber wir hören dabei zugleich, Bengel werde wohl Recht haben, Paulus wolle die Korinther spannen; übrigens fehle es auch an Beispielen für nachlässigen Wegfall des Artikels nicht. Ich würde bei dieser Deutung den Artikel unter allen Umständen für nötig halten; aber ich sehe nicht, wodurch sie eigentlich verlangt wird. Clemens Alexandrinus (*Quis dives salv.* 38) versteht ὁδός auch sinnlich, deutet aber nach dem Zusammenhang ὁδὸν ἐπὶ σωτηρίαν, vielleicht noch nicht scharf genug, jedenfalls aber so, daß das Vorausgehende die Erklärung bietet; zu der Wertung, der Schätzung bei Gott suchen die Korinther zu kommen, sie freilich, indem sie von den πνευματικά, und zwar gerade von dem niedrigsten, ausgehen; da wäre das höhere, die Prophetie, schon besser; aber Paulus weiß einen noch vorzüglicheren Weg. Damit sind wir zu der letzten Frage gekommen. Von Harnack hält es für möglich καθ' ὑπερβολήν mit δείκνυμι zu verbinden, lehnt die Deutung „zum Überfluß“ ab, weil er sprachwidrig dies schon in καὶ ἔτι findet, kann sich für eine andere Deutung „in ausgezeichneter, weil ihres Erfolges sicherer Weise“ nicht recht erwärmen und will dann lieber eine Ankündigung der hinreißenden hymnischen Form des nächsten Kapitels darin sehen, die freilich m. E. deren Wirkung von vornherein aufheben müßte; er übersetzt „in hoher Rede“. Ich fürchte, daß καθ' ὑπερβολήν das nie heißen kann. Nach den Rhetoren ist ὑπερβολή eine φράσις ὑπεραίρουσα τὴν ἀλήθειαν αὐξήσεως ἢ μειώσεως χάριν. Soll Paulus hier wirklich sagen: den Weg will ich euch in Hyperbeln zeigen? Auch v. Harnack meint schließlich, es sei wohl besser καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν zu verbinden; aber eine Deutung bietet er nicht. Wir müssen dafür wohl von ἔτι ausgehen, das bisher unerklärt blieb; was es bei Steigerungsbegriffen (δεινός — ἔτι δεινότερος) bedeutet, ist bekannt. Und ὑπερβολή enthält ja den Steigerungsbegriff, τὸ καθ' ὑπερβολήν ist die Bezeichnung des Superlativs bei Aristoteles; οὐ καταλείπεται ὑπερβολή u. dgl. ist bekannt Dem Positiv gegenüber drückt es den höheren Grad aus (Dem. XIX 66 πῶς γὰρ οὐκ αἰσχρόν, μᾶλλον δ' εἴ τις ἔστιν ὑπερβολὴ τούτου), einem Komparativ gegenüber hebt es die noch höhere Steigerung hervor, vgl. Euripides fr. 494 N² τῆς μὲν κακῆς κάκιον οὐδὲν γίγνεται γυναικός, ἐσθλῆς δ' οὐδὲν εἰς ὑπερβολὴν πέφυκ' ἄμεινον, und wenn derselbe Dichter fr. 282, 4 sagt: πῶς γὰρ ὅστις ἔστ' ἀνὴρ γνάθου τε δοῦλος νηδύος θ' ἡσσημένος κτήσαιτ' ἂν ὄλβον εἰς ὑπερβολὴν πατρός, so werde ich kaum fragen, ob hier ὄλβον εἰς ὑπερβολήν zu verbinden ist (μείζονα πλοῦτον, natürlich ohne Artikel) oder ob εἰς ὑπερβολὴν πατρός zu dem ganzen Begriff (ὄλβον κτήσαιτο μᾶλλον τοῦ πατρός) gehört. Es ist bei Paulus nicht anders (zu καθ' ὑπερβολήν ist ein Genetiv τῶν χαρισμάτων hinzuzuhören) und die Deutung gewiß nicht unbekannt; aber so lange uns im Neuen Testament noch derartige Interpretationen vorgelegt werden, die sichere Sprachbeherrschung und scharfes Erfassen der Gedankenzusammenhänge ganz vermissen lassen, hat der Philologe die Pflicht, auch seine Auffassung darzulegen. Je früher der allgemeine Fortschritt der Methode ihn davon entbindet, um so besser für ihn.

Liebe, alle Leistungen vor Gott nichtig ohne sie. Das heißt also: der Nachsatz, den ich oben (S. 396) nach 12, 28 erwartete (Sinn: aber Gott allein entscheidet, wer für ihn wertvoller ist), wird in Kap. 13 gegeben: aber vor Gott hat nur die Liebe Wert. Der äußeren Verklammerung durch die einführenden Formeln entspricht also der Gedankengang; nie kann Kap. 13 an dieser Stelle gefehlt haben. Es enthält die stärkste Mahnung oder, wenn man will, Polemik in der Form begeisterter Rede. Der Apostel, der in demselben Zusammenhang von sich sagt (14, 19), er wolle vor der Gemeinde lieber fünf Sätze in vernünftiger Überlegung als zehntausend in „Zungen" reden, wird durchaus nicht willenlos von der starken Empfindung fortgerissen[1]); er will seine innerste Überzeugung in einer Form ausströmen, daß sie dem Hörer dem Eindruck der Prophetie, des unmittelbar von Gott Empfangenen, erweckt[2]), aber er behält das Ziel, das er erreichen will, klar vor Augen. Damit haben wir das literarische γένος[3]).

Der Text lautet:

(ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι).

I (1—3) Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν[4]), καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε

---

1) Er sagt in demselben Zusammenhang (14, 32) καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.

2) In der Gemeinde folgt auf die Prophetie, die pneumatische oder gottbegeisterte Rede des Einzelnen, das διακρίνειν oder ἀνακρίνειν oder ἐπικρίνειν durch andere Pneumatiker (14, 29). Auch Paulus, der an die Verlesung des Briefes denkt, verlangt es gegen Ende seiner Darlegungen für sich, 14, 37 εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστίν. εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω. Eine Instanz gibt es ja dann nicht mehr, und Paulus vertraut darauf, daß die Hörer es an der ganzen Gewalt der Rede spüren müssen; wer's nicht empfindet, soll ihm gleichgiltig sein. Die Worte gehen nicht auf die unmittelbar vorausgehende Verordnung über die Weiber, sondern auf den ganzen geschlossenen Teil und besonders auf Kap. 13. Was Paulus unter Prophetie versteht, zeigen die beiden Kapitel. Wir dürfen den Begriff nicht bloß aus Hermas ableiten.

3) Weiß S. 311 müht sich vergeblich um die Bestimmung; v. Harnack 153, 4 bietet nur die Definition: es ist nicht Poesie in strengem Sinn, sondern Rede, die frei hervorgesprudelt ist, „was jedoch die Anwendung einiger einfachen Kunstmittel nicht ausschließt".

4) Die Versuche v. Harnacks zwischen „Mysterienweisheit" oder „Mysterienerkenntnis" und Gnosis zu unterscheiden, hoffe ich *„Historia mon.* und *Hist. Laus."* S. 252 widerlegt zu haben; es handelt sich nur um ein Kennen der Geheimnisse; zu γνῶσιν ergänzt man leicht ἔχω.

ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. καὶ ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι[1]), ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

II (4—7) ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται[2]), οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς[3]), οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.

III (8—13) ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει[4])· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται, εἴτε γλῶσσαι, παύσονται, εἴτε γνῶσις

---

1) Für die Variante καυχήσωμαι tritt v. Harnack ein, indem er sie bei Clemens Alexandrinus freilich erst gewaltsam und mit Scheingründen einsetzt, bei Clemens Romanus aber falsch erschließt. Ich denke, sie hat hier kein Recht, auch wenn das Wort καυχᾶσθαι, wie er hervorhebt, 55 mal bei Paulus vorkommt. Seine Gegengründe gegen die Vulgata scheinen mir schwach. Es soll sich dabei um einen Verbrennungstod als Aufopferung für andere handeln. Ich verstehe es im Gegenteil von einer Leistung an Gott; denn nur um die Schätzung bei Gott handelt es sich in dem Zusammenhang (die wieder aufkommende Deutung „wenn ich mich als Sklave verkaufen verließe“ ist sachlich und sprachlich unmöglich). Wenn er sagt, die Stelle Daniel 3, 95 παρέδωκαν τὰ σώματα αὐτῶν εἰς ἐμπυρισμόν, ἵνα μὴ λατρεύσωσι μηδὲ προσκυνήσωσι θεῷ ἑτέρῳ könne gerade dem Interpolator vorgeschwebt haben, Paulus brauche nicht an sie zu denken, in der Zeit der Martyrien möge die Interpolation entstanden sein, so ist das die Argumentation, die Kötschau einst gegen Wendland verwendete. Der Zusammenhang muß entscheiden.

2) Von Harnack interpungiert nach anderen ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, erklärt in der Anmerkung aber auch obige Interpunktion für möglich. Ich halte den Chiasmus hier nicht für „kräftig“, sondern für geziert und das Asyndeton bimembre im Anfang sogar für trefflich, habe dagegen große Bedenken gegen die nicht besonders bezeugte Wiederholung des Subjekts vor οὐ περπερεύεται.

3) Die schwach bezeugte Variante οὐ ζητεῖ τὸ μὴ ἑαυτῆς verteidigt v. Harnack als möglich, ja eigentlich besser dadurch, daß das geläufige τὰ ἑαυτῆς leicht eingesetzt werden konnte und τὸ μὴ ἑαυτῆς dem Paulus nicht fremd sei; er sage ja II. Kor. 12, 14 οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν (!). Vollständig heißt der Satz οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς, paßt also in keiner Weise. Ebensowenig der Grund, daß die andern Verba sämtlich ein Verhalten der Liebe nach außen, bzw. zu andern, ausdrücken. Entscheidend ist wohl, daß Paulus gerade in der Polemik gegen die Gnosis I. Kor. 10, 24 sagt μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω und 10, 33, wo er sich als Muster anführt, καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. Nur das ist wirklich Beschreibung der Liebe (vgl. auch Kap. 8). Negative Tugenden und Charismen kenne ich nicht.

4) Die Argumente, mit denen Joh. Weiß die Variante πίπτει verteidigt, sind gewiß schwach; das Gegenargument v. Harnacks, ἐκπίπτει sei „schwieriger“, freilich noch schwächer. Mir scheint es den Begriff des Verlierens oder Beraubtwerdens besser zu geben.

καταργηθήσεται[1]). ἐκ μέρους δὲ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν, ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι[2]), τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. νυνὶ δὲ μένει[3]) πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. (διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά).

Der erste und zweite Teil bedürfen weniger Worte. Um die πνευματικά, also die χαρίσματα, handelt es sich. Von dem seiner Ansicht nach kleinsten, von den Korinthern freilich am höchsten bewerteten geht er aus; hätte ich es in höchster Vollendung — er sagt noch nicht „ich wäre nichts“; das wäre ungeschickt; sondern bezeichnet sich dann nur als lärmendes Instrument mit wirrem, eitlen Schall; erst bei der nach ihm größten Gabe, der Prophetie, gibt er das Urteil οὐθέν εἰμι. Für wen gilt das? Sicher nicht für die Gemeinde, sondern für Gott; der Gedanke schließt sofort an 12, 23. 24: Gott gibt vielleicht auch in dem Leib der Gemeinde dem innerlich werteren Glied die geringere Hülle und schmückt das für ihn wertlosere äußerlich. Trotz aller χαρίσματα kann man ohne die Liebe ein Nichts für ihn sein[4]). Hiernach bestimmt sich der Sinn des dritten Gliedes. Es kann nicht bedeuten, wenn ich um der andern willen meine Habe zerstückele ohne Liebe — das wäre ein seltsamer, ja für Paulus unnatürlicher Gedanke —, sondern, wenn ich um Gottes willen, d. h. um ein Verdienst vor ihm zu haben, die ἀπόταξις vollziehe[5]), ja selbst

1) Von Harnack erklärt die Variante γνώσεις καταργηθήσονται dem Sinne nach für notwendig und erklärt dies später, es sei durch ἐκ μέρους γινώσκομεν erfordert. „Von der γνῶσις hätte der Apostel nicht gesagt, daß sie aufhört“. Das hängt mit seiner sprachwidrigen Deutung des Wortes zusammen; aber in der Tat muß aus dem Zweck des Ganzen beurteilt werden, ob Paulus im allgemeinen die γνῶσις als χάρισμα unter die Liebe stellen will, oder die einzelnen Offenbarungen. Für ersteres wird wohl schon jetzt Kap. 8 sprechen. Auch hier bedaure ich, zunächst ihm wegen des Plurals προφητεῖαι gefolgt zu sein. Hier wäre einmal die Frage, was die *lectio difficilior* sei, am Platz gewesen.

2) Die falsche Verwendung, die v. Harnack S. 156 von diesem Worte macht, hoffe ich a. a. O. S. 253 zurückgewiesen zu haben; von einer Benutzung des hebräischen Pentateuchs kann m. E. nicht die Rede sein.

3) Über die Deutung der Worte νυνί und μένει siehe unten.

4) Die ersten beiden Glieder nennen alle wesentlichen χαρίσματα. Also ist die πίστις nicht dasselbe wie in v. 13, sondern das, was 12, 28 δύναμις heißt, vgl. 12, 9. Dort gehört sie ja zu den πνευματικά.

5) Daß sie bei den Juden, wie natürlich auch bei den Christen schon üblich

wenn ich mein Leben für ihn und seinen Namen lasse, vor ihm habe ich keinen Nutzen davon. Nur auf den himmlischen Lohn kann sich das οὐδὲν ὠφελοῦμαι beziehen. Der fromme Jude glaubt ja, wer „um des Namens willen" gestorben ist, erwerbe größere Seligkeit, und die Christen der Urgemeinde glauben es auch (vgl. den nächsten Aufsatz in diesen Nachrichten). So haben die Männer im feurigen Ofen für Gott leiden wollen; mit Recht wird auf den Daniel-Spruch verwiesen. Die Variante ἵνα καυχήσωμαι gibt, selbst wenn man καυχᾶσθαι als „mit Grund sich rühmen" erklärt, neben dem einzig betonten ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω etwas Überflüssiges, ja Störendes, und der Gedanke, daß, wer gestorben ist, sich brüsten kann, ist wenig ansprechend (dann wäre ein Passivum „um gerühmt zu werden" immer noch besser). Handelt es sich aber um den Tod als Leistung an Gott (den Bekennertod), so ist von Anfang an eine doppelte Bedeutung von ἀγάπη sicher. Der zweite Teil freilich, der nun eine mahnende Schilderung der Liebe gibt, beschreibt sie zugleich als Nächstenliebe; sieben positive und sieben negative Aussagen sind mit höchster Kunst in einander verwoben, und natürlich enthalten die negativen besonders die Anspielungen auf die früher gerügten Schäden der Gemeinde[1]). Daß in den Worten πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει eine Erinnerung an die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" liegt, werde ich dabei, gerade wenn hier wieder von der Nächstenliebe die Rede ist, nicht annehmen dürfen. Sie verhüllt die Fehler des Mitbruders, glaubt von ihm alles, hofft von ihm alles und erträgt von ihm alles. In der Formel sollte ich doch mindestens πίστις und ἐλπίς auf Gott und Göttliches beziehen dürfen.

Die Schwierigkeiten beginnen in dem dritten Abschnitt. Zwar, daß in dem ersten Satze die sich entsprechenden Verba ἐκπίπτει oder πίπτει, καταργηθήσονται, παύσονται, καταργηθήσεται[2]) sich auf

---

ist, habe ich a. a. O. S. 104 erwiesen. Bei Philo in der Schilderung der Therapeuten erscheint sie wirklich nur als Leistung und nicht durch die Liebe begründet.

1) Zu οὐ ζηλοῖ vgl. 3, 3 ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, zu οὐ φυσιοῦται vgl. oben S. 395, zu ἀσχημονεῖ Kap. 14, zu περπερεύεται ebenda, zu ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς 6, 1, zu χαίρει τῇ ἀδικίᾳ 6, 8. Das sind nicht „Beziehungen" im eigentlichen Sinn, aber die Erinerungen an die Schäden in der Gemeinde bestimmen die Schilderung.

1) Von Harnack fällt S. 148, 3 das harte, seinen sonstigen Äußerungen widersprechende Urteil: „Feineres griechisches Sprachgefühl fehlte dem Apostel in hohem Maße, sonst hätte er nicht v. 8 καταργηθήσονται ... παύσονται ... καταργηθήσονται schreiben können (dazu die Wiederholung von καταργ. in v. 10 u. 11). Sachlich war der Wechsel an der 2. und die Wiederholung an der 3. Stelle angezeigt und das genügte ihm". Ich möchte in dieser Sache, bei der es sich nicht um Sprachgefühl, sondern Rhetorik handelt, den Apostel verteidigen, der sie sehr

den Tod, bezw. die Parusie[1]), beziehen, wird man kaum bestreiten; zu klar sprechen dafür die Worte ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον und τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Schon die Kirchenväter deuten so. Dann aber scheint mir unbedingt notwendig, daß in dem Schlußsatz μένει positiv das ausdrückt, was in dem Eingang negativ durch οὐκ ἐκπίπτει wiedergegeben war. Von hier ging von jeher meine Betrachtung dieser Stelle aus, und ich lese mit einigem Erstaunen, daß v. Harnack (S. 5) „erstaunt fragt", ob ich denn vergessen habe, daß der Apostel unmittelbar vorher das aufgezählt hat, was „vernichtet" werden wird, also notwendig dem gegenüber auf den Begriff „Bleiben" für die Gnadengaben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung geführt war. Ich hatte doch gerade für den den Gegensatz von καταργεῖσθαι und μένειν S. 250 auf II. Kor. 3, 11 εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῷ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ hingewiesen, denselben Gegensatz auch hier wiederfinden wollen und gegen v. Harnacks Deutung der Stelle polemisiert, der νυνί auf das diesseitige Leben bezieht und den Gedanken so formuliert: „von allem, was wir jetzt besitzen ist die Liebe das Wertvollste" (Sitzungsber. S. 152)[2]) und hatte diese Deutung verworfen, weil

kunstvoll verwendet. Der Grundbegriff ist καταργεῖσθαι, auf ihn will er hinaus; aber gerade dies Wort wäre bei ἀγάπη mißverständlich (bei den γλῶσσαι streng genommen auch). So läßt er in dem τετράκωλον des Eingangs nur das zweite und vierte Glied auf dies Wort ausgehen und erwartet, daß seine Hörer entweder die rhetorische Figur verstehen oder die Wucht dieser Rede empfinden werden (es steht nur bei προφητεῖαι und γνῶσις, auf die letztere kommt es an; sie ist τὸ ἐκ μέρους). Notwendig, und zwar sprachlich wie rhetorisch, ist dann im Folgenden die Wiederholung des Grundbegriffes, ganz besonders sogar nach τὰ ἐκ μέρους καταργηθήσεται in dem Vergleich κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. Man könnte mit demselben Recht in Teil I die Wiederholung der Worte ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω als Beweis für einen hochgradigen Mangel an Sprachempfinden fassen wie diese Wiederholungen. Wenn v. Harnack auf die „Verbesserung" bei Clemens *Quis dives salv.* 38 weist, so zeigt er nur, daß er die durch die freie Umgestaltung und die Auslassungen bei Clemens geänderte Satzkonstruktion nicht empfunden hat: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· προφητεῖαι καταργοῦνται, γλῶσσαι παύονται, ἰάσεις ἐπὶ γῆς καταλείπονται, μένει δὲ τὰ τρία ταῦτα πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, μείζων δὲ ἐν τούτοις ἡ ἀγάπη. Das erste Sätzchen ist losgelöst; die drei nächsten Glieder bilden den Vordersatz zu μένει δέ. Daß ein τρίκωλον unter anderen rhetorischen Gesetzen steht als ein τετράκωλον (und ein solches empfand Paulus), dürfte bekannt sein. Interessant ist, wie Clemens dabei vermeidet, von einem καταργεῖσθαι der γνῶσις zu reden; das ginge gegen seine Überzeugung, nach welcher der Übergang von der γνῶσις im Diesseits zu der γνῶσις im Jenseits keinerlei Bruch bedeutet.

1) Beides steht sich gleich. Ich werde wegen Kap. 15 lieber vom Tode reden.

2) „In dieser unserer Zeitlichkeit, in der wir nur stückweise und unsichere Erkenntnisse haben, die einst abgetan werden, besitzen wir doch etwas

sie sprachlich und logisch unlösliche Schwierigkeiten biete (a. a. O. S. 101, 2). Ausdrücklich hatte ich erklärt, daß μένει nur heißen könne „sie bleiben im Jenseits" und daß νυνί den logischen Gegensatz bezeichne (natürlich zu καταργηθήσονται). Und nun zitiert mir v. Harnack dieselbe Stelle II. Kor. 3, 11 [1]) dafür, daß der Gedanke von dem „Vernichtet werden" notwendig auf das „Bleiben" geführt werde, d. h. doch wohl, daß beide Begriffe Gegensätze enthalten.

Es hilft nichts, wir müssen versuchen, breit und ganz nüchtern den Gedankengang dieses Teiles zu erläutern, was leider Weiß und auch v. Harnack versäumt haben. „Die Liebe vergeht nicht mit dem Tode, wohl aber die χαρίσματα". Der erste Satz scheint dem Apostel selbstverständlich, statt des zweiten tritt sofort die Ausführung, nennt das höchste und niedrigste der den

Unveränderliches, also auch schlechthin Wertvolles, nämlich die Liebe" (ebenda). Ausdrücklich macht v. Harnack darauf aufmerksam, daß eine Schwierigkeit darin liege, daß die χαρίσματα in dieser Epoche doch auch bleiben. Er sucht sie „psychologisch" zu erklären. Ein Besitz, der nur teilweise, kindliche Erkenntnis ermöglicht, ist kein wirklicher Besitz. Ihm gegenüber ist die Liebe etwas, woran man sich halten kann. Gewiß könne von Glaube und Hoffnung nicht gelten οὐδέποτε ἐκπίπτουσιν, wohl aber, daß es mit ihnen eine andere Bewandtnis habe als mit den χαρίσματα; denn der Übergang von Glaube und Hoffnung zum Vollkommenen (also: nach dem Tode) sei Erfüllung, der Übergang von der stückweisen Erkenntnis (er sagt: Charismenerkenntnis) zu der vollkommenen ein Bruch: jene wird abgetan, diese tritt an ihre Stelle. Ich finde darin eine doppelte Unklarheit; zunächst wird μένει gedeutet „hat Wert im Diesseits" oder „ist wahrer Besitz", was es sprachlich nicht heißen kann und was keinen Gegensatz zu ἐκπίπτει bildet. Dann hat mit einem male μένει wieder die Beziehung auf den Tod: von den χαρίσματα kann man in diesem Leben nicht sagen μένουσι, weil zwischen der Erkenntnis im Diesseits und jener höheren im Jenseits ein Bruch ist; und man sagt dabei μένουσι von Glaube und Hoffnung im Diesseits, weil sie im Jenseits aufhören (nämlich erfüllt werden). Das ist für mich keine Erklärung, weder eine logische noch eine psychologische. Auch geht der rhetorische Aufbau des ganzen Stückes zugrunde, wenn ich den Apostel im Schluß dieses Teiles von etwas ganz anderem reden lasse als im Anfang („sie geht nie aus, auch im Jenseits nicht; im Diesseits aber hat Wert Glaube, Liebe, Hoffnung") — und dabei lese ich kurz vorher S. 148 „der dritte Teil des Lobgesanges handelt von der Ewigkeit der Liebe" (wegen ἐκπίπτει). Gegen Sinn und Tendenz des ganzen Abschnittes wird ferner dem Paulus die Lehre zugeschrieben: die γνῶσις hat im Diesseits keinen Wert (οὐ μένει); denn sie wird im Jenseits ganz anders werden. Widersprüche, wohin ich sehe! Und dabei noch die grammatische, allerdings wohl nicht entscheidende Schwierigkeit, daß ich dann τέως, nicht aber νυνί erwartete, oder bestenfalls eine Wiederholung von ἄρτι (aus v. 12).

1) Freilich zusammen mit Stellen, die wenig beweisen (I. Kor. 3, 14; II. Kor. 9, 9; Röm. 9, 11).

Korinthern zugänglichen und nach ihnen schwer die γνῶσις. Ihr gilt von nun an der ganze Beweis; auf sie kommt es dem Apostel hauptsächlich an; nur noch einmal wird die Prophetie neben ihr erwähnt [1]). Der Beweis beginnt fast spitzfindig: sie gibt nur Teile, nur Stückwerk; tritt die Vollkommenheit ein, so hört das Stückwerk auf. Der etwas anfechtbare Satz genügt noch nicht; ein Vergleich muß ihn weiter führen, der durch das Wort τέλειος nahegelegt wird: so legt ja auch der erwachsene Mann mit Bewußtsein alles kindhafte Denken ab. Nicht eine Fortentwicklung nimmt Paulus an; mit klarem Entschluß macht der Mann der früheren Art des Denkens ein Ende. Er rechtfertigt weiter diesen Vergleich (γάρ): denn jetzt ist die γνῶσις wirklich mit dem Denken des Kindes zu vergleichen; wir schauen nicht einmal das Wesenhafte, sondern nur ein Spiegelbild (etwas Unwirkliches; darin liegt der gesuchte Wesensunterschied), nur in rätselhaften Andeutungen; dereinst werden wir Gott von Angesicht zu Angesicht, also wie es selbst dem Moses bei Lebzeiten versagt war, schauen und ihm gegenüberstehen. Erst jetzt glaubt er den Gegensatz von ἐκ μέρους und τέλειον in seiner ganzen Bedeutung klar gemacht zu haben und faßt zusammen, indem er jene Herabsetzung der γνῶσις auf die eigene γνῶσις überträgt: also jetzt kann ich nur sagen: γινώσκω ἐκ μέρους, einst aber: ἐπιγνώσομαι — das neue Verbum soll die Vollendung und die Verschiedenheit andeuten und ein weiterer Zusatz beides noch besser zum Bewußtsein bringen: καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην [2]). Wenn er jetzt abschließend sagt νυνὶ δὲ μένει ἀγάπη, so kann das überhaupt nur heißen: dagegen bleibt im Jenseits die

1) Γνῶσις ist der Zentralbegriff; ist doch der πνευματικός seiner himmlischen Natur nach γνωστικός, wie umgekehrt der γνωστικός notwendig das πνεῦμα haben muß (für den Beweis muß ich auf mein Buch verweisen), und Paulus spricht ja hier von den πνευματικά. Freilich ist sie der Zentralbegriff noch aus anderem Grunde. Schon in Kap. 8 hat er die γνῶσις der Liebe gegenübergestellt (v. 1—3; 7; 10; 11). Er scheidet dabei eine falsche und echte γνῶσις (ein ἐγνωκέναι ὡς δεῖ γνῶναι). Die hellenistische Zerlegung der γνῶσις in ein γινώσκειν θεόν und ein γινώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ schwebt ihm schon dort vor (die γνῶσις ist ja ein innerer Zusammenhang, der die wechselseitige Schau zur Folge hat, ein *familiarius nosse*, wie es Minucius zweimal übersetzt). Er versichert v. 3 εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, wenigstens die eine Hälfte beruht auf der Liebe zu Gott und sie verlangt, daß die γνῶσις nie die Nächstenliebe verletze.

2) Der Aorist ist nötig: „wie Gott mich von Anfang unseres Verhältnisses an geschaut hat". Wenn v. Harnack 151, 2 den Aorist zeitlos fassen will und übersetzt „wie Gott mich kennt", so übersieht er, daß hier zwei verschiedene Tempora beziehungsvoll neben einander gestellt sind und Anfang und Schluß einer Entwicklung dargestellt wird. Auch 8, 3 ist der Anfangspunkt γιγνώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ. An die Bekehrung speziell darf man nicht denken.

Liebe; die γνῶσις vergeht, die Liebe besteht. Sonst ist das ganze „Hohe-Lied von der Liebe“ wirkungslos und sinnlos, weil ein Schluß fehlt. Niemand könnte sagen, warum der dritte Teil zugefügt ist. Von Harnacks Worte (S. 148) „von diesem Punkte seiner Ausführung an steigt dem Apostel das Erkenntnisproblem auf und läßt ihn bis zum Schluß nicht los“ geben mir, selbst wenn ich ihre Richtigkeit zugeben wollte, doch über den Zusammenhang keinen Aufschluß. Er scheint fast eine Entgleisung des Gedankens anzunehmen, was ja allerdings notwendig ist, wenn man als Ziel des Weges den in Teil II angegebenen Chor der positiven und negativen Tugenden faßt. Wir müssen uns entschließen, μένει im Sinne von „Bleiben im Jenseits“ anzunehmen, oder aufhören in dem „Hohen-Liede von der Liebe“ überhaupt eine Gedankenentwicklung zu suchen[1]). Selbstverständlich muß dann zuletzt ἀγάπη wieder wie in Teil I die Gottesliebe bedeuten; die Teil II geschilderte alles duldende und langmütige Nächstenliebe hat im Jenseits wirklich keinen Platz.

Freilich beginnen nun die Schwierigkeiten. Geschlossen wäre das Kapitel mit den Worten νυνὶ δὲ μένει ἀγάπη. Paulus fügt überraschend hinzu, daß sich zu ihr noch zwei andere Kräfte gesellen müssen, sie aber innerhalb dieser Dreiheit die größte sei. Er hat sie scheinbar deßhalb bisher allein erwähnt. Wir könnten, wie mir E. Schwartz bemerkt, etwa umschreiben νυνὶ δὲ μένει ἀγάπη, μετ' αὐτῆς δὲ καὶ πίστις καὶ ἐλπίς, ἀλλ' ὡς ἐλάσσονες. Sie kommen gänzlich überraschend[2]), und zwar bei jeder Deutung von μένει. Gab doch auch v. Harnack das früher (S. 152) durchaus zu und bemerkte, daß „exegetische Logiker“ in solchen Fällen den Vers einfach zu streichen oder vor ihm einen Ausfall anzunehmen pflegen. Hier hätten sie es freilich noch nicht getan. Seltsam ist ferner, daß sie ausdrücklich zu einer Einheit verbunden und jede Vermehrung der Zahl mit den Worten τὰ τρία ταῦτα abgelehnt wird[3]). Die erzwungene Deutung, die v. Harnack jetzt gibt „die drei, von denen ich euch immer gepredigt habe“, befriedigt mich nicht. Die

1) Seine Einordnung in den Gesamtzusammenhang wird bei dieser Deutung klar. Die χαρίσματα sind für die Gemeinde da, haben Geltung und geben Bedeutung nur in diesem Leben. Der früheren Andeutung, daß Gott sie vielleicht gar nicht so hoch an dem Träger wertet, entspricht zunächst die Versicherung, ohne Liebe sei er vor Gott ein Nichts, und jetzt die Ausführung, die Liebe (und Hoffnung und Glaube) bleiben, d. h. gehen mit in die Ewigkeit über und üben demzufolge Einfluß auf das Verhältnis zu Gott und die Stellung bei Gott.

2) Nicht einmal durch πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει sind sie eingeführt (vgl. oben S. 403).

3) Das heißt bei der Betonung der Zahl: nur diese drei.

Schriften des Paulus zeigen ja auch keine besonders häufige oder auffällige Verbindung dieser Begriffe, und τὰ τρία ταῦτα scheint vorauszusetzen, daß ein oder mehrere andere ausgeschlossen werden sollen.

Rätselhaft bleibt vor allem, warum Paulus sie hinzufügt, fast noch rätselhafter, warum er die γνῶσις ausdrücklich ausschließt. Gerade von der Gottesschau ließ sich am leichtesten sagen, daß sie in unvollkommenerer Form vorausnimmt, was wir im Jenseits besitzen. Für die eigentlichen Gnostiker und die späteren Asketen ist der Unterschied sogar verwischt; sie glauben schon auferstanden zu sein oder Engel zu sein, weil sie Gott schauen πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Wenn Paulus das auch bestreitet, so kann er doch für die Schau nach dem Tode nicht einmal ein anderes Wort finden; beide Arten heißen ihm βλέπειν, und wenn er statt γινώσκω für die zweite ἐπιγινώσκω sagt, so muß er doch selbst empfunden haben, daß sich damit nur ein gradueller Unterschied ausdrücken läßt. Umgekehrt ist die Behauptung, die ἐλπίς bleibe im Jenseits, durchaus nicht selbstverständlich, und am wenigsten für Paulus selbstverständlich, der Röm. 8, 24 schreibt: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει. Genau so ist es mit dem Glauben. Liegt es für den, der die Fortdauer der γνῶσις, also der Schau, bestreitet, wirklich nahe, als selbstverständlich beizufügen: „natürlich bleibt auch der Glaube im Jenseits"? Paulus sagt II. Kor. 5, 7 διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἴδους und das ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον ist ihm dabei das Eingehen zum Schauen. An der Gesamtauffassung dürfen diese Schwierigkeiten nicht irre machen; sie verringern sich bei v. Harnacks Auffassung nur ganz unbedeutend[1]).

Nun ist ein Anfang der Lösung fast selbstverständlich: Paulus stellt den χαρίσματα hier nicht Tugenden oder Eigenschaften in unserm Sinne oder abstrakte Begriffe im Sinne von Röm. 8, 24 entgegen, sondern Gotteskräfte, die wir alle von oben empfangen. Stellt er sich vielleicht den Hergang ähnlich vor, wie Clemens in der schon angeführten Stelle *Strom.* III 69, 3 ἑνώσας τὴν γνῶσιν, πίστιν, ἀγάπην, εἷς ὢν ἐνθένδε . . . καὶ πνευματικὸς ὄντως, d. h. so, daß die Gotteskräfte in uns die θεία ψυχή oder den πνευματικὸς ἄνθρωπος zusammensetzen, der dann bei Gott und in Gott weiter lebt? Diese allgemeinen δυνάμεις würden ja den bloßen χαρίσματα oder Sondergaben richtig entgegengestellt (vgl. oben S. 397)[2]). Clemens

1) Vgl. Sitzungsber. S. 152, oben S. 404, 2.

2) Ich verwies dabei schon früher auf III 68, 1ff., wo anknüpfend an das Herrenwort Matth. 18, 20 Clemens die Frage aufwirft, wer die δύο καὶ τρεῖς συνα-

Alexandrinus bietet hier eine „echte Formel“, die er in dem ganzen VII. Buch weiter ausführt, vgl. VII 57, 4 καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον, δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν· ἡ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν, καὶ τάχα ὁ τοιοῦτος ἐνθένδε ἤδη προλαβὼν ἔχει τὸ „ἰσάγγελος“ εἶναι. Er verweist hier auf VII 46, 3 καὶ ὁ μὲν ἐξ ἐθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γνῶσιν ἐπαναβαίνων „τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα“ αἰτήσεται (vgl. VII 55, 1 ff. und sonst). Der technische Ausdruck für die „Vollendung“ und Vergottung scheint schon bei Philo „zur μονάς werden“, vgl. *Quaest in Exod.* zu 24, 2 *unitati similis est* und *qui in unitatis naturam inhaeserit* mit *Vit. Mosis* II 288 ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν. Das weist auf neupythagoreische Einflüsse und erinnert an die Vorschrift bei Jamblich *Vit. Pyth.* 240 μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. Das von der Zerreißung und Zergliederung des Dionysos entnommene Bild fordert in dieser religiösen Verwendung das Gegenbild von der Zusammensetzung und Vereinigung der Glieder des Gottwesens in uns (vgl. oben S. 389); wir finden es auf christlich gnostischem Boden in dem Philippus-Evangelium (Epiphanius *Haer.* 26, 13 p. 292, 14 Holl): Vorbedingung für die Auffahrt der Seele zu Gott ist, daß sie sagen kann συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν und συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα. Aber wir finden es, wie zu erwarten war, auch auf heidnischem Boden bei Porphyrius *Ad Marcellam* cap. 10 συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυούσης ἑνώσεως[1]) und dies συλλέγειν wird als συνάγειν καὶ ἑνίζειν τὰς ἐμφύτους ἐννοίας erklärt[2]).

γόμενοι sind, in deren Mitte Christus ist. Die gnostische Deutung der „zwei“ auf die geistliche Ehe verwirft er, aber läßt zwei andere Deutungen der „drei“ als möglich zu: es sind θυμός, ἐπιθυμία, λογισμός oder σάρξ, ψυχή und πνεῦμα (zu vergleichen ist Origenes *In Matth. Tom.* XIV *p.* 277 Lommatzsch, der für die „zwei“ auch σῶμα und πνεῦμα nennt; ähnliche Spekulationen lassen sich bis in byzantinische Zeit verfolgen; die Grundvorstellung ist immer die ἕνωσις der verschiedenen Bestandteile). Dann folgt die oben angeführte Deutung auf πίστις, γνῶσις, ἀγάπη. So scheint 69, 1 die κλῆσις auf die ἐπιστροφή und darum auf die πίστις, die ἐκλογή dagegen auf die γνῶσις zu beziehen. Das dritte Gut ist dann die Liebe.

1) So die Überlieferung; die Schlußworte sind mir unverständlich; δυάδος für δυνάμεως hat E. Schwartz wohl richtig vermutet (vgl. oben Philo *Vita Mos.* II 288); sollte τῆς ἰσχούσης ἑνώσεως (die von der ἕνωσις abhält) zu schreiben sein?

2) Auf die mystische Deutung der Glieder der Ἀλήθεια oder des Ἄνθρωπος bei dem Gnostiker Markos (Irenaeus I 14, 3) sei beiläufig verwiesen; das Haupt ist das $\bar{\alpha}$ καὶ $\bar{\omega}$, der Hals $\bar{\beta}$ καὶ $\bar{\psi}$ u. s. w. Natürlich haben die Zahlen bestimmte mystische Bedeutung; sie bezeichnen in ähnlichen Schriften bald Gottesworte, bald

Allein nähere Prüfung muß sofort zeigen, daß wir auf diesem Wege wohl ein Stück vorwärts, aber nicht zum Ziele kommen. Wohl hat Paulus die Vorstellung „Christus lebt in mir“ zu Zeiten fast sinnlich gefaßt und kann im Bilde Gal. 4, 19 sogar sagen τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Aber jenes doch sicher hellenistische Bild von der Zusammenfügung der Glieder des inneren Menschen ist ihm fremd; Kol. 3, das es für ihn ja wirklich erweisen würde, dürfen wir nicht ohne weiteres ihm zuschreiben. Auch ist das Bild von den Gliedern eines Leibes, das für die Stelle I. Kor. 13, 13 ja nicht einmal ganz passen würde, so verbreitet es offenbar ist, doch nicht das einzige Bild, in dem diese Vereinigung der Gotteskräfte Darstellung findet. Habe ich Ignatius Trall. 8, 1 richtig gedeutet, so dienen auch die zwei Hauptbestandteile des lebendigen Leibes, Fleisch und Blut dazu, und Clemens zeigt uns, daß bei einer Dreiheit der Gotteskräfte die platonische Seeleneinteilung oder die Einteilung des Menschen in Leib, Seele, Geist das Bild für die Herstellung einer Einheit verschiedener Bestandteile abgeben kann.

Ein anderes Bild bietet Porphyrius *Ad Marcellam* 24: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω[1]) περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω[2]). Er bietet damit eine „echte Formel“ auf heidnischem Boden, die sich aus den früher aufgezählten (oben S. 388 ff.) erläutert. Selbst gebildet kann er sie nicht haben; das zeigt die z. T. wörtliche Übereinstimmung mit der „trinitarischen“ Formel des Clemens (oben S. 409)[3]). Aus einer philosophischen Lehre ist sie nicht ent-

Elemente, bald Eigenschaften, vgl. Poimandres S. 289 und besonders 264, 3. Ich gehe nicht näher darauf ein.

1) D. h. sie seien unverbrüchlich festgestellt, gesichert, vgl. etwa Thukydides III 82, 6 τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις ... ἐκρατύνοντο.

2) Das übersetzt v. Harnack: „diese (vier) so großen Elemente sollen in Kraft stehen“, sprachwidrig, soweit ich sehe. Und könnte man von den vier Elementen sagen: sie sind groß oder klein?

3) Ich gehe auf v. Harnacks Versuch zu beweisen, Porphyrius habe den Paulus benutzt und frei umgebildet, nicht ein; mit solchen Gründen kann man alles beweisen, besonders für ein weiteres Publikum. Es handelt sich hier um eine Frage der Methode bei Quellenuntersuchungen, deswegen wiederhole ich im Folgenden andeutungsweise, was an verschiedenen Stellen des Buches ausgeführt war, v. Harnack aber offenbar nicht gelesen hat, denn er versichert S. 3. 4, ich

nommen, sondern aus einer religiös-mystischen; das zeigt der Wortgebrauch von πιστεῦσαι und πίστις. Es galt zunächst den Sinn festzustellen. Die Idee einer Vereinigung (ἕνωσις) verschiedener Kräfte oder Glieder zu einem göttlichen Organismus kennt, wie oben gezeigt ist, aus ähnlicher Quelle Porphyrius cap. 10; er spricht von einem διαρθροῦν, wie die Hermetische Schrift von einem συναρθροῦν τὸν λόγον, und gebraucht das Wort συνάγειν von ihnen. Er stimmt weiter mit den hellenistisch-mystischen Vorstellungen bei Paulus oft überein, wo er nicht aus ihm schöpfen kann, so in der Formel, die in aller hellenistischen Mystik vorkommt, γινώσκειν θεὸν καὶ γινώσκεσθαι ὑπ' αὐτοῦ. Mehrfach lassen sich ferner Vorstellungen bei ihm, die mit Paulus übereinstimmen, als älter als Paulus erweisen, so cap. 19 ff., das mit I. Kor. 3, 16 zu vergleichen ist: οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, durch Seneca ep. 41, und cap. 13 die Vorstellung, daß wir uns in Gott spiegeln und dadurch ihm ähnlich werden, die sich bei Paulus II. Kor. 3, 18 findet, durch eine Anschauung, die sich deutlich in einer alchemistischen Schrift, unverstanden oder verblaßt im Jacobus-Brief, dem ersten Clemens-Brief, bei Philo, in den Oden Salomos und endlich, wie mir Gillis P:son Wetter nachwies, in den *Acta Johannis* 95 findet. Ich habe sie jetzt in der Festschrift für Fr. C. Andreas S. 48 auf ihren mythologischen Ursprung zurückführen können [1]).

Das alles sichert, wie ich auch hier wieder betone, nur die Möglichkeit, daß schon dem Paulus diese oder eine ähnliche quaternarische Formel vorgelegen hat. Alles Weitere hat die Interpretation seiner Worte zu leisten. Sie allein muß entscheiden, ob ein Verhältnis zwischen den beiden Formeln besteht und welcher Art dies Verhältnis ist.

Paulus geht in Teil I, wie wir sahen, von der Aufzählung der in der Gemeinde eine bevorzugte Stellung gebenden χαρίσματα 12, 28 aus; er nennt die Glossolalie, dann die Prophetie, dann die Wunderkraft auf Grund besonderen Glaubens (früher δύναμις genannt); zwischen die letzteren beiden schiebt sich καὶ (ἐὰν) εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν. Das ist insofern befremdlich, als die γνῶσις an sich der allgemeinste dieser Begriffe ist, nicht

hätte keine anderen Argumente beigebracht als, I. Kor. 13, 13 komme in dem Hymnus unerwartet und mache in der Sicherheit der Behauptung den Eindruck, eine dem Leser bekannte Tradition hinter sich zu haben, und Porphyrius biete die von mir angeführten Worte. In dem Ausdruck „Bleiben" schimmere bei dem Apostel der Charakter der Elemente noch durch.

1) Sie stammt vielleicht aus Babylonien, kehrt bei den Mandäern (auch im Johannes-Buch) wieder und wird später in der Alexander-Sage erwähnt.

eigentlich eine bestimmte Stellung oder Obliegenheit in der Gemeinde gibt[1]) und daher 12, 28 gar nicht erwähnt ist (12, 8 nur als λόγος γνώσεως). Dies wird aufgenommen Teil III; nach der Prophetie und Glossolalie finden wir εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται[2]). Noch einmal erscheint dann ganz kurz γνῶσις und Prophetie zusammen, dann beschäftigt sich Paulus ausschließlich mit der γνῶσις und führt jenen sehr spitzigen und gezwungenen Beweis, daß sie „nicht bleibt", während doch die Liebe „bleibt". Nur die beiden stehen sich noch gegenüber. Es war dies der Teil, den v. Harnack als eine Art Entgleisung zu empfinden schien, wenn er sagt (S. 148): „von diesem Punkte an steigt dem Apostel das Erkenntnisproblem auf und läßt ihn bis zum Schluß nicht los". Eine Entgleisung ist es nicht; denn er hat denselben Gegensatz schon in Kap. 8 behandelt; auf ihn kommt ihm alles an; die γνῶσις ist der Stolz der Korinther und die Gefahr für die Gemeinde, wenigstens wie Paulus urteilt; selbst in Teil II erkennen wir jetzt die Polemik gegen die γνῶσις, wie sie ihm in Korinth entgegentritt. Diese ganze Art der Polemik und der gezwungene Beweis für das Vergehen der γνῶσις ist nun erklärt, wenn die Korinther sich auf eine Anschauung oder Formel stützen können, nach der die γνῶσις neben der πίστις und ἀγάπη oder neben πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς als eine der Grundkräfte Gottes in uns steht, wobei es, wie ich jetzt hinzufüge, ganz gleichgültig bleibt, ob diese Formel schon von στοιχεῖα sprach (ein bei der Vierzahl besonders naheliegendes Bild) und ob sie die Kraft als γνῶσις oder als ἀλήθεια bezeichnete, die durch die γνῶσις vermittelt wird. Der Bau des Kapitels wird mir bei dieser Annahme verständlich. Verständlich wird aber auch, wie Clemens dazu kommen kann, eine eigene Formel und ein eigenes System πίστις, γνῶσις, ἀγάπη zu bilden und, wenn er den Paulus wirklich zitieren will, dessen drei Tugenden unter die γνῶσις zu ordnen. Er folgt damit einem verbreiteten hellenistischen System.

Der nächste Anstoß lag darin, daß πίστις und ἐλπίς im Schluß so überraschend und eigentlich gegen den Zweck der Hauptdarlegung, jedenfalls aber zum leichten Schaden der rhetorischen Wirkung hereinkommen. Auch diesen Anstoß hat ja v. Harnack auch genommen (oben S. 407), ihn aber nicht recht beseitigen können. Er ist beseitigt, wenn wir annehmen, daß eine Formel jene vier Gotteskräfte schon verband; wer dann nur einer von ihnen den Wert und „das Bleiben" absprechen wollte, konnte nicht wohl le-

1) Der γνωστικός schließt sich ja nur zu oft von ihr ab.

2) Vielleicht erklärt dieser Zusammenhang, warum ich den Singular für nötig halte.

diglich eine andere ihr gegenüberstellen, besonders, wenn die andern auch ihm schon als ebenfalls wertvolle Gotteskräfte schienen. Er hätte dann den Eindruck erweckt, daß er auf πίστις und ἐλπίς gar kein Gewicht lege, ja auch gegen sie polemisiere. Er mußte sie miterwähnen und konnte sie in dieser Form sogar in einer geschickten, dem Griechen verständlichen Weise erwähnen.

Den dritten Anstoß, den wieder auch v. Harnack empfunden hat, bot die Betonung des „Bleibens“ gerade bei πίστις und ἐλπίς. Sie hängt mit der Auffassung als Gotteskräfte und andrerseits als notwendiger Bestandteile des „inneren Menschen“ in uns zusammen. Letztere Vorstellung ist bei Paulus sonst nicht nachweisbar[1]). Aber im Augenblick mußte er sich darin dem von ihm bekämpften System anbequemen und konnte es ohne jede Verleugnung einer eigenen Lehre. Pedantisch mochte es ihm scheinen, breit auseinanderzusetzen, wie er sonst über die von ihm ja sehr hoch geschätzten Begriffe πίστις und ἐλπίς urteile und inwiefern er das Bild von den konstituierenden Bestandteilen als nicht voll geeignet empfände. Die ganze rhetorische Wucht und der Schwung der Darstellung wäre zerstört worden. Daß er sich gerade hierin der Denkart seiner Hörer anpaßte, war unter jener Voraussetzung selbstverständlich. Befremden könnte nur die Annahme, daß er selbst grundlos die von seinen sonstigen Anschauungen etwas abweichende Vorstellung geschaffen habe.

Die letzte Frage, die v. Harnack nicht stellte, weil er offenbar die sprachliche Bedeutung der Worte τὰ τρία ταῦτα nicht voll empfand, ist: warum betont wohl Paulus „diese drei allerdings, aber nur diese drei, keine weitere mehr“? Er hebt doch sonst noch manche Tugend hervor. Wieder ist die Antwort leicht, wenn er gegen eine Formel polemisiert, die vier Gotteskräfte in einem System vereinigt, und wenn er sonst nach eigenster Überzeugung gegen dieses System nichts einwenden, eine aber auf jeden Fall streichen will. Ich fasse zusammen: eine Polemik gegen eine übertrieben hellenistische Gnosis in der Gemeinde oder bei einzelnen Führern beherrscht den ganzen Brief; schreiben wir ihnen eine Formel oder ein System zu, welches dem von Porphyrius sicher nicht erfundenen, sondern aus älteren, mystisch-religiösen Quellen entlehnten ähnlich ist, und lesen das „Hohe-Lied von der Liebe“ unter diesem Gesichtspunkt, so entschwinden mit einem male alle Schwierigkeiten, die in ihm unlöslich schienen. Die Möglichkeit

1) Wenigstens, wenn wir den Kolosserbrief ihm absprechen. Sprechen wir ihn ihm zu, so erhalten wir ein verwandtes, aber doch verschiedenes System bei ihm.

einer solchen Annahme war erwiesen, also hat sie den Wert einer wissenschaftlichen Hilfshypothese wenigstens so lange, bis in wirklicher Interpretation[1]) eine andere Lösung der von allen Seiten anerkannten Schwierigkeiten gefunden ist. Ohne eine solche Interpretation haben Einwände wie, es sei unwahrscheinlich, daß den Korinthern so bekannt gewesen sein sollte, was uns völlig latent geblieben sei; so schlecht seien wir doch sonst nicht unterrichtet (v. Harnack S. 4), für mich gar keine Bedeutung. Als Philologe weiß ich ja auch etwas besser, wie außerordentlich schlecht wir über die synkretistischen religiösen Anschauungen in den hellenistischen πολιτεύματα der damaligen Zeit, und als Leser des Neuen Testaments genügend, wie völlig unzulänglich wir über Strömungen und Stimmungen in den ersten heidenchristlichen Gemeinden unterrichtet sind.

Zu den früheren Darlegungen über Quasi-Formeln und echte Formeln in der frühchristlichen Literatur und über die geringe Neigung der Gemeinde zu scharfen Begriffsbildungen würde das Ergebnis ausgezeichnet passen, daß sich die einzige „echte Formel", die wir bei Paulus fanden[2]), aus der Polemik gegen eine hellenistische Formel auf einem hellenistischen Boden erklärt. Es ist wahrscheinlich, daß auch die angeführten späteren Systeme und „Formeln" in Nachbildung des Hellenismus oder Polemik gegen ihn entstanden[3]). Bei der Bildung dieser Formeln haben wir Erweiterungen früher beobachtet (oben S. 389 über die Hermetische Schrift) und sehen jetzt, daß auch Verengerungen vorkommen. Eine solche liegt schon in der Formel des Porphyrius vor; denn wenn er, genau wie Paulus, schließt: στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω, also „diese Elemente, und zwar nur so viel, sollen unverbrüchlich festgestellt sein", so kennt er, d. h. seine Quelle, offenbar Formeln von mehr Gliedern, wie sie uns ja auch in der nachpaulinischen christlichen Literatur begegnen[4]). Ein

---

1) In den Preußischen Jahrbüchern hat v. Harnack eine solche nicht geboten, sondern spricht, als ob keinerlei Schwierigkeiten vorlägen.

2) Ich spreche natürlich nur von diesem einen Gebiet.

3) Letzteres könnte z. B. für Ignatius gelten, dem ich gern eine Polemik gegen die Formel πίστις, γνῶσις, ἀγάπη zutrauen würde.

4) Ob die einzelnen Kräfte dabei als Elemente bezeichnet waren, bleibt unsicher. Daß orientalische Religionen auch fünf oder sechs Elemente zugleich mit Deutung auf moralische Eigenschaften oder Gotteskräfte bieten, dürfte bekannt sein. Übrigens ist die Bezeichnung στοιχεῖα nicht streng an derartige Systeme gebunden. Das zeigt eine Stelle des Clemens (*Strom.* II 31, 2), auf welche mich W. Bousset gütig verwies; nachdem er Barnab. 2, 2 angeführt hat (vgl. oben S. 389), fährt er, wiewohl dort eine Enneade von Tugenden aufgeführt ist, fort: στοιχείων γοῦν <οὐσῶν> τῆς γνώσεως τῶν προειρημένων ἀρετῶν στοιχειωδεστέραν εἶναι συμ-

Satz wie „die Vierzahl gegenüber einer Dreizahl ist in analogen Fällen (welche sind das wohl?) selten oder nie das Ursprüngliche; daß diese also durch Subtraktion entstanden ist, ist ganz unwahrscheinlich“ (v. Harnack S. 5) paßt mindestens für diese späte Zeit überhaupt nicht.

Was diese Hypothese für Paulus besagt, sei kurz noch angedeutet. Zunächst natürlich, daß für ihn die einzelnen Begriffe ἀγάπη, πίστις, ja auch ἐλπίς in ihrer Bedeutung und Wichtigkeit schon vorher feststanden. Fand er in jener hellenistischen Formel, die er bekämpfen will, den ἔρως θεοῦ oder ἔρως θεῖος, einen Begriff, der in der ganzen hellenistischen Mystik herrscht und durchaus nicht aus Plato entnommen zu sein braucht[1]), so steht für ihn nicht nur fest, daß er ihn nur durch das Wort ἀγάπη wiedergeben kann, sondern er empfindet die doppelte Bedeutung, die das Wort

---

βέβηκε τὴν πίστιν, οὕτως ἀναγκαίαν τῷ γνωστικῷ ὑπάρχουσαν, ὡς τῷ κατὰ τὸν κόσμον τόνδε βιοῦντι πρὸς τὸ ζῆν τὸ ἀναπνεῖν· ὡς δ' ἄνευ τῶν τεσσάρων στοιχείων οὐκ ἔστι ζῆν, οὐδ' ἄνευ πίστεως γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι. αὕτη τοίνυν κρηπὶς ἀληθείας. Die Elemente sind nicht nur das, woraus wir bestehen, sondern auch das, was wir zum Leben beständig notwendig brauchen. Daß diese Auffassung älter ist, zeigt Lucilius v. 786 ff. Marx ἀρχαῖς *hominem et stoechiis simul privabit*, ein Fragment, das nur bei dieser Auffassung vollen Sinn empfängt. Daneben gibt es noch eine andere, nach welcher στοιχεῖον auch das Glied eines beseelten und lebendigen Körpers bedeutet, und zwar schon in den Quellen von Varros *Antiquitates rerum divinarum*, wo die στοιχεῖα τοῦ κόσμου ebensogut die Gestirne wie die Elemente in unserm Sinn bedeuten. Daß der Ausdruck im Osten volkstümlich geworden ist, zeigt das Neue Testament. Die Vereinigung der Glieder zum lebendigen Leibe ist die στοιχείωσις, vgl. II. Maccab. 7, 22 (Diels, *Elementum* 46), wo die Mutter sagt: οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην καὶ τὴν ἑκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα. τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν. Der Verfasser hätte ebenso gut sagen können ἀναστοιχειώσει ὑμᾶς, wie das Philo von Moses sagt (vgl. oben S. 409). Es ist lehrreich, zu beobachten, wie oft in den früher angeführten „echten Formeln“ (S. 388 ff.) der Begriff des Lebens, und zwar eines unvergänglichen Lebens, hervorgehoben wird (vgl. für den Hermetischen Traktat Poimandres S. 344, 19 ff.). Selbst in dem Kolosserbrief (3, 3) geht voraus Χριστός ... ἡ ζωὴ ἡμῶν (vgl. Ignatius Magn. 1, 2 mit Eph. 14). Doch verwendet der Verfasser στοιχεῖα in anderem Sinn. Seine Grundvorstellung zeigt Περὶ ὕψους 40, 2: die ἐπισύνθεσις τῶν μελῶν und der δεσμὸς ἁρμονίας (die Seele) machen das σῶμα, den lebendigen Leib.

1) Er geht nach meiner Erinnerung vereinzelt noch in die spätere christliche Mystik über; im Hellenismus tritt die ursprüngliche sinnliche Bedeutung noch bisweilen hervor. Der Lucius des Apuleius wird, indem er das Bild der Göttin betrachtet, von unbeschreiblicher Lust erfüllt (*Met.* XI 25); glühendste Sehnsucht hält ihn bei dem Bilde fest; als er sich losreißen muß, betet er unter Tränen, von beständigem Schluchzen unterbrochen: *divinos tuos vultus numenque sanctissimum infra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor.*

für den Christen hat, so stark, daß er die ganze Mahnung zur Nächstenliebe, auf die ihm unendlich viel ankommt, mithereinzieht [1]). Was der „Glaube“ für ihn bedeutet ist allbekannt, und auch den Wert der Hoffnung hat er sicher nicht aus der Formel erlernt. Nicht daß er sie teilweise übernimmt, sondern daß er sie dazu gebraucht, um gerade gegen die Überschätzung der hellenistischen Gnosis *anzukämpfen*, ist doch wohl das Wichtige. Gewiß, er hat diese Gnosis selbst hoch geschätzt, er fühlt sich oft stolz als Pneumatiker, aber wo die Gefahr vorzuliegen scheint, daß jenes höchste Gut der neuen Religion verloren geht, empfindet er auch wieder, daß all jener hellenistische Mystizismus nie als ein konstituierendes Element für sie gelten darf und jene in ihm überschätzten Gaben zurücktreten müssen vor den Kräften, auf die Gott allein Wert legt. Das läßt sich freilich nicht beweisen; so strömt er in „prophetischem Wort“ sein tiefstes Empfinden aus, um so zugleich mit vollem Bewußtsein die beste Polemik zu üben. Es ist seltsam, daß gerade der Versuch, das nachzuweisen, als schwere Verletzung der Originalität des Christentums betrachtet werden kann. Selbst wenn in relativ später Zeit, hauptsächlich wohl durch den mächtigen Eindruck dieser „Prophetie“ oder Mahnrede, die Verbindung „Glaube, Liebe und Hoffnung“ zur *Quasi-Formel* wird, müßte man die Frage der Originalität wohl mehr nach dem Sinn, in dem die Worte gebraucht und empfunden werden, als nach dem letzten literarischen Ursprung entscheiden. Eine Formel in dem ursprünglichen Sinn werden sie auch jetzt wohl für für Niemanden bilden.

Ich bedaure es daher, wenn eine solche Polemik ohne Anlaß vor „einen größeren Leserkreis“ getragen wird und sich besonders an seine Empfindungen wendet. Die Argumente kommen dabei notwendig zu kurz, und die Erregung wird erfahrungsmäßig um so größer, je geringer die eigene Kenntnis der Literatur und der griechischen Sprache ist. Dem Angegriffenen wird die Möglichkeit, sich vor demselben Richter wirksam zu verteidigen, fast abgeschnitten. Wenigstens sollte dann das Material mit wissenschaftlicher Sorgfalt gesichtet und so vorgelegt werden, daß der Leser wirklich urteilen kann. Das ist nicht geschehen.

1) Teil II. Daß das seinem tiefsten Empfinden entspricht, habe ich versucht in der Historischen Zeitschrift näher darzulegen. Natürlich müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß schon jene Christen Korinths, an die er sich wendet, für den ἔρως θεοῦ das christliche Wort eingesetzt, es aber nur auf Gott bezogen haben.

Bemerkungen zur Martyrienliteratur.

I. Die Bezeichnung Märtyrer.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. März 1916.

Einige Bemerkungen zu der Literatur christlicher Martyrien sei es mir vergönnt zunächst mit einer Besprechung der Bezeichnung Märtyrer zu eröffnen, da eine vielleicht zu knappe, beiläufige Ausführung in meinem soeben erschienenen Buche „*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker" (Göttingen 1916) bei befreundeten oder nahestehenden Forschern Befremden hervorgerufen hat und mir Auseinandersetzungen angekündigt sind. Sollen sie so fruchtbar für die Sache werden, wie beide Teile wohl herzlich wünschen, so müssen die Grundfragen der lexikalischen Forschung auf diesem Gebiet zunächst einmal klar dargelegt werden. Selten wohl wird sich so deutlich wie hier die Bildung der Kirchensprache erkennen lassen.

Seit etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts kann μαρτυρῆσαι bekanntlich bedeuten den Tod in einer Christenverfolgung, und zwar später in der Regel auf Grund einer mehr oder weniger formellen Gerichtsverhandlung, erleiden. Schon Hegesipp gebraucht den Aorist in seinen wenigen Fragmenten an drei Stellen so, vgl. Eusebius K. G. III 32, 6 p. 270, 4 Schwartz καὶ ἐπὶ πολλαῖς ἡμέραις αἰκιζόμενος ἐμαρτύρησε (vom Kreuzestode) und noch auffälliger II 23, 18 p. 170, 19 τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπιέζει τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν (ein Walker) κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου (des Jacobus), καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν, endlich mit Beziehung hierauf IV 22, 4 p. 370, 9 μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ

λόγῳ[1]). Dabei heißt bei ihm in dem gleichen Zusammenhang μαρτυρία die Aussage, daß Jesus der Christus ist, und in schneidendem Widerspruch zu dem Gebrauch von μαρτυρῆσαι steht bei demselben Autor der weitere, jeden Anhänger Jesu, der einmal vor einen Mächtigen der Erde gestellt ist und von Jesus gesprochen hat, durch den Ehrennamen μάρτυς auszuzeichnen, auch wenn er nicht einmal Foltern erlitten hat, vgl. Eusebius III 32, 6 p. 268, 22[2]). Sprachlich verständlich sind nur die beiden letzten Verwendungen des Wortes, seltsam die erste. Es wird, um dies zur vollen Empfindung zu bringen, gut sein, die entsprechenden Ausdrücke aus dem ältesten erhaltenen Martyrium, dem nachträglich zum Buch umgestalteten Brief der Gemeinde von Smyrna über den Tod des Polykarp herauszuheben. Ich schicke voraus, daß sie sich sämtlich ihrem Hauptsinne nach nicht auf irgend ein Zeugnis, sondern ausschließlich auf den Tod beziehen. Einige Anmerkungen richten sich schon hier gegen Deutungsversuche, die im Folgenden eingehender besprochen werden.

1, 1 Ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί, τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας καὶ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὅστις ὥσπερ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ κατέπαυσε τὸν διωγμόν ... ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον· περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ ὡς καὶ ὁ κύριος ... 2, 1 μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα ... τὸ γάρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν, οἳ μάστιξι καταξανθέντες ... 2, 2 ὅτι ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ[3]), μᾶλλον δὲ ὅτι παρεστὼς ὁ κύριος ὡμίλει αὐτοῖς ...[4]). 3, 2 = Eusebius p. 338, 2 τούτου δ' ἐπὶ

---

1) D. h. nach der Fürbitte für seine Mörder (nicht wie Corssen, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 1915, S. 496 meint: auf Grund desselben Wortes, Matth. 26, 64; der Vergleich mit Jesus wäre dann ganz unpassend). Der Schriftsteller empfindet in ἐμαρτύρησεν also nur ἐξέπνευσεν, wie das Evangelium sagt, oder wie es in der Apostelgeschichte 7, 60 von Stephanus nach der gleichen Fürbitte heißt καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Also kann ἐμάρτυρησε nicht dem Ursinne nach bedeuten „er legte Zeugnis ab". Sein Zeugnis ist vorher ausdrücklich angegeben.

2) Es ist dabei Titel, vgl. III 31, 8 p. 264, 18. Also kann ἐμαρτύρησεν an den ersterwähnten Stellen auch nicht heißen „er wurde μάρτυς", denn dies könnte dann nicht den Tod notwendig voraussetzen. Es ist klar, daß der Gebrauch des Aorists für Hegesipp eine formelhafte Wendung bedeutet, die er einer Sprachweise entnimmt, die μάρτυς, μαρτύριον und μαρτυρεῖν nur in Fällen verwendet, wo der Tod wirklich eingetreten ist.

3) μάρτυς τοῦ Χριστοῦ oder μ. τοῦ θεοῦ ist bis weit über Cyprians Zeit der volle Titel.

4) Die Wendung μᾶλλον δὲ zeigt, daß wenigstens der Verfasser μάρτυρες τοῦ

τῷ διαπρεπεῖ θανάτῳ τὸ πᾶν πλῆθος ἀποθαυμάσαν τῆς ἀνδρείας τὸν θεοφιλῆ μάρτυρα ... 13, 2 ἐν παντὶ γὰρ καλῷ ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας (? πολιᾶς) ἐκεκόσμητο ... 14, 2 εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου[1]) εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου κτλ. 15, 2 τὸ γὰρ πῦρ ... περιετείχισε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος. 16, 2 ὧν εἷς καὶ οὗτος γέγονεν ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας· πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται[2]). 17, 3 τοῦτον (Christus) μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν[3]). 18, 2 παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. 19, 2 σὺν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφείας δωδεκάτου ἐν Σμύρνῃ μαρτυρήσαντος μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται ... οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος, ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος[4]), οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον.

Vergleicht man die Häufigkeit dieser Ausdrücke auf den wenigen Seiten der Schrift, so gewinnt die bereits von anderen beobachtete Tatsache, daß sie in den Briefen des Ignatius vollständig fehlen, einige Bedeutung. Er nennt sich δεδεμένος ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ und knüpft an diese Eigenschaft hohe Ansprüche, den Titel μάρτυς gebraucht er nicht, so wenig wie μαρτύριον oder μαρτυρία von dem Tode, den er erwartet. Seine Gefangenschaft ist ihm ἀρχὴ τοῦ μαθητεύεσθαι (Eph. 3, 1, vgl. Röm. 5, 3. 5, 1) und wo der Verfasser des Polykarp-Martyriums sicher sagen würde ἐπιτρέψατέ μοι μαρτυρῆσαι oder μάρτυρα τοῦ θεοῦ μου γενέσθαι sagt er ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (Röm. 6, 3). Gar nicht selten ferner gedenkt

Χριστοῦ nicht so deutete, daß die Märtyrer Gott schauen und daher Augenzeugen Gottes heißen.

1) Aus der Weissagung des Martyriums der Zebedaiden Matth. 20, 22, Mark. 10, 38 zu erklären. Eine jüdische Parallelstelle gibt Schlatter, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1915 S. 286.

2) Die Worte erklären die Bezeichnung ἀποστολικὸς καὶ προφητικός. Ihre Zufügung beweist, daß der Begriff des Propheten sich nicht mit dem Worte μάρτυς verbindet.

3) Vgl. Ignatius *Philad.* 5, 2 καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν κτλ.

4) Vgl. für diese Art der *laudatio* z. B. Hegesipp bei Eusebius p. 268, 22 προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου und Polykrates von Ephesus ebenda p. 264, 18 ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Das Wort ist Standesbezeichnung und Titel.

der Hirt des Hermas der Märtyrer; nie gebraucht er einen der besprochenen Ausdrücke; immer heißen die Märtyrer παθόντες εἵνεκα τοῦ ὀνόματος oder ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος oder διὰ τὸ ὄνομα oder einfach οἳ ἔπαθον, ja diese Wendungen begegnen bei ihm genau so formelhaft und in noch dichterer Abfolge als die entsprechenden Wendungen im Polykarp-Martyrium. Den Anschauungskreis zeigt gut ein Vergleich des Stückes, in dem sie am häufigsten begegnen, *Sim.* 9, 28 mit dem entsprechenden Abschnitt *Sim.* 8, 1 ff. Er beruht ganz auf einer jüdischen Quelle, nur ist, was von den Juden als Volk Gottes gesagt war, auf die Christen übertragen; Michael ist ihr Schutzherr, der νόμος ist der υἱὸς θεοῦ κηρυχθεὶς εἰς πέρατα τῆς γῆς. Hier nun begegnet 8, 3, 6. 7 οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν. Hermas macht oft zwischen θλίβεσθαι und πάσχειν einen graduellen Unterschied[1]; die höchste Stufe des πάσχειν wird natürlich θνῄσκειν sein, und in der Tat findet sich in den jüdischen Martyrien bei Josephus z. B. *Bell. Iud.* 1, 650 ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου θνῄσκειν (vgl. ebenda II 6, *Contr. Ap.* I 43, wo der Plural νόμοι Konzession an das Empfinden der griechischen Leser ist; ähnlich in den Anschauungen, doch sprachlich ganz hellenisiert ist *Ant.* XVII 152 ff.). Die Grundvorstellungen sind die gleichen wie bei Hermas; der Tod für das Gesetz gibt δόξα auch bei Gott; man faßt ihn bald als die einzige Gewähr des Fortlebens (vgl. *Bell. Iud.* II 153 τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν ὡς πάλιν κομιούμενοι) bald als Sicherung größerer Seligkeit (I 653 ὅτι πλειόνων ἀγαθῶν ἀπολαύσουσι μετὰ τὴν τελευτήν); die Vereinigung liegt offenbar in den chiliastischen Hoffnungen, die auch bei dem christlichen Märtyrer eine Rolle spielen. Anschauungen und Sprachgebrauch stammen aus dem Judentum[2]). Die Gedankenverbindungen, in denen der Terminus πάσχειν uns später begegnen wird, nimmt schon die Apostelgeschichte 9, 15. 16 voraus: σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ. ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑ π ὲ ρ τ ο ῦ ὀ ν ό μ α τ ό ς μ ο υ π α θ ε ῖ ν (vgl. auch 5, 40. 41)[3]). Die abgeänderte Formel wird zunächst im Westen übernommen; daher bleibt bis in

---

1) Ursprünglich sind es Synonyma, vgl. z. B. II. Thess. 1, 5—7. Ich gehe auf die mancherlei anderen Synonyma (κόπος, πόνος, δίωξις) nicht ein, da es für die Geschichte des Märtyrertitels nur auf πάσχειν ankommt.

2) Auch „für den Namen Gottes leiden" wird später im Judentum fester Begriff, vgl. Schlatter, Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1915 S. 306.

3) Da Polykarp selbst in seinem Briefe meist mit Ignatius übereinstimmt, verweise ich auf 8, 2 bei ihm: μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν.

späteste Zeit neben *martyrium* als fester Terminus *passio*[1]), und das Verbum *pati* ist in seinem Besitzstand durch das griechische Lehnwort *martyrizari* nur ganz wenig beeinflußt worden. Nur der Titel bleibt griechisch *martyr*, oder wird wörtlich übertragen, *testis*, bezw. *testis Christi*, *testis dei*. Anlaß ist offenbar, daß man von *pati* kein Verbalsubstantiv (wie von *confiteri*) bilden konnte, und daß die Partizipia sich zu dem Ehrentitel nicht zu eignen schienen. Von Anfang an ist also festzuhalten, daß es sich bei den Worten μάρτυς und μαρτυρεῖν nicht um einen allgemeinen altchristlichen Sprachgebrauch handelt. Wir müssen annehmen, daß sie in jener zuerst besprochenen technischen Bedeutung in einer bestimmten Literaturgattung und Stilart aufgekommen sind und sich dann rasch verbreitet haben. Daß den Anlaß zu dieser Verbreitung ein anderer Gebrauch desselben Wortes geboten hat, ist an sich wahrscheinlich. Ich stelle als Inhalt des im Polykarp-Martyrium und in der späteren Martyrienliteratur vorliegenden Sprachgebrauchs fürerst fest: wer um des Namens Christi willen gestorben ist, heißt μάρτυς τοῦ Χριστοῦ oder μάρτυς τοῦ θεοῦ, der Tod ist die μαρτυρία oder das μαρτύριον, gestorben sein heißt μαρτυρῆσαι. Die Begriffsbildung geht hier offenbar von dem Verbum und von der Vorstellung einer einmaligen Handlung aus, daher der Aorist[2]). Ich muß, ehe ich das weiter verfolge, zunächst auf die moderne Literatur eingehen, also polemisieren.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst Kattenbuschs, daß er (Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissensch. IV 111 ff.) auf das Befremdliche dieses Sprachgebrauches nachdrücklich hingewiesen und zugleich die altchristlichen Vorstellungen vom Märtyrer (in unserm Sinne) feinfühlig verfolgt hat. In der Worterklärung gelangte er zu keinem ihn selbst befriedigenden Ergebnis. Von dem Gesamtbegriff „Zeuge" geht er aus, freilich ohne ihn voll nach dem griechischen Wortgebrauch zu erschöpfen: Zeuge ist, wer für die Wahrheit von irgend etwas eintritt oder angerufen werden kann, wer selbst dabei gewesen ist, als etwas geschah, wer den Rechts-

1) In dem Sinne „Leiden, das zum Tode führt, Tod". Als charakteristisch erwähne ich, daß Tertullian *Scorp.* 13 von den Leiden, deren sich Paulus II. Cor. 11, 23 ff. rühmt, sagt *quae si magis incommoda quam martyria videbuntur*, wiewohl sie ihm für die wirklichen Martyrien vorbildlich scheinen.

2) Um den Unterschied fühlbar zu machen, verweise ich schon hier auf den ganz abweichenden Gebrauch Apostelgesch. 23, 11, wo Christus in einer Traumerscheinung dem Paulus sagt: θάρσει. ὡς γὰρ διεμαρτύρου τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτως σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. Selbst bei dem Aorist ist der Sprachgebrauch im Urchristentum nicht einheitlich (εἰς gebraucht der Verfasser meist richtig).

grund für den Anspruch jemandes kennt und andern mitteilen kann, wer versichern darf in einer Angelegenheit ein Wissender zu sein. Aber was wissen denn, so fragt er sofort, die Märtyrer vor anderen Christen? Wem sind sie Zeugen? Etwa dem Richter? Was könnten sie ihm bezeugen, was die *confessores*[1]) nicht auch bezeugten? Sie bezeugen ja nur von sich selbst, daß sie zur christlichen Kirche gehören[2]), und haben dann, wenn sie von dem Richter freigelassen werden, keinen Anspruch auf den Titel Zeugen. Oder sind sie Zeugen für die Christen selbst? Aber was wissen sie mehr als die einfachen πιστοί?[3]) Da eine Antwort unmöglich ist, versucht Kattenbusch zunächst zu ermitteln, welche verschiedenen Personen (Apostel, Propheten, Jesus selbst) im Neuen Testament als μάρτυρες bezeichnet werden oder wem ein μαρτύρεσθαι (διαμαρτύρεσθαι) zugeschrieben wird. Natürlich kommen wir dabei zu all den verschiedenen in der gesamten Gräzität üblichen Verwendungen des Wortes: die Apostel sind Zeugen der Taten und Worte oder des Leidens Jesu, wer ihn nach der Auferstehung gesehen hat, wird Zeuge der Auferstehung genannt, was ja wohl niemanden befremden kann und keinerlei technischen Sprachgebrauch enthält. Auch bei den Propheten werden, um sie als μάρτυρες zu kennzeichnen, Stellen angeführt, die ganz außer Zusammenhang mit dem eigenartigen Sprachgebrauch der Martyrienliteratur stehen und μαρτυρεῖν einfach als verstärktes λέγειν bieten: die Propheten „bezeugen", daß der Messias, d. h. Jesus, die Sünden vergeben kann (Apg. 10, 43)[4]). So kommt

---

1) Über ihre Scheidung von den *martyres* vgl. später.

2) Ein Teil freilich auch, daß bei den Christen keine Verbrechen geschehen, doch gehört das nicht notwendig zu dem Begriff des μάρτυς.

3) Gerade die wichtigste Frage fehlt in der langen Aufzählung, nämlich w e s s e n Zeugen sie sind. Die von Kattenbusch selbst erwähnte Formel μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ hätte die erste und entscheidende Antwort geben müssen.

4) So würde man durchaus auch im Profangebrauch sagen können. Wir können in vielen Sprachen (am stärksten wohl in der lateinischen) eine fortschreitende Erweiterung des ursprünglich sakralrechtlichen Begriffes verfolgen. Daß der Zeuge b e s t ä t i g e n, daß er f e i e r l i c h v e r s i c h e r n, daß er auf Grund eines b e s o n d e r e n W i s s e n s versichern soll, führt zu verschiedenen Übertragungen. Die Entwicklung beginnt schon im hebräischen Sprachgebrauch, die volle Entfaltung (und zwar in einer über das Profangriechische hinausgehenden Stärke) zeigt das Neue Testament. Nur wird man aus den Stellen, die dem allgemeinen Gebrauch entsprechen, kaum Schlüsse machen dürfen; die Nüanzen bei den einzelnen Autoren erklären sich aus der Tendenz, so im vierten Evangelium die starke Hervorhebung des besonderen eigenen Wissens, das Zurücktreten der Worte bei Paulus u. a. mehr. Den Anfang eines technischen Gebrauches empfinde ich bei ihm, wenn μαρτύριον schon fast für εὐαγγέλιον eintritt (I. Kor. 1, 6; 2, 1

Kattenbusch zunächst zu zwei *verschiedenen* Erklärungen, die er freilich beide selbst als zu künstlich bezeichnet: der Märtyrer heißt vielleicht danach, daß er nach allgemeinem Glauben sofort nach dem Tode in den Himmel kommt und *dort* Christus schaut (Grundbegriff: Augenzeuge)[1]; *oder* er heißt vielleicht danach, daß der Geist ihm zu reden gibt, was ort- und zeitgemäß ist (Grundbegriff: Verkündiger)[2]; nicht das Prophetentum macht dabei nach ihm zum Märtyrer, wohl aber das Märtyrertum in gewisser Weise zum Propheten. Ein methodischer Fehler liegt offenbar darin, daß für einen uns befremdenden technischen Gebrauch der Worte μάρτυς, μαρτυρῆσαι, μαρτυρία, μαρτύριον, *der sich später im wesentlichen an Gerichtsverhandlungen knüpft*, die Erklärung ausschließlich aus Stellen genommen wird, die mit solchen gar nichts zu tun haben und juristischen Sinn gar nicht verlangen, ja zum Teil gar nicht zulassen, aber auch überhaupt nichts von dem allgemeinen Sprachgebrauch Abweichendes bieten. Der zweite Fehler liegt in der Beschränkung auf die *christliche* Literatur, noch dazu in der Begrenzung auf die ersten beiden Jahrhunderte. Weder ist die Frage aufgeworfen, ob der befremdliche Gebrauch allgemein-christlich sei[3]), noch ob er allein christlich sei[4]). Die Beschränkung auf die christliche Literatur und hauptsächlich auf das neue Testament als die gegebene Quelle für allen späteren christlichen Sprachgebrauch führte notwendig dazu, daß aus der überwiegenden Fülle der zur Sache überhaupt nicht gehörigen Stellen bestimmt wurde, welches die technische Bedeutung in diesem Falle sei. Hätte man wenigstens versucht, innerhalb der früh-

---

καταγγέλλων τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ) oder wenn μαρτύρομαι Gal. 5, 3 im Wechsel mit λέγω sogar für den Befehl eintritt (gesteigert Eph. 4, 17 λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ). Doch ist auch hier die Verbindung mit der Grundbedeutung noch klar.

1) Das scheitert sprachlich an dem regelmäßigen Gebrauch des Aorists.

2) Einzuwenden ist sofort, daß nach ältester christlicher Anschauung der Geist nicht erst in den μάρτυς, sondern schon in den ὁμολογητής tritt, den gerade Kattenbusch in Gegensatz zu dem μάρτυς stellt. Zum μάρτυς macht nach ihm nur der Tod. Wie kann der Name dann von der Tätigkeit hergeleitet werden, die nur der Lebende übt?

3) Vgl. oben S. 419. Daß innerhalb des Christentums selbst im Gebrauch von μαρτυρῆσαι vollkommener Widerspruch herrscht (oben S. 418 und 421, 2), wurde nicht berücksichtigt.

4) Wenn Holl in dem gleich zu besprechenden Aufsatz Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1914 S. 532 gegen den Philologen, der den profanen Gebrauch verfolgte, mit Recht bemerkt, dieser Gebrauch sei den Theologen „vielleicht schon vorher nicht so ganz unbekannt gewesen“, so würde der Fehler und Vorwurf dadurch nur schwerer. Doch möchte ich auf solche kleine Äußerungen von Gereiztheit nicht weiter eingehen.

christlichen Literatur eine Entwicklung nachzuweisen, und beobachtet, an welchem Punkte der Gebrauch der profanen Verwendung am nächsten kommt, statt aus der Summe aller Stellen eine allgemeine urchristliche Anschauung von „dem Märtyrer" zu konstruieren und dabei diesen Begriff selbst als fest und gegeben zu behandeln, so hätte sich eine Erklärung wohl finden lassen. So ist es von vornherein klar, daß nur für die Anschauung Ergebnisse gewonnen werden konnten. Der Wortgebrauch blieb unerklärt, und Kattenbusch gibt dies in seiner besonnenen Art am Schluß selbst zu.

Der reiche Ertrag, den sein Aufsatz trotzdem für die Anschauung bot, hat offenbar K. Holl bestimmt, in einer tiefdringenden und ergebnisreichen Untersuchung „Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, 1914, S. 521) auf die beiden Worterklärungen Kattenbuschs zurückzukommen, sie besser zu begründen und zugleich zu verbinden. Auch ihm ist dabei die Hauptsache die Anschauung vom Märtyrer. Daß sie im Wesentlichen auf judenchristlichem Boden erwächst, soll gegen einen philologischen Versuch[1]), Anschauung und Wort auf hellenistischem Boden zu verfolgen, nachgewiesen werden. Ist die Anschauung jüdisch, so muß sich der Wortgebrauch aus der gleichen Quelle erklären lassen, d. h. nach meinem Empfinden mit Gewalt ihr angepaßt werden. Gerade weil ich glaube, daß Holls Aufsatz wichtige Anregungen bietet, die uns z. T. weit über das, was er selbst behauptet, hinausführen können, betone ich von Anfang an, daß uns hierbei das schönste Ergebnis lexikalischer Untersuchungen von vornherein abgeschnitten wird, im Wortgebrauch den Kampf und das Zusammenfließen zweier verschiedener Denkarten, der jüdischen und hellenistischen, nachzuweisen[2]). Wir können nach meiner Überzeugung hier wirklich das Werden wichtiger christlicher Begriffe historisch verfolgen. Eine Dankesschuld möchte ich mit meiner Polemik gegen Holls lexikalische Ausführungen abtragen und nicht um Worte streiten, wenn ich auch über Worte streiten muß.

Verhängnisvoll für den lexikalischen Teil seiner Untersuchung wurde, daß er einfach Kattenbuschs Beobachtungen zum Ausgangspunkt nahm und es für erwiesen ansah, daß es von Anfang an einen einheitlichen Begriff „Märtyrer" gegeben hat; ihn gilt es aus den verschiedenen Stellen heraus zu entwickeln, denn er muß

1) Geffcken Hermes 45, 493 ff.

2) In der Sache versucht es Holl selbst, setzt aber den hellenistischen Einfluß zu spät.

im wesentlichen die Summe von all dem bieten, was vom Zeugen in der altchristlichen Literatur gesagt ist. Solche Harmonistik in der Lexikographie ist gerade auf diesem Gebiet am gefährlichsten. Gern erkenne ich dabei an, daß Kattenbuchs Untersuchungen überall berichtigt und erweitert sind. Hatte Kattenbusch für die Bezeichnung der Apostel als „Märtyrer" nur auf Stellen wie Luk. 24, 48 und Apostelgesch. 1, 8 verwiesen, in denen Christus seine Jünger auffordert das Evangelium zu predigen und seine Zeugen zu werden, oder gar auf Apostelgesch. 1, 22, wo von dem für Judas zu wählenden Apostel verlangt wird, daß er von Jesu Taufe bis zur Himmelfahrt mit diesem zusammengewesen ist und „Zeuge" der Auferstehung geworden ist, so verwies Holl auf eine Stelle, in welcher μάρτυς wirklich scheinbar juristischen Sinn hat, I. Kor. 15, 12 ff. εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ἐκ νεκρῶν ὅτι ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψ ε υ δ ο μ ά ρ τ υ ρ ε ς τ ο ῦ θ ε ο ῦ, ὅτι ἐ μ α ρ τ υ ρ ή σ α μ ε ν κατὰ τοῦ θ ε ο ῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν. Der Schluß scheint hiernach notwendig: μάρτυς τοῦ θεοῦ ist in christlichem Sinne, wer Gottes entscheidende Wundertat, die Auferweckung Christi, auf Grund eigenen unmittelbaren Wissens bestätigen kann, d. h. wer den Auferstandenen gesehen hat[1]). Also heißen auch die späteren Märtyrer nur danach; die Art und Weise, wie das möglich wurde, erklärt der Bericht der Apostelgeschichte über Stephanus: er schaut im Moment des Todes Christus. So schildern auch die älteren Akten den Märtyrer als im Geiste dieser Welt entrückt und in unmittelbarem Verkehr mit Gott. — Der erste Einwand ist wohl schon von Kattenbusch selbst erhoben. Eng hängen hier die Begriffe κηρύσσειν und μαρτυρεῖν zusammen, nie aber ist die Predigt des Evangeliums die eigentliche Aufgabe des Märtyrers, sodaß er davon den Namen tragen könnte. Ebensowenig ist das Schauen des Auferstandenen und der Verkehr mit Gott auf die Märtyrer (Blutzeugen) beschränkt. Der Asket genießt die gleichen Vorrechte; aber nie heißt er darum μάρτυς[2]); das gleiche Vorrecht ferner genießt der ὁμολογητής; mit dem Moment des Bekenntnisses wird er Pneumatiker und hat, genau wie der Asket, das Recht auf Visionen, auch auf Visionen Gottes oder Christi[3]); dennoch

1) So ist der Grundsinn von μάρτυς Augenzeuge (a. a. O. S. 533, 2).

2) Nur wenn seine πόνοι mit den Leiden der Märtyrer verglichen werden, kann er in pointierter Sprache als *martyr vivus* bezeichnet werden.

3) Man denke an Perpetua.

wird gerade er mindestens seit Ende des zweiten Jahrhunderts streng von dem Märtyrer geschieden. Dabei fehlt in einer Fülle von Martyrien gerade der nächsten Zeit, die streng auf diese Scheidung achtet, jede Erwähnung der entscheidenden Vision, die zum μάρτυς macht. Endlich ist in der zugrunde gelegten Stelle des Paulus (oben S. 425) das Wort in Wahrheit eben nicht in juristischem Sinne gebraucht: μαρτυρεῖν heißt hier nur in der Predigt (dem κήρυγμα) etwas von Gott aussagen, nicht aber in einem Prozeß Zeuge sein. Die Worte ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ θεοῦ sind an sich nicht juristischer als Hegesipps Worte über die Sektirer bei Eusebius IV 22, 6 ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Den ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ bei Paulus steht die Bezeichnung Jesu in der Apokalypse als ὁ μάρτυς ὁ πιστός (1, 5) oder ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός (3, 14) gegenüber; sie bedeutet, daß Jesus einen Auftrag Gottes ausgeführt und eine Aussage wahrhaftig wiedergegeben hat. Gewiß ist dabei μαρτυρεῖν ein feierliches Reden im Bewußtsein sicherer Strafe, wenn man betrügt. Insofern mag eine Grundanschauung mit der unter Eid geleisteten Zeugenaussage die Wahl des Wortes bestimmen (vgl. oben S. 422). Aber vom Lebenden allein ist die Rede. Mit dem „Blutzeugen" im heutigen Sinne hat dieser μάρτυς überhaupt nichts zu tun; von jenem kann man sagen ἐπεὶ ἔπαθεν, μάρτυς ἐστίν, von diesem, wenn er wegen seines Zeugnisses leiden muß, ἐπεὶ ἐμαρτύρησεν, πάσχει.

Diese Vorstellung, die Kattenbusch dabei ganz richtig von der ersten gesondert hatte, verbindet Holl entsprechend seiner harmonistischen Betrachtungsweise mit ihr, weil tatsächlich das Judentum in neutestamentlicher Zeit ganz von der Vorstellung beherrscht wird, daß der Prophet als Sendbote Gottes zu den Menschen kommt und um seiner Botschaft willen leiden, ja sterben muß, und weil sich die Schilderung seines Leidens und Sterbens auffällig mit der Schilderung in der christlichen Martyrienliteratur berührt[1]). So wichtig dies tatsächlich ist und so groß Holls Verdienst ist, die Vorstellungen sehr viel weiter als Kattenbusch verfolgt zu haben, für die lexikalische Betrachtung bedeutete die Verbindung der beiden ganz verschiedenen Reihen nur Gefahren, aber keinerlei Förderung, ja die Erklärung der Märtyrer

1) Hierdurch empfängt die Einzelfrage für mich allgemeinere Bedeutung für die Methode lexikalischer Forschung. Ich gestehe, daß mich diese Vermischung von Vorstellung und Wort zu ihrer Aufnahme veranlaßt hat. Die Folgerungen wären ungemein groß, wenn dies Verfahren richtig wäre.

als einer Art von Propheten war sprachlich nicht einwandsfrei, weil die christlichen προφῆται diese Rolle des Gesandten Gottes an die Ungläubigen nicht zu spielen scheinen[1]), und selbst für die jüdischen die Bezeichnung oder Titulatur als μάρτυρες nicht irgendwie feststeht, so wenig wie etwa für die Märtyrer der spätjüdischen Literatur die Bezeichnung als προφῆται oder auch nur als μάρτυρες[2]). Eine einzige rätselhafte Stelle der Apokalypse (11, 3) καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου, καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους genügt zu der Identifikation der Begriffe nicht. Wir gewinnen durch sie nichts. Und wir gewinnen auch nichts durch die anhaltslose Behauptung, in der Urgemeinde sei μάρτυς der Ehrenname für den Apostel gewesen (Holl a. a. O. S. 523)[3]); zu entscheiden war nur die Frage, in welchem Sinne und auf Grund welchen Sprachgebrauches kann man vom Apostel oder Propheten μάρτυς und μαρτυρεῖ sagen? Völlig unklar bleibt bei Holl, wie sich die beiden Vorstellungsreihen, die wir oben gesondert haben, verbinden, wie μαρτυρῆσαι zum Synonym von ἀποθανεῖν wird, wie im Latein *passio* und *pati* für μαρτύριον und μαρτυρεῖν eingesetzt werden können, endlich wie sich μάρτυς und ὁμολογητής scheiden, wenn doch der Grundbegriff von μάρτυς in der prophetischen, d. h. in der Rede sich äußernden Bezeugung der Auferstehung oder Gottheit Christi liegt. So lehnen denn die beiden durch Holl angeregten Arbeiten, Schlatter, „Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche“ (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1915, S. 225 ff.) und Corssen „Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche' (Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 1915, S. 481) diesen Teil seiner Ausführungen ab, Schlatter, indem er in dankenswerter Weise, wenn auch einseitig und übertreibend, die jüdische Martyrienliteratur und Vorstellungswelt weiter verfolgt, ohne tiefer auf die lexikalische Frage einzugehen, ja offenbar, ohne ihre Bedeutung zu empfinden[4]), Corssen in einer etwas hastigen Verbindung verschiedenster Betrachtungsweisen[5]),

1) I. Kor. 12, 28 scheidet ἀπόστολοι und προφῆται (vgl. für letztere cap. 14).

2) IV. Makk. 12, 16 οὐκ ἀπαυτομολῶ τῆς τῶν ἀδελφῶν μου μαρτυρίας würde bei der stark philosophisch beeinflußten Sprache des Buches nicht viel für einen rein jüdischen Gebrauch beweisen.

3) Eher könnte man den Satz umkehren: man konnte von den ἀπόστολος sagen μαρτυρεῖ. Der Ehrenname und die Standesbezeichnung bleibt dabei ἀπόστολος (vgl. Paulus).

4) Knapp und besonnen sind die Darlegungen S. 296 und 244 (gegen Holl).

5) Juristische und mysterienhafte Vorstellungen, Opfervorstellungen u. a. wechseln rasch miteinander; eine Untersuchung des Verhältnisses von μάρτυς und ὁμολογητής fehlt fast ganz; die Einzelstellen sind recht oft mißverstanden. Ich

indem er etwaige Schwierigkeiten mit der apodiktischen Behauptung beseitigt, das Martyrium sei ein einheitlicher Vorgang, also handle es sich immer um verschiedene Seiten derselben Sache. Der doppelte Gebrauch von μαρτυρεῖν z. B. ist einfach zu erklären: „was der Mund vor Gericht bekannt hat, das bezeugt sozusagen im Tode der ganze Leib". Ein später Begriff wird auch hier vorausgesetzt unter Verzicht auf jede Sonderung der Strömungen, die zu seiner Bildung führten. Doch ist die Kritik oft richtig, und ein unbestreitbares Verdienst scheint mir, daß er die juristische Seite schärfer als seine Vorgänger betont hat. Es handelt sich um einen Terminus, der im späteren Gebrauch fast nur bei Gerichtsverhandlungen (allerdings in weiterem Sinne) Verwendung findet. Der Angeklagte wird dabei als Zeuge bezeichnet. Die Erklärung Corssens (S. 489) befriedigt mich freilich nicht: „Für den Christen handelte es sich in den Christenprozessen nicht nur um das Interesse des einzelnen Christen, sondern damit zugleich um den Namen, d. h. den Namen Christus. Es war die Sache Christi, die vor Gericht geführt wurde. Der Christ steht zu Christus in dem Verhältnis des Sklaven zum Herrn. Der Herr liefert im Altertum vor Gericht seine Sklaven zum Beweis auf die Folter". So soll der Bekenner der Zeuge Christi sein. Unbewiesen scheint mir hier, daß sich nach Auffassung der Christen der einzelne Prozeß gegen Christus richtet[1]), unerklärt, daß der Bekenner doch gerade dem Märtyrer entgegengesetzt wird; der Vergleich mit dem Herren, der den Sklaven auf die Folter gibt, scheint nicht schlagend genug, um die Bezeichnung Märtyrer für den Getöteten zu erklären; die Sklavenfolterung hat nicht den Tod zum Zweck oder gewöhnlichen Ausgang und nicht nur Sklaven sind Zeugen. Ob sich eine bessere Erklärung bietet, müssen wir später sehen. Für jetzt stelle ich nur fest: es handelt sich um zwei ganz verschiedene Anschauungen, die man streng sondern muß: ὁμολογεῖν und ὁμολογία bezieht sich auf eine Aussage über den Redenden selbst; der Gegensatz ist, wenn es sich um Fragen handelt, ἀρνεῖσθαι; μαρτυρεῖν und μαρτυρία bezieht sich auf die Aussage über einen andern und ἀρνεῖσθαι kann zunächst gar nicht den Gegensatz bilden (der ist vielmehr immer ψεύδεσθαι). Der Unterschied mußte geradezu entscheidend werden, sobald die Zugehörigkeit zum Christentum an sich als strafbar galt und

---

bemerke, daß wo wir, sei es in der Auswahl der Stellen, sei es in den Argumenten übereinstimmen, ohne daß ich zitiere, meiner Darstellung Notizen zugrunde liegen, die ich mir gemacht habe, ehe ich seinen Aufsatz kennen lernte.

1) Bei der Verfolgung wäre es begreiflich.

daher die Formen des Prozesses eintraten. Die ὁμολογία als Willenserklärung für die Zukunft, vor Glaubensgenossen, z. B. in der Taufe oder Weihe, tritt jetzt zurück gegenüber der Erklärung, einer unter Strafe gestellten Handlung schuldig zu sein, und nur aus der eigenartigen Natur des Christenprozesses erklärt sich, daß man von Anfang an auch die Willenserklärung darin findet, dabei zu beharren und die Strafe auf sich zu nehmen. Gewiß gilt diese Willenserklärung dann als verdienstlich, aber ihr Versagen gilt doch als schwerste Sünde. So kann sie an sich auch nicht als vollgenügende Leistung empfunden werden[1]). Dagegen kann eine μαρτυρία dem Christen im Prozeß überhaupt nicht zugeschrieben werden, nicht nur, weil z. B. das attische Recht, wie mich Prof. Busolt unter Berufung auf Lipsius A. R. III (1915) S. 875 belehrt, eine μαρτυρία in eigener Sache niemandem gestattet[2]) und die spätere Zeit dies durchaus bestätigt, sondern weil es der Logik widerstreitet, daß der Angeklagte zugleich mit dem Bekenntnis für sich ein Zeugnis für einen andern ablegt. Die wenigen Sonderfälle, in denen sich das noch begreifen ließe, passen alle nicht auf die Christenprozesse[3]). Also muß der Begriff μάρτυς τοῦ Χριστοῦ bereits festgestanden haben und das Verbum μαρτυρῆσαι technisch geworden sein, ehe die Prozeßform das Empfinden überhaupt namhaft beeinflussen konnte. Der Begriff des Sterbens kann sich mit dem Verbum überhaupt nur auf Grund einer Übertragung aus ganz andern Vorstellungen verbunden haben.

Ich darf das zunächst vielleicht aus der ältesten, sicher judenchristlichen Legende[4]) über den Tod des Herrenbruders Jacobus belegen, die Hegesipp uns erhalten hat (Eusebius K. G. II 23). Zu Jakobus dem Gerechten kommen die Schriftgelehrten und Pharisäer und bitten ihn, da alle ihn unbedingt für glaubwürdig halten[5]), seine Überzeugung, ob Jesus der Christus ist, dem Volke

---

1) Sehr gut prägt sich dies bei Hermas *Sim.* IX 28 aus.

2) μαρτυρεῖς σαυτῷ (Euripides Jon 532) ist Hohnwort; solch Zeugnis ist ungültig.

3) Wenn mein Bekenntnis einen andern Mitangeklagten entlastet, wäre es z. B. denkbar, daß was für mich ὁμολογία ist, für jenen μαρτυρία würde. Ferner kann ich natürlich die ὁμολογία eines andern bezeugen, in welchem Sinne, zeigt *Pap. Monac.* 1 Z. 61 μαρτυρῶ τῇ ὁμολογίᾳ (auch der Akkusativ kommt vor) ἀκούσας παρὰ τῶν θεμένων. Die Urkunde ist spät (574 n. Chr.); in älterer Zeit steht μαρτυρῶ meist absolut, ebenso μάρτυρες (gütige Mitteilung Prof. Rabels).

4) Ich gebrauche das Wort in dem Sinne wie E. Schwartz in dem gleich zu erwähnenden Aufsatz.

5) Dies wird mit Berufung auf seinen gerechten (asketischen) Wandel immer

beim Passafest zu sagen. Feierlich wird er befragt und gibt mit lauter Stimme die Antwort: τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Hierdurch wurden viele überzeugt und priesen Gott ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου, die Schriftgelehrten aber jammerten κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ. Nachdem dann die Ermordung des Jacobus berichtet und mit der für Hegesipp offenbar formelhaften Wendung ἐμαρτύρησεν geschlossen ist (im Sinne von ἀπέθανεν) [1]), folgt eine Angabe über den Begräbnisort (vgl. das Polykarp-Martyrium) und der neue Satz μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν γεγένηται ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν. Schwartz, der seine Ansicht in der Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft IV 57 begründet, will ihn einem Interpolator zuschreiben. Die Vermutung ist, besonders in der dort gegebenen Fassung, ansprechend genug; nur hätte der Interpolator dann den Sinn der ganzen Erzählung wundervoll wiedergegeben und die Bedeutung des judenchristlichen Terminus μάρτυς τοῦ Χριστοῦ gradezu klassisch zum Ausdruck gebracht. Die μαρτυρία liegt darin, daß ein Mann, dem alle glauben sollten, feierlich vor allem Volke die Überzeugung ausspricht, daß Jesus der Messias gewesen ist. Wenn Schwartz daran Anstoß nimmt, daß ja eben ἐμαρτύρησεν vorausgegangen ist, so hat er nicht genug bewertet, daß dies Wort für Hegesipp gar keinen Hinweis auf ein Zeugnis mehr enthält [2]), sondern nur die Tatsache des Todes feststellt. Läßt man auf ἐμαρτύρησεν mit Schwartz unmittelbar die Worte folgen καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς, so wird die Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Ermordung des Jacobus hingestellt. Ist der von Schwartz beanstandete Satz richtig überliefert [3]), so erscheint sie als Strafe

wieder betont: p. 168, 14 Schwartz σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα· ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ πρόσωπον οὐ λαμβάνεις (nicht durch die Verwandtschaftsrücksicht bestimmt wirst). πεῖσον οὖν τὸν ὄχλον ... καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι, 168, 23 δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἀπάγγειλον ἡμῖν. Nicht auf ein Wissen infolge der Verwandtschaft und gemeinsamen Erziehung kommt es an. Ein durchaus glaubwürdiger und frommer Mann soll nach seiner Überzeugung befragt werden. Das allein wird hervorgehoben.

1) Vorausgeht καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν. Ihm entspricht ξύλον .. ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν.

2) Daß es aus einem fremden Sprachgebrauch übernommen ist, habe ich früher gezeigt (S. 418 und 421). Die μαρτυρία liegt voraus; nichts wäre an ihr geändert, wenn die Schriftgelehrten sich ihr gefügt hätten. Das πάθος ist eine Folge des „Zeugnisses", aber nicht das „Zeugnis" selbst.

3) Mit Ausnahme vielleicht des Hinweises auf die Ἕλληνες, wiewohl mir auch dieser Anstoß nicht ganz so groß erscheint.

dafür, daß die Führer des Volkes auch das letzte, von ihnen selbst als vollwichtig anerkannte Zeugnis für die Messianität Jesu und damit die letzte Möglichkeit der Rettung verschmäht haben. Ich ziehe das vor, weil die Legende mir auf die Klage Jesu über Jerusalem Matth. 23, 37—39 bezug zu nehmen scheint, in der Jesus hervorhebt, die Stadt hätte gerettet werden können, wenn sie ihn angenommen hätte. Aber wie man auch hier urteile, von einem Zeugnis in gerichtlichem Sinne ist dabei nicht die Rede. Gerade das, was Jacobus „bezeugt", hat er nicht mit Augen gesehen. Den Sinn zeigt besser die Stelle im Johannes-Evangelium 1, 19 ff., die Corssen unglücklich mit den Prozeßformeln in Verbindung bringt. Zu dem Täufer kommt eine offizielle Gesandtschaft aus Jerusalem und fragt ihn, ob er der Messias sei: καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο[1]) καὶ ὡμολόγησεν ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός. Auf weiteres Befragen sagt er dann, der Χριστός sei schon erschienen und weile mitten unter ihnen, ja bezeichnet ihn schließlich direkt. Dadurch wird seine ὁμολογία zur μαρτυρία für Jesus (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου). Ich fasse danach auch Apostelgesch. 22, 18 σοῦ τὴν μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ nicht als Bericht der Vision, die Paulus erlebt hatte, sondern seiner Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, und sehe noch weniger Grund ebenda 22, 20 die Worte des Paulus an den Herren ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου auf die Vision, deren Stephanus gewürdigt ist, zu beziehen. Kleinlich und ungenügend würde mir diese Erklärung scheinen. Stephanus hat vor den Obersten seines Volkes Zeugnis abgelegt, d. h. seine Überzeugung aussprechen dürfen, daß Jesus der Messias ist. Dadurch ist er μάρτυς τοῦ Χριστοῦ geworden. Das ist also für den Autor schon Ehrentitel. Daß dies Zeugnis wahrhaftig sei, hätten die Hörer aus der geistesgewaltigen Rede und aus den begleitenden Umständen schließen können. Sie glauben ihm nicht, und der μαρτυρία folgt der Tod des „Zeugen". Aber μάρτυς ist Stephanus nicht wegen des Todes, sondern wegen der Botschaft.

Ich glaube das beweisen zu können, indem ich den Sprachgebrauch des Verfassers des dritten Evangeliums und des Grundstockes der Apostelgeschichte näher verfolge[2]).

Das Markus-Evangelium, von dem wir ausgehen müssen, bietet als Weissagung Jesu 13, 9 ff. παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν

1) Der Sprachgebrauch ist gut gewahrt; die ὁμολογία bezieht sich auf die Person des Redenden; die Verstärkung durch den Gegensatz ist formelhaft geworden. Von juristischer Sprache empfinde ich nichts.

2) Vgl. „*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*" S. 85.

ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς· καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη δεῖ πρῶτον κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.[1]) καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε μηδὲ μελετᾶτε, ἀλλ᾽ ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, fast ohne Änderung gleich Matth. 10, 17 παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς· καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. ὅταν δὲ παραδιδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσετε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσετε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν, etwas geändert, verkürzt und in anderen Zusammenhang[2]) gerückt Luk. 12, 11 ὅταν δὲ φέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνᾶτε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε· τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.

Auszugehen ist von der Gestalt des Spruches bei Markus. Ich muß Bekanntes wiederholen. Das Wort mußte dem Griechen fast unverständlich sein; auf semitische Anschauung und semitischen Sprachboden werden wir geführt. Einer Obrigkeit oder Volksversammlung wird der Jünger die Kunde von Jesus bringen; er tritt damit als dessen oder Gottes Gesandter oder Herold auf, wie es nach Anschauung dieser Quelle die Propheten waren und wie es Jesus selbst gewesen ist (Mark. 12, 1). Nimmt das Volk die Botschaft nicht an, so wird er Zeuge wider es. Den Sinn der Formel zeigt trefflich der Koran, der ja in der Auffassung der Propheten als Gesandten Gottes[3]) und in der Verwendung der Worte „Zeugnis, Zeugen“ auffällig mit dem frühsten christlichen Gebrauch übereinstimmt, zugleich aber nur die natür-

1) Die Ursprünglichkeit des Berichtes zeigt sich in dem Anschluß dieses nur bei Markus hier erhaltenen Satzes. Matthaeus stellt ihn oder vielmehr eine ähnliche Fassung an andere Stelle, 24, 14 καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. Richtig weist Schlatter darauf, daß Luk. 9, 5 die semitische und den Griechen unverständliche Formel εἰς μαρτύριον αὐτοῖς umbildet εἰς μαρτύριον ἐπ᾽ αὐτούς. Es ist das Zeugnis wider sie (vgl. Septuag. Amos 7, 15).

2) Es ist die berühmte Stelle über die ὁμολογία, Luk. 12, 8.

3) Wenn Henoch als Gesandter Gottes an die Engel erscheint und auch so bezeichnet wird (Irenaeus IV 16, 2), so sagt in dem Koran-Kommentar des Ṭabari I 365 Gott zu den Engeln: „Ihr habt euch über die Menschen und ihr Unrechttun und ihren Ungehorsam gewundert; aber zu ihnen kommen die Propheten und die Richter immer nur einzeln, während zwischen mir und euch kein Gesandter ist“ (ähnlich zweimal S. 363, vgl. E. Littmann, Festschrift für Fr. C. Andreas, S. 75 u. 78). Der Gesandte ist der Mittelsmann; der Sinn von πιστὸς μάρτυς wird hierbei klar.

liche Fortbildung des alttestamentlichen Sprachgebrauches zeigt[1]), Sure 73, 15, wo Gabriel sagt: „Siehe wir sandten zu euch einen Gesandten als Zeugen wider euch, wie wir zu Pharao einen Gesandten entsandten“, oder Sure 5, 117, wo Jesus sagt: „Nichts anderes sprach ich zu ihnen, als was du mich hießest: 'Dienet Allah meinem Herren und euerem Herren', und ich war Zeuge wider sie, so lange ich unter ihnen weilte“ (vgl. S. 4, 45 u. a.)[2]). Die gleiche Vorstellung finden wir, wie erwähnt, im späteren Judentum und dürfen einen ähnlichen Sprachgebrauch bei ihm voraussetzen; so erklärt sich bei Markus die Gedankenverbindung „zu einem Zeugnis wider sie; denn allen Völkern muß erst das Evangelium verkündet (durch Boten überbracht) werden“. Wenn sie als Boten Gottes vor einer Obrigkeit oder Volksversammlung reden dürfen, heißen die Apostel wie die Propheten also wirklich μάρτυρες, ihre Tätigkeit μαρτυρεῖν, ihr Amt μαρτυρία[3]). Nur kann natürlich auch jedem andern diese Tätigkeit zufallen.

Aber Lukas wiederholt den ganzen Spruch noch einmal in dem ursprünglichen Zusammenhang, aber in freier Umgestaltung des Wortlautes 21, 12 ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν, παραδιδόντες εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακάς, ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς

1) Ich zitiere nach Hennings Übersetzung; die Stellen habe ich, von E. Littmann beraten, ganz durchgesehen, daneben Lanes Lexikon benutzt. Auszuscheiden hat natürlich, was sich sofort als Entlehnung aus dem späteren Christentum zeigt, so die Bezeichnung der im heiligen Kriege Gefallenen als Zeugen. Für den älteren Sprachgebrauch führe ich an: Allah, die Engel und die Wissenden und Gerechten bezeugen, daß es keinen Gott außer ihm gibt (3, 16; 4, 164; 9, 108; 59, 11; 63, 1). Die Schriftgelehrten haben dieselbe Pflicht (3, 63). Wer mit seiner Person für eine Überzeugung eintritt und sie verkündet, legt Zeugnis ab (21, 57; 5, 113). Nicht neutestamentlich ist, daß selbst im abgeschwächten Gebrauch Zeugen für Bekennen eintritt (63, 1; 3, 45; 5, 111 u. a.). Eine gewisse Feierlichkeit und religiöse Bedeutung der Behauptung bleibt freilich auch da.

2) Gerade für diesen uns befremdlichen Gebrauch gibt das Alte Testament wenigstens die Ausgangspunkte der Entwicklung. Die Anschauung entspricht dabei der Anschauung des israelitischen individuellen Prophetentums (Smend, Lehrbuch d. alttestamentl. Religionsgesch.[2] S. 254 ff.). Amos wird von Gott entsendet und erhält den Auftrag (7, 15) προφήτευσον ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραήλ, das heißt: wider es.

3) Die jüdischen Berichte über Martyrien verwenden den Terminus nicht. Aber sie erzählen, soweit sie uns erhalten sind, ja auch nur von Leiden, nicht von einer neuen Botschaft Gottes, die den Gesandten doch erst zum Gesandten macht. Die einzige Ausnahme (oben S. 427, 2) wird eher auf den später zu besprechenden hellenistischen Gebrauch gehen. Auffällig ist, daß auf die Bildung der Terminologie die Septuaginta keinen Einfluß übt (sie verwendet mit Vorliebe διαμαρτύρεσθαι); der Gebrauch stammt direkt aus dem Semitischen.

καὶ ἡγεμόνας ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου. ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον. θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι· ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν. Aus dem einfachen „zu einem Zeugnis wider sie", in dem für Griechen allerdings fast unverständlichen Sinne, ist hier geworden „euch wird es die Ehre der Zeugenschaft bringen", die Ehre für Christus einzutreten oder eine Botschaft Gottes zu bringen und zwar in Worten, die von Gott selbst eingegeben und darum unwiderlegbar sind[1]. Ein technischer Gebrauch wird hier vorausgesetzt, nach dem μαρτύριον nicht Tod, sondern die Verkündigung bedeutet, der dann freilich vielleicht Leiden oder Tod folgt (vgl. in der Fortsetzung θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν). Die Worte selbst kann ich gar nicht von Apostelgesch. 6, 10 trennen καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι, ᾧ ἐλάλει. Die Erzählung von Stephanus soll die Erfüllung der Prophezeiung Ev. 21, 13—15 geben. Als κήρυξ τοῦ Χριστοῦ ist Stephanus also μάρτυς, nicht aber wegen des πάθος oder der Vision. Hierzu paßt Apostelgesch. 1, 8 λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Endlich erklärt sich von hier Ev. 24, 46 (Parallelbericht) καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ[2]. ὑμεῖς μάρτυρες τούτων. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν. Bezug darauf nimmt Apostelgesch. 10, 39—43, wo freilich daneben der Begriff μάρτυς Augenzeuge mit einwirkt; wichtig ist die Verbindung der Worte κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι[3].

---

1) Von dem Sterben ist, wie der Zusammenhang zeigt, gar nicht die Rede. Die verschiedenen andern Erklärungsversuche übergehe ich. Für meine Erklärung verweise ich schon hier auf Apok. 6, 9 τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. Hier ist das Femininum Amtsbezeichnung; es scheint bei Lukas nur der Anknüpfung an die alte Formel halber gemieden.

2) Vgl. in demselben Gedankenzusammenhang 10, 43 τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν κτλ.

3) Sprachgebrauch der Septuaginta. Sicher aus derselben Quelle stammt ferner Apostelgesch. 23, 11 ὡς γὰρ διεμαρτύρου τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτως σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι (vgl. oben S. 421, 2). Das Wort scheint hierbei absolut gebraucht; es bedeutet „Sendbote sein, die Verkündigung bringen", also mit dem neuen Terminus genau das, was in älterer Terminologie 9, 15 bezeichnet wird als βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων. Klar ist, daß der Tod dabei nicht irgendwie Vorbedingung ist.

Für Lukas verbindet sich also mit dem Worte μάρτυς schon der hellenistische Begriff des Pneumatikers, der in der Quelle (Markus) noch durchaus nicht zu liegen braucht [1]). Das μαρτύριον (die μαρτυρία) ist eine Würde, ein Amt; nur wer den Geist und die Kraft empfangen hat, kann es ausüben. Berufen dazu sind zunächst die Apostel, aber weder besteht hierin ihr ganzes Tun, noch ist die μαρτυρία auf sie beschränkt. Stephanus soll nicht als Apostel [2]) geschildert werden, und mit voller Absicht vermeidet der Verfasser von einem der wirklichen Apostel (den Zebedaiden, Petrus oder Paulus) den glorreichen Ausgang der μαρτυρία im Tode zu schildern. Er würde dadurch den einen über alle andern hinausrücken. So schafft er gewissermaßen eine neue Kategorie.

Den gleichen jüdisch-christlichen Sprachgebrauch zeigt ganz die Apokalypse des Johannes. Die Zahl der Stellen gestattet ein sicheres Urteil. Wenn Holl sich auf 11, 3 die Erwähnung der beiden μάρτυρες Gottes berief, die 1260 Tage Buße predigen werden (προφητεύειν), so scheint mir gerade diese Stelle gegen ihn zu sprechen. Erst nach einer langen Ausführung heißt es v. 7 καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον ... ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς. Der Titel μάρτυρες und die Bezeichnung ihrer Tätigkeit als μαρτυρία ist von dem Tode ganz unabhängig. Danach ist 12, 11 zu beurteilen καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου (bis zum Tode haben sie die Botschaft verkündet). Noch klarer scheint mir die Bedeutung 6, 9 ἴδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον. Das kann m. E. nur heißen „den Auftrag Jesu Namen zu verkündigen“; weil sie μάρτυρες waren, sind sie getötet worden. Hiermit verbindet sich sofort 20, 4 καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον, ferner 1, 9 ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (Variante Ἰησοῦ Χριστοῦ) [3]). Schon das πάθος der Verbannung διὰ τὸ ὄνομα gibt ihm

1) Sie sollen vor der Verantwortung nicht erschrecken; Gott selbst wird ihnen die Worte geben; nicht sie noch er sind schuld, wenn die Botschaft erfolglos bleibt. Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 102 geht mir etwas zu weit.

2) Auch nicht als Prophet. Die Neubildung ist fühlbar. Wir dürfen sie uns nicht verdunkeln.

3) Vgl. 3, 8 ἐτήρησάς μου τὸν λόγον (Gebot) καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου und 3, 10 ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου. Ich deute daher auch in den oben angeführten Stellen λόγον θεοῦ als den Befehl Gottes, der die μαρτυρία aufträgt.

einen Anspruch auf Visionen und gibt ihm δόξα. Der Tod ist also für den Begriff nicht einmal als Folge nötig. Aus 6, 9 erklärt sich ferner 12, 17 ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ und 19, 10 σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Wenn ferner an zwei Stellen Christus selbst als μάρτυς bezeichnet wird, 1, 5 καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς [1]) und 3, 14 τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, so zeigt besonders die zweite in den Worten τάδε λέγει, daß Christus dabei als Träger der Botschaft Gottes einst wie jetzt bezeichnet wird. Wohl hat er wegen dieser μαρτυρία den Tod erlitten und ist zum Lohne wieder erweckt worden, aber die Botschaft an die Welt bestand nicht in dem Tode. Hiernach ist zu beurteilen 1, 2 ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ ὅσα ἴδεν (was Jesus als Beauftragter Gottes ihm aufgetragen hat, nämlich durch Gesichte, hat er sogar in einem schriftlichen κήρυγμα verzeichnet). So können auch die beiden einzig übrig bleibenden Stellen 2, 13 Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου [2]) ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν und 17, 6 γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ nicht anders gefaßt werden. Nicht, weil sie getötet sind, heißen sie μάρτυρες, sondern weil sie μάρτυρες Ἰησοῦ gewesen sind, sind sie getötet worden [3]).

Die drei Schriften zeigen deutlich die Entwicklung eines technischen Sprachgebrauches auf judenchristlichem Boden [4]). Es war ein Großes, wenn Männer aus dem Volk plötzlich vor die Schriftgelehrten oder die Menge treten mußten, um ihre Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, zu rechtfertigen. Sie fühlten, daß sie es nur durch den Geist Gottes oder der Propheten könnten und

---

1) Bekannt ist der Hinweis auf die „messianische Weissagung" Ps. 88, 20 ὕψωσα ἐκλεκτὸν ἐκ τοῦ λαοῦ μου .. 25 καὶ ἡ ἀλήθειά μου καὶ τὸ ἔλεός μου μετ' αὐτοῦ .. 28 κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς .. 38 καὶ ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός. Wie trefflich das in den allgemeinen Gedankenzusammenhang paßt, wird sich später zeigen.

2) Vgl. für den ursprünglichen Sinn auch I. Kor. 7, 25.

3) Richtig schon bei Cremer, Schlatter u. a.

4) Daß er sich nicht in allen Kreisen gleichmäßig entwickelt, habe ich früher betont (S. 419 ff.) und zeigt z. B. der erste Bericht über die Bekehrung des Paulus verglichen mit dessen Rede Apostelgesch. 22 und mit 23, oder der erste Petrusbrief, der πάσχειν beständig verwendet, ohne je an eine μαρτυρία zu denken (5, 1 ist μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων nicht in technischem Sinne gebraucht, sondern heißt einfach „der bei der Passion Christi zugegen war").

daß sie eine gewisse Würde dadurch erlangten; aber als Apostel oder Propheten bezeichnet haben sie sich darum nicht. — Noch ließ der Umstand, daß der Christenglaube wenig bekannt war, ein κηρύσσειν zu. Es mußte fast unmöglich werden, als das Christentum rechtlich verboten war und die bloße ὁμολογία, also die Worte Χριστιανός εἰμι, zur Verurteilung genügten. Wohl suchen die Berichte noch vereinzelt eine μαρτυρία im alten Sinne hereinzubringen; Versuche mögen auch im Leben gemacht und ab und an gelungen sein. *A priori* läßt sich das nicht leugnen, so übel der Versuch auch ausgefallen ist, sie in konkreten Fällen, wie bei Carpus oder gar bei Apollonius nachzuweisen[1]). Der Anlaß, den die Berichterstatter zu derartigen Einlagen hatten, liegt in der erhofften Wirkung auf Leser aus heidnischen Kreisen ebenso wie in dem Bestreben, die herkömmliche Bezeichnung des μάρτυς zu rechtfertigen[2]). Trotzdem zeigen unsere besseren Akten selbst und zeigt jede Erwägung der Rechtslage, daß es nur auf die ὁμολογία noch ankommt. Eine neue Begründung des Titels, an den so hohe Vorstellungen knüpften, war nötig und ein neuer Sprachgebrauch bildete sich. Ich habe ihn neben dem alten schon bei Hegesipp nachweisen können. In ähnlich widerspruchsvoller Weise erscheint er auch im ersten Clemensbrief.

Ich setze die Stelle in ihrem vollen Zusammenhang her, um die rhetorische, bezw. philosophische Färbung der Sprache[3]) zur Anschauung zu bringen, auf die ich später zurückverweisen muß (cap. 5): ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς, λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους. Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτως μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ

1) Ich verweise für das erstgenannte Martyrium auf meine vorläufigen Bemerkungen in dem Aufsatz Die Nachrichten über den Tod Cyprians, Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie, 1913, XIX S. 43, 3. Über Apollonius scheinen die Akten ja endlich geschlossen, und zwar für den Philologen rühmlich geschlossen.

2) Man arbeitet eine Art κήρυγμα hinein. Es ist dieselbe Erscheinung, wenn aus anderem, gleich zu besprechendem Sprachempfinden die Qualen der Folterung breit ausgemalt und gehäuft werden.

3) Vgl. für sie auch cap. 6, 2—4 (mit ζῆλος καὶ ἔρις πόλεις μεγάλας κατέσκαψεν καὶ ἔθνη μεγάλα ἐξερίζωσεν vergleicht man sofort Catull 51, 13 *otium ... otio ... otium et reges prius et beatas perdidit urbes*).

δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός[1]). Die Anschauung ist, wie zu erwarten war, im wesentlichen judenchristlich. Das Zeugnis von Christus, das er vor den Herrschern der Erde ablegen durfte, wird an Paulus hervorgehoben[2]), dem μαρτυρήσας entspricht hier κήρυξ γενόμενος und klar wird davon der Tod (ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου) abgehoben; freilich wird die lange Folge der πάθη auch schon betont. In der entsprechenden Würdigung des Petrus aber bezieht sich μαρτυρήσας auf die πόνοι (πάθη) selbst, deren Ende der Tod ist; das πάθος ist die μαρτυρία. Dem Verfasser sind beide Ausdrucksweisen schon geläufig; er wechselt aus stilistischen Gründen.

Ähnlich und doch anders ist es in den Pastoralbriefen, vgl. I. Tim. 6, 11 ff. δίωκε δὲ δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραϋπάθειαν. ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης, καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Verfasser entnimmt dem Paulus die Auffassung des Christenlebens als eines beständigen Erlebens der Passion des Herren und einzelnen Stellen (vgl. z. B. I. Kor. 9, 24 ff.) noch besonders den Anlaß, den Lebenslauf des Christen als den καλὸς ἀγών zu bezeichnen (II. Tim 4, 7); aber er versteht ἀγών auch schon von der *passio*. Er gewinnt sich damit die Möglichkeit, die ὁμολογία bei der Taufe (oder Priesterweihe?) dem Bekenntnis Jesu, das als Selbstbekenntnis natürlich auch ὁμολογία heißt, gleichzustellen. Nur wechselt er bei der entsprechenden Wendung mit dem Verbum und gebraucht von Jesus eine Wortverbindung, die ganz ungriechisch und gewollt paradox scheint, τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν[3]). Scheinbar ist hier ὁμολογεῖν und μαρτυρεῖν synonym gebraucht, aber μαρτυρεῖν hat dabei eine bestimmte Nebenbedeutung, die es bei Paulus selbst nicht hat und nicht haben kann, nämlich παθεῖν, ἀποθανεῖν. Ein ähnliches Spiel

1) Vgl. Polykarp *Phil.* 8, 2.

2) Vgl. Mark. 13, 9 ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς· καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη δεῖ πρῶτον κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

3) Jeder Versuch der Änderung ist durch die gewollte Responsion ausgeschlossen.

liegt II. Tim. 1, 8 vor μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ. Natürlich ist der Hauptsinn „das Evangelium von dem Herrn", das Timotheus hört und predigen soll [1]); das zeigt schon das echt-paulinische Vorbild, das nachgeahmt werden soll, Röm. 1, 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον (vgl. I. Kor. 2, 1) δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν κτλ. Aber das Wort συνκακοπάθησον und die Berufung auf die Gefangenschaft des Paulus zeigt, daß zugleich an das L e i d e n des Herrn gedacht werden soll. An der zuerst genannten Stelle hat man mit Recht seit langem an die Benutzung einer alten Bekenntnisformel gedacht. Den Gegensatz zu ὁ θεὸς ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα kann nur Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου bilden (der lebendige und lebenspendende Gott und der unter Pilatus gestorbene Heiland bilden den Glaubensinhalt und sind die Zeugen) [2]). Man soll wirklich nicht fragen, welches Bekenntnis gemeint ist, oder gar (mit Corssen S. 496) auf eines raten, das gar nicht vor Pilatus abgelegt ist. Christus hat vor Gericht gestanden und sein Bekenntnis hat zum Tode geführt; darum ist er der erste M ä r t y r e r in unserm Sinne. Der schon feste Gebrauch des Wortes μαρτυρήσας für θανών ermöglicht den schillernden Ausdruck [3]).

Allein die Stelle ist damit noch nicht erledigt. So wenig es meine Aufgabe sein kann, die Frage nach Datierung und Tendenz

---

1) Vgl. I. Tim. 2, 6 ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις, εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος. Die Erlösung (durch die Passion) ist das εὐαγγέλιον, Paulus sein κῆρυξ (das Wort, das in diesen Briefen so besonders oft erscheint); anders II. Tim. 2, 2 ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων.

2) Vgl. etwa Ignatius Trall. 9, 1 ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Π ι λ ά τ ο υ, ἀ λ η θ ῶ ς ἐ σ τ α υ ρ ώ θ η κ α ὶ ἀ π έ θ α ν ε ν.

3) Ähnliche Spiele mit dem durch die beiden verschiedenen Ausdrucksweisen veranlaßten Doppelsinn kann man bis in junge Zeit verfolgen. Cyprian sagt in einer äußerst gezierten Briefstelle (38, 2) er habe den *confessor* Aurelian zum *lector* gewählt, *quia et nihil magis congruit voci, quae deum gloriosa praedicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare, post v e r b a d i v i n a, q u a e C h r i s t i m a r t y r i u m p r o l o c u t a s u n t, evangelium Christi legere, unde martyres fiunt.* Die *verba divina quae Christi martyrium prolocuta sunt* sind natürlich die vom Geiste eingegebenen Worte der ὁμολογία, die als Zeugnis für Christus gefaßt werden. Cyprian folgt sonst einem ganz anderen, juristischen Sprachgebrauch. Polykarp schreibt (7, 1) πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν, καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν. Er will der Geburt den Tod gegenüberstellen; aber heißt μαρτύριον τοῦ σταυροῦ das Leiden des Kreuzestodes (vgl. Paulus Phil. 2, 8 θάνατος σταυροῦ) oder bedeutet es das Zeugnis, das das Kreuz für Jesu Leiblichkeit ablegt, das εὐαγγέλιον τοῦ σταυροῦ im neuen Sinne?

der Pastoralbriefe[1]) hier eingehend zu erörtern, so ist es doch Pflicht, wenn die Geschichte eines Wortes für eine solche Frage Wichtigkeit gewinnt, wenigstens nachdrücklich darauf hinzuweisen. Welcher Anlaß liegt für den Verfasser vor, die Passion des Herren als μαρτυρία in dieser pointierten Weise mit dem Leben des Christen als ὁμολογία oder μαρτυρία zu vergleichen? Bedenkt man, daß die Briefe gegen Gnostiker sich wenden, welche sagen, die Auferstehung sei schon geschehen (II. Tim. 2, 18), daß sie in nachdrücklichster Weise gegen die Pneumatiker (besonders die Asketen) polemisieren[2]) und nicht dem Geistesträger, sondern dem Bischof die Rolle des κῆρυξ zuschreiben, so kann man es nicht für zufällig halten, daß im zweiten Jahrhundert weite Kreise des Christentums das Martyrium als Leistung ablehnen: Christus verlangt von seinen Anhängern nicht die ὁμολογία oder μαρτυρία διὰ λόγων ἐν δικαστηρίῳ, sondern διὰ πίστεως ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ. Gewiß werden für diese Ansicht gerade Gnostiker zitiert[3]); aber auch Ignatius benutzt gnostische Anschauungen, um Gnostiker zu bekämpfen. Dem Vertreter der Bischofskirche, der hier spricht, sind die Ansprüche der Bekenner unerträglich. So deutet er das wahre Bekenntnis auf den Priester.

Von hier wird ein weiteres Schriftstück verständlich, das ich ganz analysieren muß, weil in ihm die später herrschende Begriffsbestimmung zum ersten male voll zu Worte kommt, freilich nicht als Ansicht und nicht im Sprachgebrauch des Verfassers, sondern nur als Äußerung der Bescheidenheit der Märtyrer. Es ist der berühmte Brief der gallischen Gemeinden, der von ihrer Verfolgung berichtet, ein in seinem Stil stark rhetorisches Schriftstück (Eusebius K. G. V 1). Die Märtyrer lehnen, trotzdem sie schon vielfach Qualen erlitten haben und im Kerker den Tod mit Sicherheit erwarten müssen, den Titel μάρτυρες für sich ab; nur für Verstorbene ist er zulässig (p. 428, 18 Schw.): ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν, ἡμεῖς δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί. Die προσηγορία τῆς μαρτυρίας gebührt vor allem Christus τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ[4]). Das Wort μαρτυρία bedeutet an der

1) Und zwar der persönlich gewendeten Stellen, die man halten will.

2) Vgl. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, S. 365, vgl. 339.

3) Vgl. unten S. 452. Damit ist weder gesagt, daß nur Gnostiker diese Ansicht vertraten, noch daß sie erst zu Valentins Zeiten entstand. Aber jünger als die judenchristliche Ansicht ist sie jedenfalls, setzt die feste Form der Christenprozesse voraus und ist auf hellenistischem Boden entstanden.

4) Der Verfasser benutzt hier wie auch sonst die Apokalypse (er verbindet 1, 5 und 3, 14), gibt der Stelle aber einen neuen Sinn: Christus ist der erste Mär-

zweiten Stelle das Märtyrer-Sein; an der ersten kann es diese Bedeutung allein nicht haben; der Zusammenhang verlangt, daß es den Begriff ὁμολογία aufnimmt und steigert; sie ist das Zeugnis, das durch die Besiegelung beweiskräftig und wirksam wird. Das ist, wie wir sehen werden, genau die Auffassung Cyprians, der danach *martyr* und *confessor* scheidet. Der Verfasser des Briefes denkt anders; ihm ist μαρτυρεῖν jedes πάσχειν in der Verfolgung, aber seine Helden scheinen ihm gerade darin ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ, also echte Märtyrer, daß sie ihre gottgleiche Würde nicht „wie einen Raub“ genießen, sondern voll verdienen wollen. Sie gelten ihm selbst nach den verschieden Qualen als οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες (428, 9, vgl. I. Clemens 5, 4 οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε κόπους καὶ οὕτω μαρτυρήσας κτλ. Hier ist μαρτυρήσας gleich παθών im weiteren Sinne). Unterschiede und Grade sind möglich, ja notwendig; wegen seines Todes, aber auch wegen der Fürbitte für die Feinde heißt Stephanus p. 430, 7 ὁ τέλειος μάρτυς. Alle umschließt ein fester Begriff, der κλῆρος τῶν μαρτύρων [1]). In ihn tritt man durch die ὁμολογία ein, vgl. 412, 8 Χριστιανὴν ἑαυτὴν ὡμολόγει καὶ τῷ κλήρῳ τῶν μαρτύρων προσετέθη, 420, 23 καὶ ὁμολογοῦντες προσετίθεντο τῷ τῶν μαρτύρων κλήρῳ, endlich 404, 27 in einem Falle, in dem ich nicht zu entscheiden weiß, ob von einem Fortleben nach dem Martyrium im Himmel oder auf Erden die Rede ist, τοῦ δὲ λαμπροτάτῃ φωνῇ ὁμολογήσαντος, ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων [2]). Wie in dem Briefe an Timotheus (I 6, 13 τοῦ μαρτυρήσαντος . . . τὴν καλὴν ὁμολογίαν, vgl. oben S. 438) scheint ferner μαρτυρία als Synonym für ὁμολογία einzutreten p. 414, 6 ἀπεδίδου τὴν καλὴν μαρτυρίαν. Aber es scheint wieder nur so; Pothinus, um den es sich handelt, legt gerade keine ὁμολογία ab, sondern zeigt nur seine Tapferkeit, indem er

---

tyrer, weil er zuerst von Gott wegen des πάθος wiedererweckt ist, und ist darum auch ἀρχηγός des Lebens bei Gott und als Gott, das die Märtyrer genießen. Tod und Auferstehung gehören notwendig zu dem Begriff μάρτυς.

1) Vgl. im Polykarp-Martyium 14, 2 (oben S. 419) λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων (vgl. für den Wechsel Apostelgesch. 8, 21). Wieder schillert der Ausdruck; gemeint ist bald das himmlische Erbteil (Ignatius Röm. 1, 2), bald die Ehre, der Rang. Cyprian scheint den formelhaft gewordenen Ausdruck in letzterem Sinne zu verstehen und den κλῆρος τῶν μαρτύρων (für ihn τῶν ὁμολογητῶν) als Vorstufe für den κλῆρος τῶν ἱερέων zu betrachten, wenn er ep. 39, 1 von dem Bekenner Celerinus sagt *clero nostro non humana suffragatione sed divina dignatione coniunctum.*

2) Das heißt er wurde dazu erhoben, παθεῖν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος. Kattenbusch S. 118 will das jedesmal auf die Hinrichtung beziehen. Nichts in der Erzählung berechtigt dazu. Dem Bekenntnis folgt die Hinrichtung bei den meisten erst ganz spät.

den Beamten verächtlich behandelt (gemeint ist die μαρτυρία διὰ ἔργων). Ähnlich scheint er steigernd zu sagen 406, 8 πρωτομάρτυρες[1]) οἳ καὶ μετὰ πάσης προθυμίας ἀνεπλήρουν τὴν ὁμολογίαν τῆς μαρτυρίας. Aber auch dabei ist wohl μαρτυρία hauptsächlich das Märtyrer-Sein, τὸ πάσχειν, wie z. B. 412, 29 διὰ τὴν ἐγκειμένην τῆς μαρτυρίας ἐπιθυμίαν[2]) und 414, 24 ἡ χαρὰ τῆς μαρτυρίας. Beide Bedeutungen gehen in einander auch 428, 23 über: καὶ τὴν δύναμιν τῆς μαρτυρίας ἐπεδείκνυντο πολλὴν παρρησίαν ἄγοντες πρὸς τὰ ἔθνη. Es handelt sich um die Gabe pneumatischer Rede, die der Bekenner und also auch der Märtyrer empfängt (der Ausdruck ist ähnlich wie τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου), aber sie ist zugleich die „Kraft des Zeugnisses". Das Neutrum μαρτύριον ist der Femininform gegenüber selten; es bedeutet das πάθος, das zu dem Tode führt 416, 12 εἰς πᾶν εἶδος διῃρεῖτο τὰ μαρτύρια τῆς ἐξόδου αὐτῶν[3]). Die Sachlage ist gerade umgekehrt wie bei Hegesipp und in den früher angeführten Stellen. Dort hing im Wesentlichen die Bedeutung an der Kundgebung durch das Wort; nur in einzelnen Wendungen kam ein anderer Sprachgebrauch mit hinein. Er überwiegt hier; das Zeugnis liegt nicht in dem Wort, sondern in dem Werk, in dem πάσχειν und der ὑπομονή. Nur vereinzelt wirkt der andere Sprachgebrauch noch nach, und darüber, ob zu dem Begriff μάρτυς der höchste Grad des πάσχειν, also der Tod, erforderlich ist, gehen die Meinungen auseinander. Daß der Verfasser des Polykarp-Martyriums der strengeren Auffassung huldigt[4]), habe ich früher gezeigt; sie dringt allmählich in der Kirche durch.

Etwa seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts scheint der

---

1) Die zeitlich ersten und zugleich die vorzüglichsten Märtyrer; das Wort scheint nach πρωταγωνιστής gebildet; wechselt doch auch sonst μάρτυς mit ἀγωνιστής ab, vgl. die gezierten Worte 408, 15 ἥτις ἦν καὶ αὐτὴ τῶν μαρτύρων μία ἀγωνίστρια.

2) Von hier ist Mart. Pol. 13, 2 oben S. 419 zu erklären, falls es richtig ist.

3) Ich habe damit die Stellen, die meines Erachtens technischen Wortgebrauch zeigen, sämtlich angeführt, wie im Eingang beim Polykarp-Martyrium. An ihrer Gesamtheit bitte ich den Leser Holls Worterklärung nachzuprüfen. Ausgeschieden habe ich 408, 22 μαρτυρεῖν = λέγειν (noch dazu von den Heiden gesagt); 410, 14 τὸ δὲ σωμάτιον μάρτυς ἦν τῶν συμβεβηκότων; 404, 16 οὗ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἠκρίβωτο ἡ πολιτεία ὡς καίπερ ὄντα νέον συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ (wohl guter Leumund, auf Luk. 1, 6 bezüglich, vgl. μεμαρτυρημένος bei Ignatius Philad. 11, 1 oder Hegesipp bei Eusebius II 23, 17 p. 170, 16; ähnlich oft bei jüngeren Profanschriftstellern, vgl. auch Deißmann, Neue Bibelstudien 93), endlich 418, 24 γνησίως ἐν τῇ Χριστιανῇ συντάξει γεγυμνασμένος ἦν καὶ ἀεὶ μάρτυς ἐγεγόνει παρ' ἡμῖν ἀληθείας (wohl nach Ev. Joh. 18, 37 εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς, jedenfalls aber nicht vom Märtyrer gesagt).

4) Ebenso *Pass. Scilit.* 15 *hodie martyres in caelis sumus.*

Gebrauch allgemein, den Christen, der vor der Obrigkeit seinen Glauben bekannt und seine Treue mit seinem Herzblut besiegelt hat, μάρτυς zu nennen, denjenigen aber, der trotz seines Bekenntnisses am Leben gelassen wurde, als ὁμολογητής oder *confessor* einen erheblich niedrigeren Rang[1]) anzuweisen[2]). Die Tatsache, die um so befremdlicher ist, als der hingerichtete Bekenner doch keine andere Handlung vollzogen hat, sondern auf Grund des Bekenntnisses ganz ohne sein Zutun zu etwas Höherem geworden ist oder einen Titel erhalten hat, der das Wesen der Sache nicht ändert, zeigt sich am deutlichsten bei Tertullian *Ad mart.* 1, wo er die gefangenen Christen, die im Kerker der Bestrafung entgegensehen, also die *confessores*, als *martyres designati* anspricht. Ursprünglich ist ein derartiger Titelunterschied nie. Natürlich hat sich der strenge Sprachgebrauch auch im Leben nicht durchgesetzt. Derselbe Cyprian, der sonst so streng zwischen beiden Titeln scheidet, schreibt an die Bekenner einer Gemeinde als an die *martyres et confessores*; man kann ja nicht wissen,

---

1) Die gallischen Märtyrer sagen p. 428, 20 Schwartz ἡμεῖς δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί. Eine Standesbezeichnung erscheint hier zum ersten mal, so viel ich weiß, und die Überlieferung ist leider nicht ganz sicher (ὁμολογουμένως T[e]ERM, vermutlich nach falscher Deutung des Wortes ὁμόλογοι; Rufin verstand seinen Text nicht und gestaltete die Worte nach dem Vorausgehenden; die neueren Konjekturen befriedigen nicht). Charakteristisch ist, daß gleichzeitig mit dem Eindringen des neuen Begriffes μάρτυρες der unterscheidende Titel nötig wird.

2) Wenige Stellen mögen die allbekannte Tatsache belegen und verdeutlichen. In der *Passio Montani* c. 21 wird ein Bekenner, den der Beamte nicht hinrichten will, in einer Vision getröstet *<bis> confessor es, tertio martyr es<to> ad gladium.* Von einem ähnlichen Fall spricht Cyprian *ep.* 38, 1: zweimal hat Aurelius seinen Glauben vor dem Richter bekannt; das erste mal ist er dafür verbannt worden, das zweite mal sogar gefoltert und verwundet; dennoch ist er nur *confessor: gemino hic agone certavit, bis confessus et bis confessionis suae victoria gloriosus, et quando vicit in cursu factus extorris et cum denuo certamine fortiore pugnavit, triumphator et victor in praelio passionis.* Nicht einmal der ἀγών, die *passio*, macht zum μάρτυς, wenn er nicht zum Tode führt, andrerseits macht die Todesart nichts aus; wer im Kerker oder in den Bergwerken an Krankheit stirbt, ist Märtyrer. Bestätigung bieten die Definitionen, z. B. Cyprian *ep.* 12, 1 *cum voluntati et confessioni nostrae in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyrii gloria est* und *ep.* 36, 2 (Brief der römischen Presbyter) *si martyres non propter aliud martyres fiunt, nisi ut non sacrificantes teneant ecclesiae usque ad effusionem sanguinis sui pacem.* Wenn Tertullian Scorp. 8 von den drei Jünglingen im feurigen Ofen sagt *o martyrium et sine passione perfectum,* so zeigt die Pointe in der Bildung des Oxymorons nur, daß auch für ihn das *martyrium* sonst den Tod voraussetzt. Ähnlich der späte Cassian, wenn er Conl. XVIII 7, 7 den Asketen, der im Gehorsam täglich sich selbst kreuzigt und die eigene ψυχή verleugnet, als *martyr vivus* bezeichnet.

wen Gott zum Märtyrer erheben, wen als *confessor* belassen wird; wenn der *lapsus* sich rühmt, von ihnen das Fürwort erlangt zu haben, sagt er *pacem a martyribus in carcere exoravi;* der Bischof spricht dabei von *confessores.* Eine gewisse Freiheit ist der Devotion des einzelnen gelassen; wenn die Scilitaner nach der griechischen Fassung sagen σήμερον ἀληθῶς μάρτυρες ἐν οὐρανοῖς τυγχάνομεν, so setzt der Schreiber voraus, daß sie bisher schon mißbräuchlich so genannt worden sind. Die *passio* in weiterem Sinne beginnt mit dem Eintreten der Haft, jedenfalls aber mit der *confessio,* und es kann nicht befremden, daß solange die Haft währt, eine Entscheidung, ob sie zum Tode führen wird, also noch nicht gefallen ist, der Bekenner fast einen Anspruch auf die ehrerbietige Anrede μάρτυς hatte, wenn wir bedenken, daß noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ein Bischof(?) den Brief des Serapion von Antiochia offiziell unterzeichnen kann Αὐρήλιος Κυρίνιος μάρτυς ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι (Eusebius K. G. V 19, 3 p. 480, 8 Schwartz). So lange die μαρτυρία darin liegt, daß man vor der Obrigkeit oder einer Volksmenge seine Überzeugung, Jesus ist der Christus, aussprach, ist eine Scheidung zwischen ὁμολογία und μαρτυρία ja überhaupt nicht möglich, da es eine ὁμολογία in juristischem Sinne noch nicht gibt. In dem römischen Christenprozeß nimmt ὁμολογία die Bedeutung an, daß der Sprechende sich zu einer unter Strafe gestellten Religion bekennt und seinen Willen, an ihr festzuhalten, kund gibt. Das Wort μαρτυρία wird jetzt eigentlich in Fortfall kommen müssen. Man rettet, wie schon angedeutet, den alten Begriff der μαρτυρία in einer Nebenkonstruktion, die zugleich gestattet, Grade des πάσχειν διὰ τὸ ὄνομα, die längst gemacht waren[1]), zu einem schärferen Ausdruck zu bringen. Aber die sakrale Folgerung knüpft bezeichnender Weise an die ὁμολογία. Sie gibt nach allgemeiner Anschauung den Besitz des Geistes (macht zum πνευματικός) und gibt die *praerogativa* in der Gemeinde. Das πάθος gibt die δόξα bei Gott, und da er gerecht ist, wird er sie nach der Höhe des πάθος verschieden bemessen. Aber selbst hierbei wirkt der Gedanke ein, daß die ὁμολογία schon die Willenserklärung zum Leiden enthielt, das πάθος nur ihre Bekräftigung und Vollendung bringt[2]). So ist der Wille die Hauptsache, und selbst den himmlischen Lohn wird Gott nach seiner Stärke, nicht nach dem äußeren Erfolge

1) Vgl. Hermas *Sim.* 9, 28 und 8, 1 ff.

2) Cyprian *ep.* 6, 2 *de tormentis, quae martyres dei consecrant et* i p s a p a s s i o n i s p r o b a t i o n e *sanctificant* (vgl. die Auffassung des Hermas, daß πάσχειν διὰ τὸ ὄνομα entsündigt); *ep.* 6, 3 *ne minor esset confessionis virtus sine testimonio passionis* (fast etymologisches Spiel: ἄνευ μαρτυρίας μαρτυρίου).

bemessen[1]). Jene Scheidung zwischen μάρτυρες und ὁμολογηταί gilt im Grunde doch nur auf Erden, nur für die Kirche, die ja auch von jener Bezeugung durch die Tat (das Leiden) den Vorteil hat. So hebt sich die neue Scheidung für den folgerichtig Denkenden von selbst wieder auf. Und doch ist sie von ungeheurer geschichtlicher Bedeutung geworden.

Zwei Vorstellungen scheinen sich bei dieser Umwertung des Begriffes μαρτυρεῖν zu verbinden. Neben dem juristisch gefaßten λόγῳ μαρτυρεῖν gibt es ein ἔργῳ μαρτυρεῖν in übertragenem Sinne, ja man kann sagen τὰ ἔργα μαρτυρεῖ τοῖς λόγοις (Grundbedeutung: bekräftigen, wirksam machen). So sagt Epiktet von dem Philosophen, der seine Worte durch seine Standhaftigkeit bekräftigt (I 29, 26) ὁ ἔργῳ μαρτυρήσων τοῖς λόγοις, Porphyrius *Ad Marc.* 8 δεῖ οὕτως βιοῦν ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ᾖ μάρτυς περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις oder der Brief an Diognet 12, 6 ὁ γὰρ νομίζων εἰδέναι τι ἄνευ γνώσεως ἀληθοῦς καὶ μαρτυρουμένης ὑπὸ τῆς ζωῆς οὐκ ἔγνω. Die Wortverbindung ist dabei lehrreich, denn in der Gnosis tritt dieser Gedanke in dieser pointierten Form tatsächlich besonders stark zu Tage. In Übertragung liegt er schon bei Herakleon vor, der bekanntlich (Clemens Strom. IV 71) ein ὁμολογεῖν ἐν φωνῇ und ein ὁμολογεῖν ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ scheidet und seine Ausführungen an Matth. 10, 32 knüpft, wo von dem Bekenntnis vor einer feindlichen Welt die Rede ist. Schon seine ersten Worte δύνανται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν zeigen, daß er, um seine These durchzuführen, die ὁμολογία vor den Glaubensgenossen zu Hilfe nehmen muß. Geprägt ist der Begriff für die μαρτυρία, und so versteht seine Ausführungen auch im Folgenden Clemens selbst (IV 73—75, vgl. p. 282, 6 Stählin ὅσοι δὲ ἔργῳ μὲν παρὰ τὸν βίον, λόγῳ δὲ ἐν δικαστηρίῳ μαρτυροῦσιν). Die Gnostiker, oder wenigstens ein Teil von ihnen, stellen dem μαρτυρεῖν vor Gericht (διὰ θανάτου) das μαρτυρεῖν im Lebenswandel (διὰ βίου) als das größere und eigentliche μαρτύριον entgegen und das spätere Mönchtum schließt sich ihrer Auffassung an[2]). Der Gedanke ist noch,

1) Cyprian *ep.* 10, 5 *nec contristetur aliquis ex vobis* (wie Flavianus in der *Passio Montani*) *quasi illis minor, qui ante vos tormenta perpessi victo et calcato saeculo ad dominum glorioso itinere venerunt. dominus scrutator est renis et cordis, arcana perspicit et intuetur occulta. ad coronam de eo promerendam sufficit ipsius testimonium solum* (Gegensatz *testimonium passionis*) *qui iudicaturus est* (vgl. auch die Fortsetzung). Die Auffassung kehrt ganz zu der früheren, z. B. bei Hermas, zurück, der ja den himmlischen Lohn allein von der Größe der προθυμία abhängig macht.

2) Natürlich in der uns vorliegenden Form, ohne die eigentlichen Märtyrer herabzusetzen. Dieselbe Übertragung findet bei ὁμολογία statt.

daß sich jenes im wesentlichen λόγῳ, dieses ἔργῳ vollzieht. So mußte ihren Gegnern der andere Gedanke doppelt nahe liegen, daß der Christ auch vor Gericht, wenn auch die ὁμολογία nur im Wort besteht, durch den ἀγών und durch seine Standhaftigkeit in ihm ein Werk vollzieht und eine μαρτυρία für seinen Glauben und seinen Gott ablegen kann, eine μαρτυρία gewiß nicht vor dem Richter und dem Gesetz, wohl aber vor den ungläubigen Zuschauern. Man denkt daran, daß gerade die πάθη des Christen sie an der Macht seines Gottes zweifeln lassen müssen: *non vult aut non potest opitulari; ita aut invalidus aut iniquus est* (so Minucius 12, 2, der damit wörtlich Epikurs Fr. 374 Usener widergibt). Durch die Art des Ertragens zeigt der Christ die Kraft seines Gottes und wird μάρτυς τοῦ θεοῦ. Der Gedanke ist weit verbreitet, aber ursprünglich ist er nicht. Wie er den Begriff des ἀγών vorauszusetzen scheint, so setzt er andrerseits voraus, daß die Zuschauer nicht über die Macht eines ihnen unbekannten oder verhaßten Gottes, sondern des Gottes schlechthin sich Gedanken machen oder im Zweifel sind[1]). Die natürliche und darum ältere Verbindung der Gedanken zeigt Epikur, der die herrschende Überzeugung von dem Walten Gottes mit diesen Erwägungen erschüttern will, und zeigen seine Gegner, die Stoiker. Wenn Seneca (*Dial.* I) die Frage *quare aliqua incommoda bonis viris accidunt, cum providentia sit* zu lösen versucht, so fühlt er sich als *advocatus deorum* oder *dei* (1, 1 *causam deorum agam*). Gott wird dabei angeklagt. In ähnlichem Sinne ist der Weise, der die Leiden willig erträgt, und vor allem, der mutig dem ungerechten Richter und Tyrannen trotzt, *testis dei*[2]). Die spätere christliche Literatur macht sich durchaus die Argumente der Philosophen dabei zu nutze, verwendet ihre Gleichnisse und Metaphern und spricht ihre Sprache. Ich habe die Epiktet-Stellen, die zuerst Geffcken a. a. O. herangezogen hat, in meinem Buche (S. 85 ff.) voll ausgeschrieben und hebe hier nur aus einem Kapitel (I 29) die typischen Wendungen des Gedankens heraus. Er umfaßt an sich jede bedrängte

1) Nur so läßt sich auch der Begriff der Anklage hereinbringen, der die Wahl des Wortes μαρτυρεῖν und μάρτυς θεοῦ allein natürlich macht. Die ältesten Beispiele bietet die Tragödie, den ältesten Beleg für das Wort wohl Cicero *De nat. deor.* III 83 *Diogenes . . . dicere solebat Harpalum . . . contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret.*

2) Der Drang zu freimütigem Zeugnis ihm gegenüber ist allgemein und nicht auf die Stoa und die Kaiserzeit beschränkt (vgl. für die Epikureer früherer Zeit jetzt Diels Abhandl. d. Berl. Akad. 1915 VII 100). Woher Holl (S. 532, 3) die Behauptung entnimmt, ich hätte Schriften wie περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας nur als Unterhaltungsliteratur bezeichnet, habe ich nicht finden können.

Lage und jede περίστασις (πάθος), nimmt aber als klarstes Beispiel zum Ausgangspunkt den Fall, daß der Philosoph vor den Tyrannen oder Beamten gestellt wird, der die ἐξουσία über seine Freiheit und seinen Leib hat und meint, sie auch über seine Überzeugung (δόγμα) zu haben. Das allein bestreitet ihm der Philosoph, und da der Beamte durch Drohungen seinen Trotz brechen will, kommt es zum *Kampf*, in dem nach Gottes ewigem Gesetz der Stärkere — und das ist immer die Überzeugung — siegen muß; selbst die Verurteilung κρίνω σε ἀσεβῆ καὶ ἀνόσιον εἶναι kann, da sie ein falsches Urteil enthält, dem Philosophen keinen Eindruck machen. Aber der Gedanke greift weiter und geht über zu jeder bedrängten Lage, Not oder Armut; eine jede ist für den Philosophen eine Berufung (κληθῆναι) zur ἀπόδειξις der Schulung seiner Seele. Sie muß sich in seinem ganzen Verhalten, seiner Gelassenheit oder seinem Mute zeigen. Gewiß gehört dazu auch der rühmliche Ausspruch, die καλὴ φωνή, aber nur als Teil eines einheitlichen Ganzen. Denn an Worten derart (jetzt λογάρια) haben wir in den Büchern genug, wir bedürfen Männer, die zu dem Wort das *Zeugnis der Tat* fügen [1]). So fordert Epiktet: übernimm diese Rolle: ἵνα μηκέτι παλαιοῖς ἐν τῇ σχολῇ *παραδείγμασι* χρώμεθα, ἀλλ' ἔχωμέν τι καὶ καθ' ἡμᾶς παράδειγμα [2]). In diesem Zusammenhang begegnen die Worte: πῶς οὖν ἀναβαίνεις νῦν; ὡς *μάρτυς* ὑπὸ θεοῦ κεκλημένος· ἔρχου σὺ καὶ *μαρτύρησόν μοι*· σὺ γὰρ ἄξιος εἶ προαχθῆναι μάρτυς ὑπ' ἐμοῦ. Das πάθος ist eine Auszeichnung, die Gott den Seinen erweist. Zeigt er sich schwach, so schilt ihn Epiktet ταῦτα μέλλεις *μαρτυρεῖν* καὶ καταισχύνειν τὴν κλῆσιν ἣν κέκληκεν ὅτι σε ἐτίμησεν ταύτην τὴν τιμὴν καὶ ἄξιον ἡγήσατο προσαγαγεῖν εἰς μαρτυρίαν τηλικαύτην; Gott ist der Angeklagte; ihm wirft man vor, daß er den Menschen das Übel sendet; der Philosoph darf durch sein Verhalten und seine Seelenverfassung *Zeugnis ablegen, daß es keine Übel sind* [3]). Gewiß ließen sich diese Gedanken leicht ins Christliche übertragen und fanden Anknüpfungspunkte in der christlichen Vorstellung der μαρτυρία; daß sie bei Christen unabhängig entstanden sind, ist wenig wahrscheinlich. Nicht für Christen, wenigstens

1) Vgl. oben S. 440 und 444, 2. Ich lege höchstes Gewicht darauf, daß der Nebengedanke, daß die Tat, der mutige Kampf, das Wort „bezeugt“, von Anfang an in dieser hellenistischen Gedankenreihe mitwirkt.

2) Vgl. I. Clemens 5, 1 ὑποδείγματα (oben S. 437). Es sind die μάρτυρες des Hebräerbriefes (12, 1). Auch das hätte Anknüpfung im semitischen Sprachgebrauch, vgl. für das Arabische Lane p. 1061. Ebenso die Bezeichnung der Zeugen Gottes als Zeugen *gegen* die Ungläubigen (Epiktet IV 8, 32), doch liegt natürlich hier rein griechischer Gebrauch zugrunde.

3) Vgl. auch Philo *De providentia* und Wendlands Schrift über ihn.

nicht für die Christen jener frühen Zeit, bedarf Gott gegenüber einer allgemeinen Anklage derartige Entlastungszeugen. Nur aus den religiösen Verhältnissen im Hellenismus ist diese Grundanschauung verständlich; sie paßt in ihrer Übertragung auf das Christentum nicht einmal ganz, da hier zu der ganz anderen eigenen Sache des Angeklagten, die zur ὁμολογία führt, die μαρτυρία in jener allgemeinen Anklage der Ungläubigen gegen Gott unorganisch angefügt wird. Daß übrigens der Christ sich gerade dabei nicht als Sklave Gottes fühlt (siehe Corssen oben S. 428) zeigt am besten der Begriff der κλῆσις, den Epiktet so stark betont; man vgl. etwa Clemens IV 13, 1 p. 254, 6 καλούμενος ὁ γνωστικὸς ὑπακούει ῥᾳδίως oder die neugefundene pseudocyprianische Schrift Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1914 S. 88 Z. 400 *ora ut in participationem martyrum reciteris.* Schon vor der Geburt bestimmt Gott dem einzelnen die Ehre eines solchen Rufes [1]); aber ihm zu folgen bleibt eine freiwillige Leistung und ein Verdienst um Gott.

Wenn Holl (S. 532, 2) gegen Geffckens Ausführungen einwendet, Epiktets Begriff von μάρτυς enthalte gerade das nicht, was das Christentum betonte, bei Epiktet bedeute μάρτυς nichts anderes als ἄγγελος, d. h. Bote, und Leiden und Sterben gehöre für ihn nicht notwendig dazu, so begeht er damit neben dem Grundfehler seiner Untersuchungsmethode, überall von Gesamtbegriffen, nicht aber von der lexikalischen Untersuchung der einzelnen Nüanzen des Wortes auszugehen, meines Erachtens einen doppelten Irrtum: auch für Epiktet und alle Stoiker wird der Sendbote Gottes erst durch die Leiden zum μάρτυς, und andrerseits ist auch im Christentum der μάρτυς ursprünglich nur der Gesandte, der Bote; selbst bei der Umbildung des Begriffes kann von einer Notwendigkeit des Sterbens auch beim christlichen μάρτυς zunächst nicht die Rede sein. Es ist klar, wie die judenchristliche und die heidnisch-hellenistische Vorstellung einander nahe gekommen sind. Daß die erste von der zweiten wirklich beeinflußt ist, muß endgültig der Gesamtton der Stellen, in welchen der jüngere christliche Sprachgebrauch zuerst erscheint, wenigstens

---

1) Vgl. z. B. die pseudocyprianische Schrift Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1914 S. 78 Z. 115 *ideo gaudium in caelo omnibus protulit quod destinatus martyrio properavit* (σπεύδειν wird bei den Heißspornen regelmäßiger Ruhmestitel des Märtyrers). Auf dem Begriff der κλῆσις beruht in der *Passio Carpi* 42 ff. die Schilderung der Agathonike: sie sieht den Märtyrer auf dem Holzstoß, hört, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ schaut, darf sie selbst erblicken, betrachtet das als die κλῆσις οὐράνιος (freilich zugleich im Sinne einer Einladung zum Mahle im Himmel) und stürzt sich in die Flammen.

dem Philologen beweisen. Wie hier in dem ersten Clemens-Briefe, den Briefen an Timotheus, dem Polykarp-Martyrium und dem Briefe der gallischen Gemeinden alle Bilder und Metaphern der stoischen Traktate zusammenerscheinen und sich wechselseitig steigern (ἀγών, ἀγωνιστής, ἀγωνίζεσθαι [1]), ἆθλον, ἀθλητής, γυμνάζεσθαι u. a. mehr) muß man empfinden, indem man die Schriften der früher genannten Reihe, in der μαρτύριον für *passio* nicht vorkommt, vergleicht. Es fällt mir natürlich nicht ein, zu bestreiten, daß einzelne jener Worte und Bilder aus dem allgemeinen Gebrauch schon in die älteren Schriften (besonders des Paulus) übergegangen sind; auf ihre *Häufigkeit* und *Selbstverständlichkeit* und auf den rhetorischen Gesamtton der Sprache kommt es an; sie beweisen zwingend: die hellenistische Martyrienliteratur und die hellenistische Vorstellung hat hier das Christentum beeinflußt. Ihr entstammt zunächst der ganze Gedanke, daß der Christ durch das mutige Verhalten und die ὑπομονή *Zeugnis* für seinen Gott ablegt.

Nicht erklärt ist freilich bisher die Bedeutung, die der *Tod* dabei für das Martyrium gewinnt. Von vornherein ist klar, daß sich verschiedene Erklärungsmöglichkeiten bieten und die lexikalische Beobachtung zur Entscheidung nicht allzuviel helfen kann. An sich mußte auch für den rein hellenistischen Sprachgebrauch und rein hellenistisches Denken der Tod die stärkste ἀπόδειξις sein. Peregrinus Proteus wird aus denselben Gründen, die Epiktet für das Ertragen der Leiden anführt, zu dem Ehrgeiz getrieben, als παράδειγμα zu erweisen, daß der Tod kein Übel ist; der Begriff μαρτυρία, μαρτύριον ließ sich hier durchaus rechtfertigen [2]). Andrerseits ist natürlich auch für die jüdische und judenchristliche Betrachtung der Tod das höchste πάθος, das zugleich den höchsten Lohn verheißt. Ich habe auf Josephus schon verwiesen (S. 420) und trage hier nur noch einen Hinweis auf die Weisheit Salomos 3, 2—8 nach, weil sie, selbst übrigens schon griechisch beeinflußt,

---

1) Auch die Verbindung καλὸς ἀγών, καλὴ μαρτυρία (vgl. bei Epiktet καλὴ φωνή) scheint mir charakteristisch. Für Paulus s. Wendland Literaturformen 357, 1.

2) Selbst den Vorwurf der κενοδοξία weist sein Lobredner Theagenes zurück (Lukian c. 4), hat dies also offenbar in seiner Schrift auch getan (vgl. über sie „Hellenistische Wundererzählungen“ S. 37 ff.); er vergleicht ihn mit Herakles, und an Herakles will Seneca in seiner Tragödie besonders zeigen, wie der Weise den Tod erleiden soll und daß der Tod kein Übel ist (vgl. Lukian c. 23, c. 33). Rekonstruiert man sich die Schrift des Theagenes und ergänzt sie etwas aus Epiktet, so gewinnt man in der Tat ein lehrreiches Bild eines heidnischen μαρτύριον. Lukian 37 οὐ γὰρ ἡδὺ τὸ θέαμα ὠπτημένον γερόντιον ὁρᾶν mutet direkt wie eine Verhöhnung stoischer Deklamationen, wie Seneca *De provid.* 2, 8. 9 sie bietet, an.

ihrerseits auf die frühchristliche Literatur starken Einfluß übt [1]). Die natürliche Entwicklung der Gedanken zeigt am besten Hermas, der *Sim.* IX, 28 jedes πάσχειν als verdienstlich und Anspruch auf δόξα bei Gott gebend faßt; eine Steigerung des Anspruches gibt das προθύμως πάσχειν, und der höchste Beweis der προθυμία ist der Tod. Das bloße ὁμολογεῖν ist auch dem möglich, der geschwankt hat (IX 28, 4; es wird *Sim.* VIII 3, 7 als ein θλιβῆναι ὑπὲρ τοῦ νόμου bezeichnet, bei dem man weder leidet, πάσχει, noch verleugnet, ἀρνεῖται). Der himmlische Lohn wird für jeden nach der προθυμία verschieden sein. Eng stimmt hierzu, wie oben S. 444 gezeigt ist, Cyprian. Auch er betont, daß die Stärke des Willens allein entscheidet; der Wille selbst tut sich in der ὁμολογία kund, seine Stärke erst im Leiden und volle Gewähr für sie und darum für den Lohn gibt erst der Tod [2]), er ist das μαρτύριον τέλειον [3]). Schon hiernach wäre, sobald μαρτυρία einmal von dem Ertragen des Leidens gesagt wird, ἐμαρτύρησεν für ἀπέθανεν einigermaßen verständlich. Allein die Hauptsache ist doch wohl eine Auffassung, die ich im Gegensatz zu der jüdischen und der hellenistischen einmal eigentlich christlich nennen möchte; sie bietet für jene beiden immer Ergänzung und Korrektur. Suchen wir einen Terminus, der für sie bezeichnend ist, so bietet sich μιμητής (ζηλωτής) und μαθητὴς Ἰησοῦ, Worte, die mit besonderer Betonung bei Ignatius, bei Polykarp (8, 2) selbst, in dem Martyrium Polykarps und in dem Briefe der gallischen Gemeinden begegnen (vgl. unten S. 459). Gewiß beziehen sie sich ursprünglich nicht auf das Leiden allein — der Wortgebrauch bei Ignatius zeigt das besonders klar —, aber zur Nachfolge im Leiden hatte Jesus seine Jünger immer wieder ermahnt; der Schüler hat nichts Besseres zu erwarten und zu verlangen als der Lehrer [4]), und mit der Mahnung, ihm nachzuahmen, hat schon früh die Kirche die Forderung verbunden, **aus Liebe** selbst das Leben für die Brüder zu lassen [5]). Das höchste Ziel

---

1) Besonders wichtig ist, daß der Opferbegriff hier schon vortritt, v. 6 ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο (Gott) αὐτούς.

2) Daher in dem Brief der gallischen Gemeinden (Eusebius p. 428, 19) οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν.

3) Mysterienbegriffe setzen sich später an, sind aber für dies kirchlich-juristische Denken kaum entscheidend.

4) Matth. 10, 24 in enger Verbindung mit jenem grundlegenden Spruch ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

5) Ephes. 5, 2 γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ . . . καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (beeinflußt von Weish. Sal. 3, 6, vorbildlich für *Mart. Pol.* 15, 2).

ist Werden, wie Christus selbst war, ja zu Christus werden. Man kann ruhig sagen: in dem Moment, wo die Bezeichnung Jesu als πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς auf die Passion gedeutet wurde — und dies ist allerdings erst nach dem Eindringen des hellenistischen Sprachgebrauchs möglich – war die Forderung, daß der wahre Märtyrer sterben müsse, von selbst gegeben; ἐμαρτύρησεν heißt jetzt: er ward voll wie Christus, er starb wie Christus. Man kann verstehen, daß gerade in die von Hegesipp berichtete Jacobus-Legende das Wort eindringt; sie will ja beständig an die Passion Jesu erinnern[1]; wo er es außerdem gebraucht, handelt es sich sogar um den Kreuzestod nach Hohn und Mißhandlung. Die tiefen sakramentalen Vorstellungen, die an den Tod Jesu knüpften, mußten sich jetzt notwendig auf den Tod des Bekenners übertragen. Diese individuell-christliche Entwicklung, die ihrerseits freilich schon hellenistisch beeinflußt war, zeigt sich sofort als hemmende Schranke gegenüber einer übertriebenen Hellenisierung. Nicht weiter soll das Martyrium gehen, als es Jesus vorgebildet hat.

Ich nehme einen Zug voraus, auf den ich in anderem Zusammenhang eingehender zurückkommen werde. Gerade in dem Polykarp-Martyrium, das hellenistischen Sprachgebrauch und Empfindungsart so besonders stark zeigt, tritt das lehrreich hervor; es berichtet cap. 4 (Eusebius IV 15, 7—8), ein Phryger, der sich zuerst freiwillig gemeldet habe, sei beim Anblick der wilden Tiere feig geworden und habe verleugnet. Die Gemeinde schließt daran die nachdrückliche Erklärung διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς[2]) ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον. Nicht die jüdische, wohl aber die hellenistische Auffassung setzt in der Tat das Freiwillige der Leistung voraus oder muß es doch besonders schätzen, und selbst Epiktet wendet sich in seiner Mahnung zum Heroismus ganz unbefangen an das Empfinden für den Ruhm (III 24, 111). Die Kirche, die außerdem noch einen fast unbegrenzten Lohn im Himmel verheißt, hatte allen Grund, jetzt vor einem Herausfordern, ja Erzwingen des Martyriums zu warnen, von dem die heidnischen Autoren gerade in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu berichten wissen. Sie prägt den Begriff τὸ κατὰ

1) Vgl. bei der Wiederholung Eusebius p. 370, 9 μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ.

2) Etwas anders Eusebius in der freien Inhaltsangabe p. 338, 12 ὑπόδειγμα τοῖς πᾶσιν παρασχεῖν ὅτι μὴ δέοι τοῖς τοιούτοις ῥιψοκινδύνως καὶ ἀνευλαβῶς ἐπιτολμᾶν, vgl. Clemens IV 17, 1 ψέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς τοὺς ἐπιπηδήσαντας τῷ θανάτῳ und Cyprian *ep.* 81 *deus ... nos confiteri magis voluit quam profiteri.*

τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον aus und grenzt ihn gegen die Übertreibungen des Hellenismus ab. Dieser Auseinandersetzung dienen die beiden teilweise erhaltenen Gemeindebriefe. Sie sind Lehrschriften, die Ansicht und Forderung von Gemeinden, welche ein besonderes Recht haben, sich in dieser Frage zu äußern, an ὑποδείγματα erläutern [1]).

Den Streit über das ἑκουσίως προσιέναι, das mit dem hellenistischen Begriff der Leistung eng verbunden ist, zeigt sich in den Einwendungen der Gnostiker. Sie fühlen sich schon als Pneumatiker, wozu der Bekenner ja erst wird. So empfinden sie, daß die äußere Handlung, sei es der ὁμολογία, sei es der μαρτυρία, ihnen nicht mehr geben kann, als sie schon haben, also für sie überflüssig ist. Wichtig ist die Begründung bei Clemens IV 16, 3: μαρτυρίαν [2]) λέγοντες ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνῶσιν θεοῦ ... φονέα δὲ εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην τὸν διὰ θανάτου ὁμολογήσαντα. Der Gnostiker ist schon gestorben und auferstanden; er hat den Tod in sich vernichtet (Valentin bei Clemens IV 89, 1), die Leistung schon vollzogen. Wenn er das Martyrium sogar als Sünde be-

1) Es war ein seltsamer Irrtum, wenn Harnack Sitzungsber. d. Berliner Akademie 1910 S. 114 ff. den Zweck der Briefe in einem authentischen Bericht über die Martyrien sah, der als eine Art Ergänzung der heiligen Schriften der ganzen Christenheit zugänglich gemacht werden sollte. Schon E. Schwartz *De Pionio et Polycarpo* p. 4 hätte davon abhalten können. Holl verfällt in diesen Fehler nicht, hebt aber nicht klar genug hervor, daß es sich um Lehrschriften handelt. Das ist für den Brief der gallischen Gemeinden ohne weiteres klar, sobald man die Verhältnisse bei den Empfängern des Briefes und die Anlage des Schriftstückes beachtet. Die Montanisten rühmen sich wohl der Zahl ihrer Märtyrer und sehen in ihr den Beweis, daß „der Geist" bei ihnen ist (ihn empfängt ja jeder Bekenner); aber sie nennen μάρτυς nach weiterem Gebrauch jeden, der ins Gefängnis geworfen ist (vgl. Eusebius aus Apolinarius von Hierapolis V 16, 20—22). Selbst wenn er freigekommen ist — die Gegner behaupteten natürlich, durch unerlaubte Mittel aus Feigheit, oder gar von einer Gefängnisstrafe wegen bürgerlicher Verbrechen — trägt er den Ehrentitel, fühlt sich den Aposteln gleich und schreibt wie sie, freilich auch wie Peregrinus Proteus, Briefe an alle Gemeinden. Wir erkennen sofort, was die gallischen Gemeinden mit der Schilderung der Bescheidenheit ihrer Märtyrer bezwecken, die den Titel ablehnen, weil er nur den Toten gebührt, und für sich keinerlei Recht oder Stellung beanspruchen. Natürlich müssen ihre Leiden angegeben werden; sie haben viel mehr erduldet als die phrygischen Märtyrer, haben also auch mehr Anspruch auf Geltung; die Gemeinden selbst geben einen Katalog nach Todesarten gesondert, um sich dadurch eine Stellung den Montanisten, aber auch Rom gegenüber zu geben. Eusebius hat ihn weggelassen; ebenso die meisten Briefe der Märtyrer, die ganz bestimmte Zwecke verfolgen. So erweckt sein Exzerpt für flüchtige Leser den Eindruck, als ob nur eine Martyrienerzählung in Form des Gemeindebriefes vorläge. Über den Polykarp-Brief später.

2) Das Märtyrer-Sein, der Besitz der Wirkung. Clemens gibt das zu.

zeichnet, so ist es offenbar von der Gegenseite als Gott wohlgefällige Handlung bezeichnet worden[1]). Aus Tertullian *Scorpiace* lernen wir, daß auch die Opfervorstellung geltend gemacht ist und daher bekämpft wird (Gott verschmäht selbst Tieropfer), ähnlich die Mahnung, Christi Tod für uns durch unsern Tod für ihn zu vergelten (er hat keine Rechtsforderung oder, wie Irenaeus III 18, 5 zeigt, er hat selbst gar nicht tatsächlich gelitten). Daß es sich dabei ursprünglich um den freiwilligen Tod gehandelt haben muß, halte ich trotz der Polemik Tertullians[2]) für sicher[3]).

Den Gegensatz bilden, ebenfalls ganz auf dem Boden des Hellenismus stehend, die Marcioniten, die den Titel μάρτυς auch angenommen haben. Den Anspruch darauf gibt bei ihnen nur der Tod. Clemens IV 17, 1 p. 256, 12 Stählin weist wohl sicher auf sie mit den Worten τινὲς οὐχ ἡμέτεροι, μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί, οἳ δὴ αὑτοὺς παραδιδόναι σπεύδουσι τῇ πρὸς τὸν δημιουργὸν ἀπεχθείᾳ,

1) εὐάρεστοι θεῷ oder εὐαρεστηκότες θεῷ heißen die παθόντες fast formelhaft bei Hermas, und selbst im Martyrium der Scilitaner möchte ich nach der griechischen Fassung σήμερον ἀληθῶς μάρτυρες ἐν οὐρανοῖς τυγχάνομεν εὐάρεστοι τῷ θεῷ in der lateinischen statt des überflüssigen zweiten *deo gratias* vermuten *deo gratiosi*.

2) Sie ist gerade in dieser Schrift außerordentlich gehässig und rabulistisch (vgl. die Polemik gegen die Vorstellung einer μαρτυρία im Himmel). Hätte er eine einzige klare Aufforderung, in dem Falle, daß der Christ ohne sein Zutun vor Gericht gekommen ist, zu verleugnen, vor Augen, so würde er anders reden.

3) Völlig aus dieser Reihe muß ich Basilides herausnehmen, der nur deshalb von Tertullian in sie gestellt ist, weil auch er den Wert des Zeugentodes herabzusetzen scheint. Er geht von den jüdischen, bzw. altchristlichen Vorstellungen aus und verwendet ihre Terminologie. Die Worte μαρτυρεῖν und μαρτύριον fehlen ganz; er kennt in dem berühmten Fragment Clemens IV 81 ff. nur die Worte πάσχειν (immer wiederholt) und θλῖψις (charakteristisch p. 284, 7 ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν). Das ist also der Sprachgebrauch des Hermas und zu ihm stimmt die Grundanschauung: das πάθος bewirkt die Vergebung der Sünden; es ist an sich Strafe, aber eben darum Wohltat. Nur fehlt bei ihm, was Hermas als weitere Wirkung des πάθος angibt, die δόξα παρὰ θεῷ. Dabei scheint das πάσχειν alle körperlichen Leiden, nicht nur den Tod zu umschließen. Ist das πάθος größer als die Schuld des gegenwärtigen Lebens, so scheint er einerseits die Möglichkeit einer Schuld in einem früheren Leben angedeutet zu haben (Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 209), andrerseits zugegeben, daß das πάθος nicht nur die Sünde selbst, sondern die Disposition zu ihr (das ἁμαρτητικόν) tilgen kann. Offenbar geht von hier die Vorstellung des späteren Mönchtums, daß man durch die πάθη der Askese, durch das innere ἀποθανεῖν, die ἀναμαρτησία erwerben kann, aus. Völlig gleich steht dabei die *passio* Jesu und seiner Nachfolger. Ich bedaure auf die Zusammenhänge der asketischen Vorstellungen mit den gnostischen Auffassungen des Martyriums früher zu wenig geachtet zu haben. Der Zusammenhang des Mönchtums mit dem Gnostizismus, der sich schon in dem Namen μονάζοντες verrät, läßt sich an ihnen noch deutlicher machen.

οἱ ἄθλιοι θανατῶντες. Clemens bestreitet ihnen das Recht auf den Namen οὐ γὰρ σώζουσι τὸν χαρακτῆρα τοῦ μαρτυρίου τοῦ πιστοῦ. (wohl nach μάρτυς πιστός gebildet). Es muß aus der ἀγάπη entspringen, nicht aus der Feindschaft gegen die Materie und Welt.

Trotz dieser kirchlichen Gegenarbeit bleiben freilich die Einwirkungen des Hellenismus auch innerhalb der Kirche ungemein groß, wie ja auch Holl zu meiner Freude zugibt. Man muß in der Tat literarische Werke aus dem letzten halben Jahrhundert der Verfolgung wie die *Passio Montani* oder die *Passio Mariani et Iacobi* oder die rhetorische Verherrlichung der palästinensischen Märtyrer bei Eusebius unbefangen mit den beiden Gemeindebriefen vergleichen: das Erzwingen des Martyriums durch Herausforderung oder selbst Betrug wird bewundert; der Gedanke an den Ruhm — und nicht nur an den Ruhm bei Gott — tritt immer stärker hervor. Selbst wenn die Wirklichkeit der rhetorischen Schilderung nicht entsprach, zeigt diese das Empfinden der Zeit, und es ist hellenistisch. Die Fortsetzung sehen wir im Donatismus und bei den Messallianern.

Zum Schluß möchte ich noch einmal hervorheben, wie lebhaft ich das Verdienst anerkenne, daß Holl sich durch den Nachweis der Zusammenhänge der frühchristlichen Anschauungen mit den spätjüdischen erworben hat. Ich verzichte, so lockend manche Einzelnheit ist, auf die von ihm festgestellten Tatsachen einzugehen[1]; nur Einiges, was er übergangen hat, trage ich hier nach. Die älteste christliche Auffassung des Martyriums liegt uns in der Erzählung von der Bitte der Zebedaiden an Jesus Mark. 10, 35—40 vor[2]. Verschiedene Stücke, die nicht ursprünglich zusammenzuhängen brauchen, sind nicht ungeschickt vereinigt: Christus verheißt seinen Jüngern Ersatz und Belohnung für alles, was sie hier aufgegeben haben, und prophezeit sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung. Da bitten die Zebedaiden: gib, daß wir bei deiner Herrlichkeit (ἐν τῇ δόξῃ σου) zu deiner Rechten und Linken sitzen. Jesus fragt, ob sie denn denselben Kelch trinken und sich mit derselben Taufe taufen lassen können, wie er. Sie bejahen es,

1) So ist die Anschauung, daß der Märtyrer die Qualen gar nicht empfindet, weil er schon bei Gott oder Gott bei ihm ist, in der Tat jüdisch. Hier paßt sie zu der Grundanschauung, daß Gottes Auftrag für den μάρτυς das Leiden nach sich zieht, das Gott ihm erleichtern muß. Dagegen widerspricht sie geradezu der hellenistischen Anschauung, daß er durch seine ὑπομονή zum „Zeugen" Gottes wird.

2) Vgl. Wellhausen zu der Stelle, E. Schwartz Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. VII 5, Nachr. d. Gött. Ges. 1907, 266, Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1910, 89 ff.; vgl. besonders S. 94.

und er verheißt ihnen, sie sollen den gleichen Kelch trinken und die gleiche Taufe wie er erleben. Aber den Platz zur Rechten und Linken könne er nicht vergeben; er gehöre denen, für die er von Gott bestimmt sei. Unbestreitbar, wenn auch bestritten, ist die Deutung von Kelch und Taufe auf das Martyrium, ebenso, daß die Erzählung sich unter dem gewaltigen Eindruck des Ereignisses selbst gebildet hat, wie ich mit Schwartz glaube, also tatsächlich schon bald nach dem Jahre 44 n. Chr.; doch macht das Datum zunächst nichts aus. Wichtig ist mir, daß als Vorbedingung für die gleiche Verherrlichung, wie sie dem Messias widerfahren ist, der gewaltsame Tod bezeichnet wird; der Größe des πάθος entspricht die Höhe der Entschädigung. Das ist verständlich nur, wenn in der Gemeinde die Überzeugung verbreitet ist, daß Jesus selbst seine Erhöhung dem πάθος verdankt, die Bitte nur, wenn dies πάθος zugleich die Auszeichnung ist, die Gott ihm widerfahren läßt. Das kann nicht befremden; es ist für den frommen Juden, der an Jesus glaubte, ja die einzig natürliche Auffassung des Kreuzestodes. Er war durch ihn gezwungen, den Messias nicht mehr als König, sondern als Propheten, aber freilich als den größten aller Propheten zu fassen, dessen Vorläufer nur alle früheren gewesen sind (vgl. z. B. Mark. 12, 1). Wie sie hat er eine Botschaft Gottes an das abtrünnige Volk übernommen und ist dafür verfolgt worden, ja hat den Tod erlitten. Für dies unverdiente Leiden muß Gott ihn entschädigen, erhöht ihn darum im Himmel und macht ihn zum Richter seiner Feinde. Er *mußte* leiden, um zu seiner δόξα einzugehen [1]). Damit aber erhebt sich sofort die Frage: ist nach dieser Auffassung der Messias nicht zunächst notwendig nur Mensch? Ein Mensch wie die Propheten, wenn auch der μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός, der wegen seines besonderen Gehorsams und besonderen Leidens zu einem Himmelswesen *wird*. Der Gedanke wäre an sich dem Judentum dieser Zeit sehr wohl möglich. Einen tief empfundenen Abschnitt seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte hat R. Smend „Prophet und Mär-

1) Vgl. in der Erzählung von den Jüngern in Emmaus Luk. 24, 26 οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ. Das Kausalitätsverhältnis wird, wie so oft, durch die einfache Anreihung gegeben. Die Ausführungen von Gillis P:son Wetter (Beiträge z. Religionswissenschaft II 32 ff.) gehen nach etwas anderer Richtung und behandeln einen viel komplizierteren Sprachgebrauch. Für das Wort δοξάζεσθαι und das Johannes-Evangelium mag die hellenistische Mysteriensprache wohl die Erklärung bieten; für eine vorausliegende Epoche suche ich hier die Anknüpfungspunkte, die sie in der Leidensmystik des echten Judentums finden konnte. Diese Leidensmystik ist in ihm ausschließlich mit der Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes verbunden.

tyrer" überschrieben. Er behandelt hier eine Zeit, wo diese Leidensmystik sich erst in dem Bewußtsein einzelner bildet; ausgebildet und verallgemeinert liegt sie in den sogenannten Ebed-Jahve-Stücken des Deutero-Jesaja und bei diesem selbst vor und hat in dieser Verallgemeinerung — von dem Propheten auf den Gerechten — weiter gewirkt. Von dem Gerechten entwirft die Weisheit Salomos (cap. 2. 3) das gewaltige Bild, das in der Ausführung des ersten Teiles schon griechisch beeinflußt, in dem zweiten doch rein jüdisch ist[1]), wie die Ungerechten sich gegen den Gerechten empören, der sich Gottes Sohn nennt und Gott kennen will, und wie sie schimpflichen Tod über ihn verhängen. Aber die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand; keine Qualen berühren sie[2]); wohl mögen sie eine kurze Frist tot scheinen, aber das ist nur eine Prüfungszeit; herrlich ist ihr Lohn; sie werden herrschen über die Stämme und Völker und Gott wird ihr König sein ewiglich. Dieser Lohn gebührt allen ἀδίκως πάσχοντες[3]), also natürlich besonders den πάσχοντες διὰ τὸ ὄνομα. Notwendigerweise mußten, als im Volk wieder Männer erstanden, die sich als Boten Gottes oder als seine „Stimme" fühlten und galten, diese Vorstellungen besonders auf sie Anwendung finden. Mochte man das Wort Prophet dabei vermeiden[4]), für die Gläubigen mußten sie als Wiederbringer und Vollender der alten Prophetie erscheinen und nach dem Tode die Verehrung, die der Prophet inzwischen gefunden hatte, noch gesteigert genießen. Gerade die Gerechtigkeit Gottes verlangt ja, daß die Wirkung des unverschuldeten πάθος sich an dem besonders zeige, der es als sein Bote und dieser Botschaft halber freiwillig auf sich genommen hat. Wir können es begreifen, daß ein Sprachgebrauch sich bildet, der die μάρτυρες als oberste Kategorie der ἀδίκως πάσχοντες oder διὰ τὸ ὄνομα πάσχοντες hervorhebt.

Ich möchte einen Nachklang dieser jüdischen Leidensmystik

1) In der ersten Hälfte ist nur von „dem Gerechten" im Singular gesprochen; ich kann das Idealbild aus dem Judentum verstehen und werde doch die Empfindung nicht los, daß hier wirklich Plato durch stoische Vermittlung einwirkt; wo der Teil einsetzt, für den das Griechentum ein Gegenbild nicht geben konnte, setzt sofort auch der Plural ein.

2) Gott schützt seine Diener vor der Empfindung der Qualen (οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος). Die Anschauung beherrscht, wie Holl nachweist, die Schilderung in den jüdischen Martyrien.

3) Der Begriff tritt im ersten Petrusbrief besonders stark hervor, wird aber dabei christlich umgebildet. In dieser Umbildung wird er dann Ausgangspunkt für Basilides (siehe oben S. 453, 2).

4) Schlatter scheint mir mit Unrecht gegen Holl hierauf besonders Gewicht zu legen.

noch in den gewaltigen Worten des Paulus[1]) wiederfinden Phil. 2, 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Zwei Anschauungen scheinen sich mir hier zu verbinden, die einander angenähert und miteinander verschmolzen, doch nicht ganz restlos in einander aufgehen, eine ältere, überkommene, wonach der Mensch, der dem Befehl Gottes bis zum Sklaventode am Kreuze treu geblieben ist, darum von ihm erhöht, d. h. auferweckt und mit Macht im Himmel belohnt ist, und ein neuer, ganz individueller Glaube, daß es der präexistente Messias ist, der schon eine gottgleiche Stellung hatte, aber, weil er diese Leistung des Menschen auf sich genommen hat, eine Übererhöhung erfahren hat, die ihn über alle stellt, die, ohne eine solche Würde vorher zu besitzen, von Gott erhöht sind oder die irgendwelche himmlische nie aufgegeben und nie versucht haben, sie sich wahrhaft zu verdienen[2]). In dem ὑπερύψωσεν liegt das Neue des paulinischen Messiasglaubens, das, was den Messias, der Prophet geworden ist, über die Propheten erhebt und jedem neuen μάρτυς (Propheten) die Möglichkeit, eine gleiche Stellung zu erwerben, abspricht. Aber die alte, allgemein-jüdische Anschauung, die von dem μάρτυς, der gelitten hat, glaubt διὸ καὶ ὕψωσεν αὐτὸν ὁ θεός, wirkt auch nach Paulus weiter; der neue Märtyrer wird Christus gleich, dieser ist nur ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν und als πρωτότοκος auch ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς[3]). Ist doch jeder neue Märtyrer μιμητὴς Χριστοῦ oder μαθητὴς Χριστοῦ (vgl. Mart. Pol. 17, 3). Schon das Wort μιμητής hat dabei offenbar so intensiven Sinn, daß es fast Ehrenbezeichnung wird, vgl. Ignatius Röm. 6, 3 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (vgl.

1) Wie tief Paulus sie empfindet, zeigen viele Stellen, am deutlichsten II. Kor. 11, 16 ff. die Schilderung der πάθη vor den Offenbarungen. Er rühmt sich beider.

2) Den Grundgedanken empfindet noch der Verfasser des Briefes der gallischen Gemeinden, der auf diese Stelle verweist, Eusebius V 2, 2, p. 428, 8.

3) Apok. 1, 5, vgl. Weisheit Sal. 3, 8 κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας. Das Gleiche verheißt Jesus (Luk. 22, 30; Matth. 19, 28) den μαθηταί, weil sie schon jetzt an seinem Leiden Teil genommen haben. Daß er ihnen auch für die Zukunft die gleichen Leiden vorhersagt, veranlaßt die weitere Vorstellung, daß sie alle im Leiden seine μιμηταί geworden sind. Beide Begriffe, μαθητής und μιμητής, hängen eng zusammen.

Smyrn. 4, 2 τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ), Polykarp. Phil. 8, 2 μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, Brief d. gall. Gemeinden, Eusebius p. 428, 7 ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο (echte Märtyrer), Mart. Pol. 1, 2. Klar wird die Titelbildung in der Bezeichnung μαθητής, weil sie ursprünglich auf einen geschlossenen Kreis beschränkt ist, und hier treten in der Tat Vorstellungen zu Tage, wie sie Holl, ohne in dem Sprachgebrauch Berechtigung zu haben, mit dem Worte μάρτυς verband. Mit der Gefangenschaft tritt der Christ in ähnlich unmittelbaren Verkehr mit seinem Meister, wie einst die Jünger standen; der Tod erhebt zu dem vollen Rang und Lohn des μαθητής. Wir finden die Auffassung am klarsten bei Ignatius (und zwar nicht nur in dem Römerbrief), vgl. Eph. 3, 1 νῦν γὰρ (als Gefangener) ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι (vgl. Röm. 1, 1. 2 ἡ ἀρχή ... τὸ τέλος), Röm. 5, 3 νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι (vgl. 5, 1; auch 4, 3 νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν gehört hierher; es ist, wie die Mönchsliteratur zeigt, das Kennzeichen des πνευματικός und ἀποστολικός, *Hist. Monach.* und *Hist. Laus.* S. 91 ff.), Trall. 5, 2 οὐ καθότι δέδεμαι .. παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι (vgl. Eph. 3, 1 εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, vgl. die Fortsetzung), Eph. 1, 2 ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν (nämlich Χριστοῦ vgl. unten S. 460) δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι, Röm. 4, 2 τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. — Dann aber kann die Vorstellung Holls, daß unsere Martyrienliteratur so spät einsetzt, weil in der Urzeit des Christentums der Prophet den Märtyrer verdunkelte, kaum richtig sein [1]). Sie verlangte zunächst den Nachweis, daß des Ignatius Brief an die Römer unecht ist; denn hier schreibt Ignatius dem Märtyrer zu, daß er im Tode λόγος θεοῦ (2, 1) und τέλειος ἄνθρωπος wird (6, 2, vgl. Smyrn. 4, 2) [2]); sie widerspricht aber auch der klaren

1) Hermas *Vis.* III 1, 9, von dem Holl ausgeht, beweist nicht recht.

2) Charakteristisch für das Empfinden des Verfassers ist eine Stelle aus dem Brief der gallischen Gemeinden. Als Pothinus vor den Legaten geführt wird (Eusebius V 1, 30 p. 414, 5), erschallen aus dem Volke allerlei Zurufe ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. Kahrstedt, der die Stelle unlängst (Rhein. Mus. 68, 398) besprochen hat, erklärt: der Pöbel hielt ihn tatsächlich für den Gründer des Christentums und hatte keine Ahnung davon, daß es anderwärts noch Christen gäbe. Er sucht darin, etwas überflüssiger Weise, die Gewähr, daß die Schilderung zuverlässig sei: unmöglich, daß ein christlicher Literat jemals sich eine solche Auffassung ausdenken konnte! Seltsam allerdings, daß ein christlicher Literat dann den Unsinn erwähnte. Aber bei Eusebius steht auch nichts davon. Die Zurufe des Volkes sind so, daß sie auf Christus gepaßt hätten, trotz ihrer Gehässigkeit. Wie Polykarp vorgeführt wird, läßt der Verfasses das Volk rufen (12, 2) οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ

Entwicklung, die wir von jener Erzählung über die Zebedaiden bis zu dem Martyrium Polykarps verfolgen können. Ich muß hierauf noch etwas näher eingehen.

Die Smyrnäer geben im Eingang als Begründung dafür, daß sie den Hergang der Verfolgung haben aufzeichnen lassen, an: σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον. Wir sahen früher, daß in jener Zeit lebhafter Streit darüber herrscht, was man als echtchristliches Martyrium anerkennen soll; die Gemeinde hat es an der Verfolgung gelernt und trägt es in ihrer Schilderung der Gemeinde von Philomelion, also einer phrygischen Gemeinde, vor, weil diese danach gefragt hat; auch die Nachbargemeinden sollen davon erfahren. Lehrhaft ist die Darstellung von Anfang an; das zeigt der nächste auf Polykarp bezügliche Satz περιέμενεν γὰρ ἵνα παραδοθῇ ὡς καὶ ὁ κύριος. Sofort wird auf dieselbe Stelle des Philipperbriefes verwiesen, die auch der Verfasser des Briefes der gallischen Gemeinden anführt (oben S. 441), sogar in ähnlichem Gedankenzusammenhang: ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα. Die Flucht in der Verfolgung wird abgelehnt; sie verstößt gegen das Evangelium. Umgekehrt wird an dem Beispiel des Phrygers Quintus (oben S. 451) dargetan[1]), daß der Christ sich nicht freiwillig melden soll. Nicht zufrieden mit der indirekten Lehre, die in der Erzählung liegt, ergreift die Gemeinde selbst zu einer dogmatischen Entscheidung das Wort: „wir mißbilligen die ἑκόντες". Als Begründung führt sie an οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον. Dagegen findet die Mannhaftigkeit des Märtyrers, der in der Arena seinen doch sicheren Tod rascher herbeiführen will, uneingeschränktes Lob[2]). Wenn wir die zehn anderen Martyrien, die bei

πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν. Er will seinen Helden damit indirekt preisen. Daß Cyprian im Urteil als *signifer* bezeichnet ist, findet der Verfasser der *Vita et passio* als göttliches Zeugnis für seine Bedeutung. Die Empfindung des Verfassers des Briefes der gallischen Gemeinden kennzeichnet auch seine Charakteristik des Vettius, die Kahrstedt an der gleichen Stelle anführt, freilich wieder mit falscher Deutung: παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα τοῦ Ζαχαρίου (Eusebius p. 406, 2).

1) Ob er wohl absichtslos gerade hier vor der Verleugnung als Phryger bezeichnet wird? Gewiß ist der Montanismus damals erst im Entstehen, aber die Schätzung des freiwilligen Martyriums wird in diesen Gegenden älter sein.

2) Vgl. c. 3 ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναι βουλόμενος (fast wie bei Marcioniten), vgl. Ignatius Röm. 5, 2 κἂν αὐτὰ δὲ ἑκόντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι. Bei Ignatius ist das ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνῄσκω (Röm. 4, 1) in etwas anderem Sinne gebraucht, als es meist von den ἑκόντες wurde. Dennoch kann man verstehen, daß eine spätere Zeit Bedenken gegen diese Stelle und den ganzen Brief empfand.

der Umgestaltung des Briefes in ein Buch fortgelassen sind, noch hätten, würden wohl weitere lehrhafte Züge hervortreten. Wenn Polykarp 10, 2 dem Proconsul sagt σὲ μὲν καὶ λόγου ἠξίωκα· δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς ἀπονέμειν, so erklärt sich mir mindestens die vorsichtige Umgrenzüng der Pflicht und Deutung des Gebotes mehr aus dem lehrhaften Charakter des Briefes als aus der Situation. Für die Gesamtauffassung ist wichtig, daß von den elf kleineren Märtyrern gesagt wird (2, 3) οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν. Es fragt sich, wie ihr διδάσκαλος Polykarp zu ihnen steht. Die Antwort kann nur sein: wie Christus. Oft ist ja hervorgehoben, mit welcher Beflissenheit die Einzelzüge der Erzählung und selbst die Worte dem Passionsbericht angeglichen sind, ja der Schriftsteller macht selbst darauf aufmerksam (6, 2). Ein gleiches Streben tritt uns, wenn auch minder stark, in der Legende von dem Martyrium des Jacobus bei Hegesipp entgegen. Der Märtyrer soll in möglichst viel Zügen als μιμητὴς Χριστοῦ erscheinen. Im Polykarp-Martyrium ist das auf die Gesamtauffassung ausgedehnt: da mit seinem Tode die Verfolgung erlosch, hat er sich zum Opfer für die Seinen, d. h. die Gemeinde, gegeben. Er ist für die Brüder gestorben (vgl. 1, 2). Die Verehrung geht außerordentlich weit. Sobald der Feuertod beschlossen ist, drängen sich alle Gläubigen um ihn ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται (13, 2). Sie erwarten offenbar, daß von dem Leibe des Märtyrers wie nach dem synoptischen Bericht von dem Leibe Christi, eine Kraft ausgeht. Selbst von dem Leichnam würde dies noch geschehen; sie begehren κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ. Der Ausdruck ist seltsam, kehrt aber in anderer Form (6, 2) von dem Märtyrer selbst wieder (Χριστοῦ κοινωνὸς γενόμενος). Das ist das ἐπιτυχεῖν Ἰησοῦ Χριστοῦ, das Ignatius Röm. 5, 3 in dem Martyrium zu erreichen hofft[1]). Als der Leichnam dann verbrannt ist, werden die Gebeine, die als τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου bezeichnet werden, beigesetzt ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν, und bei jedem Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde dort mit Jubel und Frohlocken. Gemeint kann nur sein, daß sie unter dem Altar oder Abendmahlstisch beigesetzt sind, wie das später üblich ist. Aber der Ausdruck ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν gibt zu denken; er

1) Übertragen aufs Geistige ist der Ausdruck in der *Passio Perpetuae* 1, 6 *ut qui nunc cognoscitis, per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus et per illos cum domino Iesu Christo* und später oft. Das κοινωνεῖν τῷ σαρκίῳ will Ignatius Röm. 4, 2 verhindern κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηδὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι.

klingt wie eine Rechtfertigung oder wie eine Mahnung. Hiermit verbindet sich ein anderes Bedenken: die Juden bitten die Behörden, den Leichnam nicht den Christen zu geben, μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι. Die Sorge für die Verehrung Christi berührt bei ihnen seltsam genug, doch könnte man vielleicht denken, daß nur eine ungeschickte Nachbildung des Passionsberichtes vorliege, wenn nicht der Schreiber fortführe: ἀγνοοῦντες ὅτι οὔτε τὸν Χριστόν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα, τὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου[1]) τῶν σωζομένων σωτηρίας παθόντα ἄμωμον ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, οὔτε ἕτερόν τινα σέβεσθαι[2]). τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν, ἀξίως, ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. Wieder hören wir den lehrhaften Ton des ganzen Briefes; aber wem gilt die Belehrung? Doch nicht den Juden, sondern den Lesern. Offenbar soll sie entweder die Gemeinde von Smyrna von dem Verdacht befreien, da sie sich regelmäßig um Polykarps Gebeine versammelt, einen Polykarp-Kult statt des Christus-Kultes einzuführen — dann müssen wir annehmen, daß die Gemeinde von Philomelion etwas Derartiges gehört und um Rechtfertigung gebeten hat — oder sie soll der anderen Gemeinde vorhalten, bis wieweit der allgemein-kirchliche Märtyrerkult nur gehen darf auch dem größten Märtyrer gegenüber. Die indirekte Belehrung, die wir in kirchlichen Schreiben so oft wahrnehmen, ist jedenfalls unverkennbar. Ich selbst möchte mich für die zweite Möglichkeit entscheiden, weil 16, 2 so nachdrücklich darauf hingewiesen wird, daß Polykarp nicht nur Märtyrer, sondern auch Prophet war: ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις[3]) διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται. Ich fühle hier eine Polemik gegen den beginnenden Montanismus, der den Propheten und Märtyrer sich direkt als Paraklet oder Christus bezeichnen läßt.

Aber freilich — auch die Auffassung der Gemeinde von Smyrna ist überschwänglich genug. Der vollkommene μιμητής ist κοινωνὸς Χριστοῦ, in gewissem Sinne selbst ein Christus für die Seinen durch das πάθος[4]). Wenigstens steht er als Mittler zwischen Christus

1) Also nicht nur für die σωζόμενοι einer Gemeinde, wie Polykarp.

2) Als Gott verehren; für ἀγαπᾶν vgl. oben S. 419, 3.

3) Der Zusatz, der so selbstverständlich wäre, hat in der Polemik gegen den beginnenden Montanismus Zweck.

4) Freilich ist er nicht in dem neuen christlichen Sinne υἱὸς θεοῦ und nicht sündlos.

und ihnen. Nicht Christi πάθος unmittelbar, sondern sein πάθος werden sie nachahmen wollen; sie wünschen κοινωνοί τε καὶ συμμαθηταί ihres Märtyrers zu werden. Das wird zunächst in jener lehrhaften Scheidung des Christuskultes und der „Liebe" zu den Märtyrern offen gesagt und noch zweimal betont, zunächst im Eingang 1, 2 περιέμενεν γὰρ ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα und wieder voller im Schluß (cap. 19) οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον (vgl. die Fortsetzung). Das liegt noch genau in der Linie, die mit der Erzählung von den Zebedaiden beginnt. Jeder neue μιμητής ist seinerseits wieder Vorbild, wie Christus es war. Ist die Vermutung richtig, daß der Brief gerade dem Übermaß der Verehrung wehren will, das eine noch stärker hellenistische Märtyrerauffassung an anderer Stelle im Christentum geschaffen hat, so werden wir die Vorstellung von ihr sehr hoch schrauben müssen.

Was mich dazu bestimmt, ist, daß der Brief der gallischen Gemeinden offenkundig die gleiche Tendenz zeigt, und daß sich aus derselben Tendenz die kirchliche Neuschöpfung des Begriffes ὁμολογητής am besten erklären läßt. Man wollte den alten Titel μάρτυς nicht ganz beseitigen, weil zu starke religiöse Vorstellungen mit ihm verbunden waren, Vorstellungen, die man im Kampf mit den Verfolgern nicht missen konnte und wollte. So schuf man neben ihm den geringeren, durch keine Tradition geheiligten Titel und sprach den ursprünglichen nur noch Verstorbenen zu. Es ist eine Entwicklung, wie sie für eine hierarchisch sich ausgestaltende Kirche fast notwendig war.

Wie sich mit dieser Anschauung, die ich zunächst mit aller Zurückhaltung äußern und nur zur Erörterung stellen möchte, die befremdlichen Tatsachen der Überlieferung z. B. des Polykarp-Martyriums in Einklang bringen lassen, möchte ich später versuchen darzulegen. Hier lag mir nur daran, die Entwicklung des Wortgebrauches zu erklären und anzudeuten, wie wir in ihm die wechselseitige Beeinflussung der beiden Geisteswelten nachweisen können, aus denen die neue Religion ihre Begriffe nehmen und deren Kräfte sie sich dienstbar machen mußte. Die Wortgeschichte bewahrt die unanfechtbaren Dokumente für die Entwicklung der Anschauungen und die Stärke der gegeneinander wirkenden Einflüsse; nur darf man nicht mit einer Konstruktion der Anschauungen beginnen und danach die Wortgeschichte meistern wollen.

Nachtrag.

Ich habe den Aufsatz, dessen Druck sich in Folge der Zeitumstände verzögert hatte, so vorgelegt, wie er im März dieses Jahres geschrieben war, und selbst bei der Korrektur mich auf die Änderungen beschränkt, die ich mir notiert hatte, bevor Karl Holls Entgegnung auf mein Buch (Neue Jahrbücher 1916 S. 253 ff.) in meine Hände kam[1]). Was ich zu erwidern habe und in einer Sitzung unserer Gesellschaft vom 20. Mai kurz dargelegt habe, sei hier nachgetragen. Auf Mißverständnisse, die durch die obigen Ausführungen genügend aufgeklärt sind, oder unnötige Schroffheiten gehe ich nicht ein. Theologie und Philologie können sich hier Hilfsdienste tun und brauchen nicht zu streiten.

In der Besprechung der Paulus-Stelle (oben S. 9) geht Holl (S. 254) von der Behauptung aus, ψευδόμαρτυς sei zusammenzustellen mit ψευδόχριστος, ψευδαπόστολος, ψευδοπροφήτης, ψευδάδελφος und ähnlichen Bildungen. So gewiß ψευδόχριστος nicht ein Christus sei, der lügt, sondern einer, der sich den Titel des Christus lügenhafterweise anmaßt, ψευδοπροφήτης nicht einer der Lügen vorhersagt, sondern einer, der den Namen eines Propheten sich erschwindelt, so gewiß heiße ψευδομάρτυς einer, der den von ihm beanspruchten Namen eines μάρτυς zu Unrecht führt. Das Kompositionsglied ψευδο- weise immer einen Anspruch auf einen ge-

1) Ich lege Wert darauf, festzustellen, was in dem Buch über Holls ersten Aufsatz gesagt war und diese „Entgegnung" veranlaßt hat. Ich mußte die Anschauungen von dem vollkommenen Asketen mit denen von Märtyrer und Bekenner vergleichen und bemerkte S. 79, daß ich für letztere nach der schönen Abhandlung Holls auf breitere Darlegung verzichten könne und stärker nur hervorheben wolle, worin ich glaube von ihm abweichen zu sollen. S. 85 war dann gesagt, seine Erklärung des Titels sei mir zu künstlich und gehe nicht von den ältesten Belegstellen aus, sondern von Kattenbuschs an sich sehr dankenswerten, aber lexikalisch anfechtbaren Beobachtungen, endlich S. 257 in einem Nachtrag verzeichnet, daß sich inzwischen auch Corssen (Neue Jahrb. 1915 S. 481 ff.) gegen diese Erklärung Holls gewendet habe. Erwähnt war ferner S. 80, daß Holl eine Tertullian-Stelle nicht ganz mit Recht für die Gleichsetzung der Propheten und Märtyrer anführe, und S. 85, daß ich für die Anschauung vom Bekenner von Markus 13, 9 und seinen Fortbildungen ausgehen müsse, I. Kor. 15, 15 aber nicht aus dem dort bezeugten Gebrauch herleiten könne; ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ bedeute nach dem Zusammenhange hier nur „falsche Aussagen über Gott machend" (nicht aber, aber ein Zeugnis in technischem Sinne ablegend). Schon damals plante ich, wie ich in der Einleitung andeutete, in ein paar Aufsätzen zur Martyrienliteratur auszuführen, was in dem Aufsatz Die Nachrichten über den Tod Cyprians (Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1913, Abh. 14) nur angedeutet war; den Ausgangspunkt sollte der Titel „Märtyrer" geben.

läufigen und vollwichtigen Titel zurück. Ich könnte das, wie der Leser aus den früheren Ausführungen ersieht, an sich ruhig annehmen, wenn es nur richtig wäre. Aber ich nehme einen technischen Gebrauch eines Wortes in der Urgemeinde erst an, wenn das Wort im allgemeinen Griechisch anders gebraucht ist, und frage daher auch bei ψευδόμαρτυς zunächst: was heißt es im Profangebrauch? Jedes Lexikon zeigt mir, daß in der Rechtssprache ψευδομαρτυρεῖν und ψευδομαρτυρία allgemein üblich sind, und zwar in dem Sinn von τὰ ψευδῆ μαρτυρεῖν, wie ψευδολογεῖν bedeutet τὰ ψευδῆ λέγειν[1]). Ich greife ein paar Stellen aus Anaximenes Rhetorik c. 15 heraus: ὅταν μὲν οὖν τὸ μαρτυρούμενον ᾖ πιθανὸν καὶ ὁ μάρτυς ἀληθινός — ὅταν δὲ ὑποπτεύηται ὁ μάρτυς, ἀποδεικνύειν δεῖ ὡς οὔτε χάριτος ἕνεκεν .. ὁ τοιοῦτος ἂν τὰ ψευδῆ μαρτυρήσειε, δεῖ δὲ καὶ διδάσκειν ὅτι οὐ συμφέρει τὸ ψεῦδος μαρτυρεῖν — καὶ τὸν τῶν ψευδομαρτυριῶν νόμον ἐπὶ τούτοις τεθεικέναι φήσομεν τὸν νομοθέτην — ψευδομαρτυρήσας ψευδομαρτυρίου δίκην οὐχ ὑφέξει. Aristoteles sagt nach den Handschriften bekanntlich *Pol.* II 9, 8 p. 1274*b* 6 αἱ δίκαι τῶν ψευδομαρτύρων, und ich zweifle sehr, ob Skaligers Konjektur ψευδομαρτυριῶν notwendig ist, wenn ich den reizenden, ganz der Gerichtssprache entnommenen Abschnitt bei Plato *Gorg.* 471 e —472 c vergleiche ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. Holls allgemeine Berufung auf die Gesetze der griechischen Sprache war verfehlt; die neutestamentliche Sprache ist, wie zu erwarten war, hierin nicht anders, vgl. Matth. 26, 60 ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτὸν θανατώσουσιν, καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων[2]). Daß nun Paulus an jenen Gebrauch knüpft (oben S. 422), nach dem die feierliche Aussage mit dem gerichtlichen Zeugnis verglichen wird, welches unter Anrufung Gottes abgelegt wird und dessen willkürliche Fälschung ein Frevel gegen Gott wäre, habe ich nie bestritten[3]), bestreite aber noch jetzt nachdrücklich, daß die Stelle uns irgend berechtigt, innerhalb der

1) Das Substantiv ψευδόμαρτυς scheint hiervon beeinflußte jüngere Bildung, die der Bedeutung nach zu ψευδομαρτυρεῖν so steht wie ψευδολόγος zu ψευδολογεῖν und in umgekehrter Entwicklung ψευδόμυθος zu ψευδομυθεῖν. Auch bei ψευδόμαντις, ψευδοπροφήτης u. dgl. läßt sich Holls Scheidung kaum durchführen.

2) Nach Mark. 14, 56 πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ . . . καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ. Ein Versuch zwischen den Bedeutungen des Substantivs und des Verbums zu scheiden, wird hier auch Holl gezwungen und spitzfindig erscheinen.

3) Über κατὰ τοῦ θεοῦ vgl. oben S. 426. Ob jener semitische Begriff des „Zeugen“ oder Gesandten Gottes mitwirkt, entscheide ich nicht. Notwendig scheint es mir nicht.

Urgemeinde einen festen Titel μάρτυς für denjenigen, der den Auferstandenen gesehen hat, anzunehmen. Ich weiß nicht einmal, ob Paulus hier nur von sich spricht, noch weniger ob er sich auf die eigene Vision beruft. Für eine allgemeinere Verbreitung der Anschauung, daß der Visionär schlechthin „Zeuge Gottes" wird, fehlt mir jeder Anhalt.

Holl behauptet dann weiter in der Apostelgeschichte hießen nebeneinander die Apostel μάρτυρες als Zeugen für den auferstandenen und lebendigen Christus und hieße zugleich μάρτυς der Blutzeuge. Das letztere bestreite ich unbedingt, und zwar mit vielen Theologen aller Richtungen; die Behauptung gründet sich auf eine einzige, ganz willkürlich gedeutete Stelle (oben S. 434) und wäre ohne Holls Überzeugung, μάρτυς habe überall im Neuen Testament eine von allen Profangräzität losgelöste einheitliche Bedeutung, gar nicht denkbar. Das erstere ist nur halbrichtig; Holl hat wieder versäumt zu fragen, in welchem Sinne die Apostel an den einzelnen Stellen so bezeichnet werden, und ob ein Titel überhaupt vorliegen kann. Wenn z. B. Petrus 2, 32 sagt: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες, so kann er gar nicht meinen: „danach tragen wir alle den Titel μάρτυρες τοῦ θεοῦ"; das Relativum οὗ bezieht sich auf das Verbum ἀναστῆσαι und der Gebrauch ist ganz allgemein griechisch: wir haben das alle selber gesehen und können es bezeugen. Wenn der Auferstandene selbst 1, 8 die Apostel entsendet mit dem Auftrag: ἔσεσθέ μου μάρτυρες . . . ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, so meint er wieder keinen Titel, wohl aber ist diesmal der Sprachgebrauch durch das Semitische mitbedingt; man vergleiche die oben S. 434, 3 erörterte Stelle μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην. Nie finde ich in der Apostelgeschichte μάρτυρες als Standesbezeichnung.

Holl bezeichnet endlich wieder, und zwar auf Grund der einen Stelle der Apokalypse 11, 3, für die er jüdischen Ursprung vermutet[1]), μάρτυς τοῦ θεοῦ als die spätjüdische Bezeichnung für den Propheten, ohne auch nur zu fragen, ob alle Eigenschaften und Tätigkeiten des προφήτης damit bezeichnet werden; er arbeitet immer mit festen Begriffen, die ohne weiteres in ihrer Gesamtheit gleichgesetzt werden, wenn sie sich an einem Punkte zu berühren scheinen. Er schließt dann aus der Paulus-Stelle, die Urgemeinde habe diesen jüdischen Titel auf alle diejenigen übertragen,

1) Selbst wenn diese Vermutung richtig wäre, könnte man einen allgemein-jüdischen Gebrauch damit allein nicht beweisen. Aber ich bin seit Bolls schönen Darlegungen gegen die früheren Zerlegungen der Apokalypse mißtrauisch.

welche den Auferstandenen geschaut hätten [1]), und deutet an, daß er aus diesem „unscheinbaren sprachlichen Vorgang" einen wichtigen Einblick in die Ursprünge des christlichen Enthusiasmus gewinne [2]). Ich fürchte, daß der sprachliche Vorgang überhaupt nicht erwiesen ist, und würde es bedauern, wenn aus der willkürlichen Deutung zweier herausgerissener Stellen dogmatische Folgerungen gezogen würden.

Als Titel und technische Bezeichnung kenne ich μάρτυς und μαρτυρεῖν in der älteren Zeit nur für den Gesandten Gottes, der einer Obrigkeit oder Volksmenge die Botschaft der neuen Religion verkündet, und in späterer Zeit für den Helden, dessen mutiges Auftreten vor Gericht oder einer Volksmenge und dessen Ertragen der Leiden, ja später sogar des Todes, für die Wahrheit seiner Religion bürgt. Für ersteres scheint mir ein semitischer, für letzteres ein in bestimmten Kreisen ausgebildeter griechischer Sprachgebrauch bestimmend, die Entwicklung von dem einen zum andern begreiflich. Nicht den Ursprung, wohl aber den Gebrauch erläutert richtig Origenes *In Iohannem* II 206 ff. vgl. 210 p. 93, 9 Preuschen [3]) πᾶς δὲ ὁ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ εἴτε λόγοις εἴτε ἔργοις εἴτε

1) Woher ich das entnehmen soll, sehe ich ebensowenig wie, warum es geschah. Nach Paulus waren es nach Überzeugung der Gemeinde mehr als fünfhundert; sind sie alle wirklich oder vermeintlich zu Propheten geworden?

2) Er sagt erklärend: „Aus der Tatsache, daß es Leute gab, die einer Offenbarung Gottes gewürdigt worden waren, ersteht der Glaube, daß es Propheten in der christlichen Gemeinde gibt und der Geist in ihr wirksam ist". Sollten wir diesen von niemand bestrittenen Glauben wirklich nur aus dem angeblichen sprachlichen Vorgang schließen müssen? Nicht einmal für das Judentum hat irgend jemand den Glauben an Visionen, Träume und Prophetie bestritten. Nur daß die paulinische und gnostische Vorstellung von dem πνευματικός, der seinem Wesen nach nicht mehr Mensch ist, sich aus dem Judentum erklären läßt, habe ich bestritten und bedaure die Verwendung der für uns vieldeutigen Ausdrücke Enthusiasmus und enthusiastisch deswegen, weil sie leicht von der Analyse der griechischen Wörter und Begriffe ablenken und zu dem Trugschluß verführen, weil dieser oder jener Einzelzug des „Enthusiasmus" wie in den meisten Religionen so auch im Judentum nachweisbar sei, sei die Erscheinung des Enthusiasmus jüdisch, und wenn sich an irgend einer Stelle und in irgend einem Sinn „enthusiastisch" für πνευματικός einsetzen lasse, sei dies Wort lexikalisch als jüdisch erwiesen. Ich möchte meinerseits dieser irreführenden Art der Wortforschung, die ich voraussehe, keinen Anhalt bieten.

3) Voraus geht die Darlegung, daß die Propheten in einem anderen Sinne als μάρτυρες Χριστοῦ bezeichnet werden als οἱ ἰδίως ὀνομαζόμενοι μάρτυρες Χριστοῦ, daß ferner viele (nicht alle) Jünger (μαθηταί) diesen Ehrentitel als besondere Gabe Gottes erworben haben. Die Verschiedenheit des Gebrauches soll der Eingang des angeführten Stückes erläutern. Ich verdanke den Hinweis auf die Stelle der Güte W. Boussets.

ὁπωσποτὲ ταύτῃ παριστάμενος μάρτυς εὐλόγως ἂν χρηματίζοι. ἀλλ' ἤδη κυρίως, <ὡς> τὸ τῆς ἀδελφότητος ἔθος, ἐκπλαγέντες διάθεσιν τῶν ἕως θανάτου ἀγωνισαμένων ὑπὲρ ἀληθείας ἢ ἀνδρείας, κυρίως μόνους μάρτυρας ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν αἵματος μαρτυρήσαντας τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ, τοῦ σωτῆρος πάντα τὸν μαρτυροῦντα τοῖς περὶ αὐτοῦ καταγγελλομένοις μάρτυρα ὀνομάζοντος. φησὶ γοῦν ἀναλαμβανόμενος τοῖς ἀποστόλοις· ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Apg. 1, 8). ἔτι δὲ ὥσπερ ὁ καθαρθεὶς λεπρὸς τὸ προστεταγμένον ὑπὸ Μωσέως προσάγει δῶρον εἰς μαρτύριον τοῦτο ποιῶν τοῖς μὴ πιστεύσασιν εἰς τὸν Χριστόν (Matth. 8, 4), οὕτως εἰς μαρτύριον τοῖς ἀπίστοις (Mark. 13, 9) οἱ μάρτυρες μαρτυροῦσι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι, ὧν λάμπει τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων (Matth. 5, 16). πολιτεύονται γὰρ παρρησιαζόμενοι ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ καὶ μαρτυροῦντες περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτός. Der Schluß zeigt, daß Origenes auch die gnostische (und später asketische) Deutung nicht ablehnen will.

Weil ich von einer methodisch betriebenen Wortforschung reichen Aufschluß über die Urgeschichte des Christentums erhoffe, sei dieser Versuch, der in Wahrheit also kaum Neues bietet, meinem Gegner aber freilich wieder ganz unphilologisch erscheinen wird, der Beurteilung der Fachgenossen unterbreitet.

Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 15. Januar 1916.

Die vorliegende Arbeit ist ursprünglich aus meinen Studien zu dem pseudoclementinischen Schriftenkreis entstanden. Ich hatte vor längerer Zeit den Nachweis geführt, daß in den pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien eine hellenistische Anagnorismen-Novelle verwoben sei (Ztschr. f. neut. Wissensch. V 1904 S. 18ff.) und hatte zugleich auf Plautus' Menaechmen und Shakespeare's Komödie der Irrungen als Parallelen zu dieser hingewiesen. Je mehr ich mich von dem Recht meiner Behauptung überzeugte, daß die Anagnorismen-Novelle der Pseudoclementinen in diese von auswärts eingedrungen sei, desto mehr wurden mir die aufgewiesenen Beziehungen unsicher. Die Erzählung in Plautus' Menaechmen ist derart different, daß höchstens Beziehungen allerfernster Verwandtschaft angenommen werden dürfen, die Berührungen vielleicht nur zufällig vorhanden sind. Shakespeare's Komödie der Irrungen liegt zunächst zeitlich zu fern; auch könnte ihr Stoff vielleicht doch letztlich aus der Anagnorismen-Novelle der Pseudoclementinen und gewissen Motiven der antiken Komödie (Verwechselung des resp. der Brüderpaare, vgl. Plautus' Menaechmen) stammen, obwohl mir das nicht gerade wahrscheinlich ist. — So suchte ich weiter nach wirklichen und gesicherten Parallelen. Die Untersuchung über die Anagnorismen-Novelle der Pseudoclementinen wurde dann von Werner Heintze (der Clemensroman S. 114ff.; 23ff. 1914), wieder aufgenommen und wesentlich vertieft. Noch reinlicher und sicherer schälte sich deren ursprünglicher Kern heraus. Was aber die Frage etwaiger Parallelen anbetraf, so

wußte auch Heintze (§ 14. Die Beziehung zu den griechischen Romanen) nicht mehr beizubringen als den Nachweis der Verbreitung einzelner, auch sonst sehr beliebter, Motive im griechischen Roman. Die Erzählung von Apollonius von Tyrus, Xenophons ephesinische Geschichte der Antheia und des Habrokomes, Heliodors äthiopische Geschichten geben einige Parallelen ab und sind ja auch ihrerseits Anagnorismen-Novellen im weitesten Sinne. Aber in ihnen allen spielt das getrennte und wiedervereinigte Liebespaar (resp. Ehepaar) die Hauptrolle und so sind sie in dem Grundzug von dem Familienroman der Clementinen (Trennung der Eltern und zweier Knaben) different, wenn auch Berührungen in geringfügigen Einzelheiten vorliegen. So stellte ich mir die Frage, wo Anagnorismen-Novellen zu finden seien, deren Hauptphelden Vater, Mutter und zwei Söhne sind. Denn daß im Clemensroman der dritte Sohn, der römische Clemens, erst gewaltsam eingeschoben sei, stand mir seit Anfang meiner Untersuchung fest und wurde durch die Arbeit Heintzes von neuem bestätigt.

Bald fand ich Parallelen, wie ich sie suchte. Besonders ergiebig erwies sich mir dabei die Lektüre von 1001-Nacht. Doch waren, was ich fand, zunächst disjecta membra, die sich nicht recht zusammen schließen wollten. In diesem Zusammenhang wurde ich dann endlich auf die berühmte und schöne Placidas-Eustathius-Legende und die ganze Flut von bereits erörterten literarischen Problemen aufmerksam. Hier fand ich — in deren mittlerem Teil — die Anagnorismen-Novelle in der gewünschten Form: die Wiedervereinigung einer aus Vater, Mutter und zwei Söhnen getrennten Familie. Ein Vergleich mit den Novellen in 1001-Nacht machte mir klar, daß zum ehernen Bestand der gesuchten Wiedererkennungsfabel der Flußübergang gehört, bei dem der Vater seine beiden Kinder verliert; ein Motiv, das freilich gerade in den Pseudoclementinen verschwunden ist. So rückte nun die Placidas-Legende in den Mittelpunkt meiner Untersuchung. Noch stärker erregt wurde mein Interesse, als ich durch Richard Garbe (über Indien u. d. Christentum 1914 S. 86ff.) auf die vermutlichen Beziehungen der Placidas-Legende zur indischen Literatur hingewiesen wurde. Durch Garbe wurde ich auf die Aufsätze von J. S. Speyer (Theologisch Tijdschrift Bd. 40. 1906, S. 427—453) und M. Gaster (Journal of Royal Asiat. Soc. 1893, 869—871 u. 1894, 345—350) gewiesen und den hier versuchten Nachweis, daß sowohl die Erzählung von der Bekehrung durch den Hirsch wie die Wiedererkennungsfabel auf indische Erzählungen zurückgehe. Nicht lange nachher lernte ich Wilhelm Meyers Abhandlung „Der Rythmus über den

H. Placidas-Eustasius" kennen (Nachrichten 1915. 2. Heft) und wurde wiederum durch diesen Aufsatz auf Monteverdis fleißige und gelehrte Studie, la Leggenda di S. Eustachio, Studii medievali III 1908—1911, 169—226; 392—498) aufmerksam. Monteverdi, der sich in der ersten Hälfte seines Aufsatzes mit der folkloristischen Parallele der Placidaslegende ausgiebig beschäftigt, gab mir Gelegenheit, das von mir gesammelte Material auf seine Vollständigkeit hin zu prüfen und zu ergänzen. In der Beurteilung der Abhängigkeitsverhältnisse der Placidaslegende gegenüber den folkloristischen Parallelen greift aber das Urteil Monteverdis, der die Placidaslegende als die alleinige Quelle der weitverzweigten Überlieferung annehmen möchte, so vollständig daneben (s. u.), daß die Notwendigkeit einer erneuten Untersuchung des ganzen Tatbestandes sich mir aufdrängte, zumal da ich aus den Untersuchungen der gesamten namhaften Forscher, die sich mit den in den Umkreis unserer Untersuchungen hineingehörenden mittelalterlichen Dichtungen (s. u. Abschnitt V) beschäftigen, ersah, daß diese irrtümliche Annahme der Priorität der Placidaslegende sich seit langer Zeit fast zu einem Dogma verhärtet hatte.

Die vorliegende Arbeit war beinahe abgeschlossen, als ich durch einen Hinweis W. Foersters (Wilhelm v. England, romanische Bibliothek No. 20. Halle 1911 p. VIII) auf die Dissertation von Th. Ogden aufmerksam wurden „a comparative study of the poem Guillaume d'Angleterre". Baltimore 1900. Diese Arbeit hat im Grunde meine Untersuchung vorweggenommen. Ogden verfügt etwa über dasselbe Material wie ich; er bringt einige neue Instanzen (s. u. namentlich zu Abschnitt IV); nur weniges hat er noch übersehen. Vor allem aber stimmt das Gesamturteil Ogdens, wie namentlich aus dem S. 22 gegebenen Stammbaum ersichtlich ist, in der überraschendsten Weise mit meinen Ergebnissen überein. Ogdens Arbeit ist aber, soweit ich weiß und wie ich mir von meinen Kollegen des betr. Faches habe bestätigen lassen, eigentlich ein Ineditum geblieben. Er gibt in seiner Dissertation nur die Resultate ohne alle näheren Nachweise. So halte ich mich doch für berechtigt, auch meine von einem andern Ausgangspunkt aus und auf anderm Wege selbständig gewonnenen Resultate vorzulegen. Die beiderseitigen Untersuchungen bestätigen sich jedenfalls in erfreulicher Weise, und wie weit sie von der bisherigen allgemeinen Beurteilung der Sachlage namentlich hinsichtlich der Placidas-Legende abweichen, vermag ein Blick in Ogdens eben erwähnte Stammtafel zu zeigen. Die Placidas-Legende erscheint hier innerhalb des weitverzweigten

Stammbaumes an einer ganz bescheidenen Stelle, während ihr früher die beherrschende Position zugewiesen wurde.

Aus einer Untersuchung zur Anagnorismen-Novelle des Clemensromanes ist mein Aufsatz eigentlich zu einer Untersuchung der Placidas-Legende geworden. Und ich wage nicht mit voller Sicherheit zu behaupten, das Problem, von dem ich ausging, völlig gelöst zu haben. Immerhin glaube ich, es sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, daß auch die Wiedererkennungsnovelle der Pseudoclementinen in den hier skizzierten großen Zusammenhang hineingehört (Abschnitt VII). Daß derartige folkloristische Untersuchungen selbst für minutiöse Fragen der Textüberlieferung der einzelnen Quelle einigen Gewinn abwerfen, möchte ich mit dem Abschnitt VIII, einem Beitrag über das Verhältnis der griechischen und der lateinischen Überlieferung des Textes der Placidas-Legende, zeigen.

I.

Die Untersuchung mag mit einer Skizzierung des Hauptganges der Placidas-Eustathius- (Eustachius-, Eustasius-)Legende beginnen. Es hat das freilich seine Schwierigkeit, weil auch die Überlieferung unserer Legende eine weit verzweigte und schwierig zu beurteilende ist. Es handelt sich dabei wesentlich um eine Grundfrage. Während man bisher allgemein überzeugt war, daß die ursprüngliche Überlieferung der Legende in dem griechischen Text vorliege, den zuerst Combefis 1660 (Migne Patr. Gr. 94, 375) und dann die Bollandisten (A. S. September Bd. 6. 2. Aufl. pag. 123 ff.) veröffentlichten, und dem ein (längerer) lateinischer Text fast vollständig parallel läuft, ist neuerdings Wilhelm Meyer in seiner schönen Untersuchung „Der Rythmus über den Heiligen Placidas-Eustasius" (Nachrichten d. Ges. d. Wiss. 1915 S. 226—287) zu einem ganz andern Resultat gelangt. Er glaubte in der kürzeren Rezension der lateinischen Vita, die uns bisher nur in einem Codex Casinensis (Bibliotheca Casinensis III Florilegium 351—354) vorlag und zu deren Text-Rekonstruktion er weitere 5 Handschriften heranziehen konnte, die Urgestalt der Legende entdeckt zu haben. Ich stelle diese Frage vorläufig bis zum Ende der Untersuchung zurück, da sie m. E. nicht ohne Eingehen auf die folkloristischen Verwandtschaftsverhältnisse unserer Legende endgültig gelöst werden kann und skizziere deren Gang im wesentlichen nach dem griechischen Text (G.), notiere dabei aber der Vorsicht halber alle irgendwie in Betracht kommenden Abweichungen des Lateiners kürzerer Fassung (L.).

In den Tagen des Kaisers Trajan lebte ein oberster römischer Heerführer aus vornehmem Geschlecht mit Namen Placidas. Er

war Heide, aber mildtätig gegen die Armen[1]). Er hatte eine Frau und zwei Söhne und war ein leidenschaftlicher Jäger. Einst ritt er auf die Jagd und bei der Verfolgung einer Hirschherde sieht er plötzlich einen Hirsch von wunderbarer Schönheit und Größe vor sich. Von seinem Gefolge sich ablösend verfolgt er ihn, und wie der Hirsch sich ihm stellt, erschaut er auf dessen Hörnern ein lichtstrahlendes Kreuz und zwischen den Hörnern die Gestalt des Erlösers[2]). Er hört eine Stimme „Placidas warum verfolgst du mich?“ und bekommt den Befehl sich taufen zu lassen. Heimgekehrt, berichtet er seiner Frau sein Erlebnis, und diese erzählt ihm, daß sie gleichzeitig einen Traum gehabt, welcher die Vision ihres Gatten bestätigt (das bekannte Motiv des Doppeltraumes oder der Doppelvision, durch das die Wahrheit des visionären Erlebnisses über allen Zweifel sichergestellt werden soll; vergl. in der Apostelgeschichte die Erzählung von der Bekehrung des Paulus und des Hauptmanns Cornelius). Nach der Unterredung mit seiner Frau vollzieht er den Befehl, geht zum Priester der Christen und läßt sich mit seiner Familie taufen; bei der Taufe erhält er den Namen Eustathius (Eustasius); sein Weib, deren ursprünglicher Name nach G. Tatiane war, wird Theopiste, seine Söhne Agapius (L. Agapet) und Theopistus genannt. Placidas-Eustathius geht darauf zum zweitenmal — man sieht nach L. nicht recht ein, wie er dazu kommt und weshalb er das tut, während er nach G. c. 5 den ausdrücklichen Befehl dazu schon bei der ersten Vision bekommt —, an den Ort, wo ihm der Erlöser erschienen ist, und bekommt nun von ihm Aufschluß über sein künftiges Geschick: schwere Leiden werden über ihn kommen, er soll alles was er hat verlieren, die Geduld Hiobs wird ihm von Nöten sein, aber der Herr wird ihn gnädig heimsuchen und ihm alles wiederschenken. L. fügt hier eine Weissagung seines zukünftigen Martyriums ein. Nach G., der diesen Zug nicht teilt, wird ihm noch die Frage gestellt, ob er die Versuchung jetzt oder später[3]) erdulden wolle, er wählt das erstere. So beginnt nun sofort seine Leidensgeschichte. Seine Sklaven und sein Vieh werden durch Krankheit und Seuchen weggerafft, ein Motiv, das, wie es scheint,

1) Die Parallele mit der Gestalt des Hauptmann Cornelius in der Apostelgeschichte ist in G. stark hervorgehoben, aber auch in L. angedeutet (§ 1 nach W. Meyers Text S. 272): ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis. Ag. 10, 35.

2) G.: *τὴν εἰκόνα τοῦ θεοφόρου σώματος, ἣν διὰ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀναλαβεῖν κατεδέξατο.*

3) G.: *νῦν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.*

der Hiobsgeschichte entlehnt ist, wie denn auch der Vergleich des Placidas mit Hiob, sowohl in G. wie in L. (Kap. VII) ausdrücklich gezogen wird. Nach G. (Kap. VIII) zieht er sich schon jetzt nach diesem Verlust an einen einsamen Ort zurück, während L. davon nichts erwähnt. Räuber plündern darauf alle seine übrige Habe, ihm bleiben nur Frau und Kinder und nur das, was sie auf dem Leibe tragen (L. „et quod erant induti", G. πλὴν ὧν περιεβέβληντο, man beachte schon hier diesen kleinen Zug, den übrigens von den Zeugen L.'s der Codex Casinensis fortläßt). Hier flicht G. noch den beachtenswerten Zug ein, daß damals gerade ein großes Siegesfest über die Perser (!) gefeiert wurde und daß Placidas als Heerführer hätte dabei sein müssen, aber nirgends zu finden war. Weil sie die Schande ihrer Armut unter Bekannten nicht ertragen zu können meinen, beschließen Placidas und seine Gattin, nunmehr nach Ägypten zu fliehen. Sie besteigen ein Schiff, der Schiffsherr wird von G. als Barbar und unbarmherzig, nachher auch als ein Mann aus fremdem Stamme (ἀλλόφυλος) eingeführt, während L. etwas allgemeiner von der Bemannung aussagt: ubi erant barbari et inrationabiles homines. G. berichtet auch ausdrücklich, daß die Frau sehr schön gewesen und der Schiffsherr in Liebe zu ihr entbrannt sei. Beide fahren fort: der Schiffsherr habe, als sie das Schiff verlassen wollten, das Fahrgeld gefordert, und als dieses nicht bezahlt werden konnte, die Frau zurückbehalten. Wehklagend wandert der Vater mit seinen beiden Söhnen weiter. Er kommt an einen breiten Fluß, nimmt zunächst den einen der Knaben auf seine Schultern und trägt ihn hinüber. Wie er den zweiten Sohn holen will, sieht er gerade, wie ein Löwe ihn raubt und davonträgt, er wendet sich um und wird gewahr, daß ein Wolf auch den Knaben ergreift, den er über den Fluß getragen hat. Die Knaben werden beide durch Hirten und Ackerbauer, die sich in der Nähe aufhalten, befreit und von diesen aufgezogen. G. cap. 11 und 15 gibt deutlich an, daß es dasselbe Dorf war, in dem sie aufwuchsen; ganz genau erzählt er deshalb auch vorher, daß auch der Löwe mit dem geraubten Kind den Fluß weiter oberhalb durchquert habe, so daß nun beide Knaben auf demselben Ufer befreit werden. Placidas, der nur mit Mühe der Versuchung widerstanden hat, sich das Leben zu nehmen, lebt nunmehr in einem ägyptischen Ort (nach G. Badisson) 15 Jahre lang und nährt sich von seiner Hände Arbeit. Die Frau des Placidas wird ihrerseits von dem Schiffsherrn aus fremdem Stamme verschleppt und in dessen Vaterland entführt. Doch wird sie von Gott beschützt, so daß jener sich ihr niemals nahen kann (hier führt L. die Er-

zählung gleich um einen Schritt weiter, jedoch nur kurz andeutend, ich gebe den Zusammenhang weiter unten nach G.). Mittlerweile plündern fremde Völker (barbari) die Grenzen des römischen Reiches; schon hier berichtet G. genauer: es geschah ein Aufstand bei jenen Fremdstämmigen, bei denen die Frau des Eustathius weilte. Da entsinnt sich der Kaiser seines Feldherrn Placidas, er schickt zwei Soldaten aus[1]), ihn zu suchen, die ihn auch finden und an einem Zeichen[2]) auf seiner Schulter erkennen. Im Triumph wird er vor den Kaiser geführt und zum Feldherrn im Kriege gegen die Barbaren eingesetzt. G. berichtet ausdrücklich, daß er zu diesem Zweck eine Rekrutenausschreibung (tironatus) gefordert habe. Unter den so in sein Heer Eintretenden befinden sich auch seine beiden Söhne. L. charakterisiert diese: et erant consimiles rufi capillis et facie supra ceteros pulchriores (vergl. auch L. c. 23 die Erzählung des einen Bruders in der Wiedererkennungsszene[3]); G. erwähnt nur, daß sie schöner als alle gewesen sei). Sie gefallen dem Vater, der sie nicht erkennt, und er macht sie nach L. zu Centurionen, während G. charakteristischer erzählt: er befahl, daß sie an seinem Tisch Teil haben sollten und machte sie zu Hausgenossen. Nach seinem siegreichen Feldzug überschreitet Placidas nach G. den Fluß Hydaspes (L: pertransivit Danubium) und kommt so, wie wenigstens G. ausdrücklich betont, gerade zu dem Ort, an welchem seine Frau wohnt. Hier greift G. auf das Geschick der Frau zurück und holt nach. Nach der Fügung Gottes sei jener Schiffsherr, der die Frau raubte, sehr bald gestorben. Diese aber habe ihre Wohnung in einem Garten eines der Dorfbewohner genommen, dort ihre Hütte aufgeschlagen und die Früchte bewacht (d. h. sie wurde als Feldwächterin angestellt). Auch im Folgenden erzähle ich aus Gründen, die weiter unten deutlich werden sollen, nach G. Als der Feldherr an den Ort kommt, beschließt er dort eine Rast von einigen Tagen zu machen; er schlägt seinen Feldherrnpavillon gerade in der Nähe jenes Gartens auf. Die Jünglinge, die in seiner unmittelbaren Nähe weilen, erhalten Quartier in der Hütte der Frau. Sie ahnen natürlich nicht, daß es ihre Mutter sei, lassen sich, als es Mittag geworden, dort nieder und beginnen sich ihre Geschichte zu er-

1) Sollte nicht der Name Agarius in L. Verstümmelung aus G. *Ἀκάκιος* sein? (s. u. im letzten Abschnitt).

2) G.: *σύσσημόν τινα οὐλὴν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγεὶς ἐν τῷ πολέμῳ*, L. Signum in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello (nach dem besseren Text gegen Casinensis s. Meyer S. 271).

3) Frater meus rufus capillis et facie pulchra.

zählen und zwar so, daß (nach G.) der ältere Bruder sich noch deutlich aller seiner Erlebnisse selbst erinnert, während der jüngere Bruder sich bei der Erzählung des älteren wenigstens auf das besinnt, was ihm seine Retter von seinem Geschick erzählt haben. Was die Brüder so von ihren früheren Schicksalen wissen, genügt, daß sie sich erfreut als Brüder erkennen. Die Mutter hört das alles von der Hütte aus mit an und fragt sich verwundert, ob das wohl ihre Söhne seien. Am andern Morgen (nach L. sogleich) geht sie zum Römerfeldherrn, um ihn um ihre Befreiung aus der Gefangenschaft, in der sie gehalten werde, zu bitten (künstliches Motiv, denn von einer Gefangenschaft war vorher eigentlich gar keine Rede gewesen). Dabei erkennt sie ihren Gemahl an seinen körperlichen Merkmalen (s. o., der Zug fehlt hier in L.) und gibt sich ihm zu erkennen. Nach G. nennt sie ihm dabei seinen (offenbar geheim gehaltenen) Taufnamen. Sie betont, daß sie von dem Schiffsherrn nicht berührt sei, noch von irgend jemand anderem (L. bietet nur den Hinweis auf den schnellen Tod des Schiffsherrn). Hocherfreut erkennt Placidas seine Gattin und teilt ihr weklagend das Geschick ihrer Söhne mit. Aber seine Frau erzählt ihm von den beiden Jünglingen, in denen sie ihre Söhne vermutet. Diese werden geholt, die ganze Familie ist wieder vereint, und das ganze römische Heer feiert ihre Freude mit. So kehrt denn der siegreiche Feldherr nach Rom zurück. Mittlerweile ist Trajan gestorben. Hadrian, sein Nachfolger, zieht ihm entgegen. Ein Siegesfest wird gefeiert, es soll ein Opfer im Tempel des Apollo (L. der Götter) dargebracht werden. Da weigert sich Eustathius, den Tempel zu betreten, bekennt sich als getauften Christen. Nun läßt der Kaiser sofort den Feldherrn absetzen und ihn mit den Seinen in die Arena führen, dort erleidet die gesamte Familie das Martyrium, dessen nähere Umstände uns nicht mehr interessieren.

Man sieht deutlich, daß diese ganze Erzählung sich in drei oberflächlich zusammengeleimte Bestandteile auflöst: 1. die Bekehrung des Helden, des leidenschaftlichen Jägers durch den kreuztragenden Hirsch oder den Erlöser, der im Geweih des Hirsches erscheint; 2. den Anagnorismenroman von den Eltern und den beiden Söhnen, die alle von einander getrennt werden, um sich alle wiederzufinden, oder die Erzählung von einem angesehenen Mann, der alles verliert, was er besaß, um alles wieder zu bekommen (Hiobmotiv). 3. das eigentliche Martyrium. Daß das letzte nur ganz lose angehängt ist, ergibt sich nicht nur aus dem ganz abrupten Übergang am Schluß — der eben noch siegreiche Feldherr wird auf sein Bekenntnis zum Christentum hin sofort in

die Arena geführt —, sondern auch daraus, daß im Anfang, als der Erlöser dem Placidas nach der Taufe sein zukünftiges Geschick weissagt, von dem Martyrium garnicht die Rede ist, wenigstens nicht in G., während die hier entschieden sekundäre lateinische Rezension durch Hinzufügung des Satzes: donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam (c. 7) offenbar retouchiert hat (s. u.). Auch die innere Logik spricht für diese Annahme. Mit Fall und Erhebung des Helden ist die Erzählung zu Ende. Das darauf folgende Martyrium ist offenkundiger Stilfehler im Aufbau. Aber auch die Erzählung von der Bekehrung durch den Hirsch hat ursprünglich mit dem späteren Geschick unseres Helden rein garnichts zu tun. Man beachte wie lose und unmotiviert diese zweite Erzählung an die erste angehängt ist. Zufällig — man weiß nicht weshalb — kehrt unser Held wieder an den Ort zurück, wo er das Wunder erlebt hat, und nun bekommt er die Verheißung über sein künftiges Geschick. G. hat deshalb auch (c. 5) am Schluß der Bekehrungsvision den direkten Befehl an Placidas eingeschoben, er solle nach vollzogener Taufe an den Ort zurückkehren. Nach der hier von L. erhaltenen ursprünglichen Anlage der Erzählung wird die Ligatur ganz deutlich.

Die folkloristische Untersuchung, die ich hier anschließe, bestätigt diese These auf das beste, denn sie zeigt uns, daß wenigstens die mittlere Partie, die Anagnorismenerzählung, tatsächlich in weitverzweigter Überlieferung als Wanderanekdote für sich allein existiert hat. Man hat das auch für die erste Episode, von der Bekehrung durch den Hirsch, behauptet. Speyer und Gaster, nach ihnen auch Garbe (s. o. S. 470) haben versucht nachzuweisen, daß das Urbild dieser Legende in einer buddhistischen Erzählung No. 12 der Pali Jataka Sammlung (Nigrodha-miga-jātaka) vorliege. Ich gebe an diesem Punkte zu, daß der Beweis, den man in den angegebenen Aufsätzen nachlesen mag, nicht für jedermann schlechthin zwingend sein mag; uns fehlen hier noch die verbindenden Mittelglieder. Ich möchte jene Vermutung meinerseits dadurch stützen, daß ich den vollgültigen Beweis für die bisher schon von dieser und jener Seite behauptete, weithin aber auch noch bestrittene orientalische Herkunft der mittleren Partie erbringe.

II.

Bei den Parallelen unserer Erzählung handelt es sich zunächst um eine ganze Gruppe von Erzählungen o r i e n t a l i s c h e r Herkunft, die in mehr oder minder naher Beziehung zu unserer Legende stehen.

1. Die erste hier in Betracht kommende Parallele steht in der Sammlung der 1001-Nacht-Erzählungen[1]), und zwar ist sie innerhalb dieser in einer aufgenommenen Sondersammlung der Geschichte des Königs Schâh Bacht und seines Vesirs Er-Rahwân zu finden. Ich erinnere an die Rahmenerzählung dieses Stückes: Schâh Bacht träumt, daß sein Vater ihm eine Frucht reicht, nach deren Genuß er stirbt; ein von den Feinden des Vesirs bestochener Traumdeuter deutet den Traum: wenn er den Vesir nicht binnen Monatsfrist töte, so werde dieser ihn umbringen. Der Vesir rettet sich von einem Tage zum anderen, indem er dem König jedesmal für den folgenden Abend noch eine wunderbarere Erzählung verheißt, bis er ihm schließlich verkünden kann, daß der gefahrvolle Monat abgelaufen ist. Wir haben in dieser Rahmenerzählung also ein kleines Seitenstück zu der bekannten Gesamtkomposition der 1001-Nacht. Es ist klar, daß diese Sammlung von Anekdoten einmal außerhalb von 1001-Nacht für sich bestanden haben muß und erst später von jener Riesensammlung verschlungen ist. Henning (XXIV S. 236) stellt sie auf die gleiche Stufe mit den Erzählungen vom König Dschaliâd und seinem Vesir Schimâs, dem Sindbâd-Nâmeh (Sindbad oder die List der Weiber) und der Geschichte der zehn Vesire. Von letzterer und der von uns hier behandelten urteilt er: „die man wohl auch als ursprünglich selbstständige Bücher anzusehn hat; ihr persischer Ursprung ist schon aus den persischen Namen ersichtlich“[2]) (über die zehn Vesire s. außerdem u. S. 490).

1) Ich zitiere die 1001-Nacht-Erzählungen nach der brauchbaren Übersetzung von Henning in Reclams Universal-Bibliothek nach Bänden und Seitenzahl. Vergl. zum Folgenden auch die Einleitung Hennings über die Entstehung und Textüberlieferung der 1001-Nacht-Sammlung Bd. XXIV S. 206—244.

2) Die Erzählungsreihe ist in der jüngsten und umfangreichsten Redaktion der 1001-Nacht der modernen ägyptischen (Bulaker, Calcuttaer, Beiruter Ausgabe) nicht aufgenommen. Sie findet sich auch nicht in der ältesten Rezension, welche Zotenberg (Notices et extraits des manusc. de la Biblioth. Nat. tom. 28 Paris 1887 p. 167—218) die Orientalische nennt. Sie steht in einigen der Handschriften, welche nach Zotenberg eine Übergangsstufe repräsentieren, und keiner der beiden großen Redaktionen angehören (z. B. im Codex 1491 an zwei Stellen, Partie XVII und XXIV, doch nur als Fragment, Zotenberg 185 f., sowie in der Tuneser Handschrift, auf welcher die Breslauer Ausgabe beruht). Zur Charakterisierung der Sammlung möge notiert werden, daß eine ihrer Erzählungen, die von dem einfältigen Ehemann (dem Liebhaber auf dem Baum, die bekanntlich auch in Wielands Oberon erscheint), Henning XVIII S. 164 in der indischen Sammlung Sukasaptati als No. 28 steht. Eine zweite Erzählung, die Geschichte von der rechtschaffenen, frommen Frau, Henning XVII 187, findet sich auch in dem türkischen aus dem Persischen stammenden Tuti-Nameh (Rosen I 88 ff.) und wird uns noch

In dieser Sammlung findet sich unsere Geschichte (Henning XIX 26 nach der Breslauer Ausgabe) unter dem Titel: Die Geschichte vom König, der sein Reich und Gut und Weib und Kinder verlor und sie von Gott wiedererhielt. — In Indien lebte einmal ein König, der war huldsam gegen die Gelehrten, Enthaltsamen, Frommen und Religiösen. Er war vermählt mit seiner schönen Base, die ihm zwei Söhne gebar. Er wird von einem König überfallen, der ihm alle seine Streiter erschlägt und rettet sich durch die Flucht mit der Frau und den beiden Söhnen. Unterwegs werden sie von Räubern überfallen, die ihnen alles bis aufs Hemd und ein Paar Hosen für einen jeden rauben[1]). Die Flüchtlinge wandern weiter, bis sie an ein Meeresgestade gelangen. Ein seichter Meeresarm stellt sich ihnen als Hindernis entgegen. Der König trägt seine beiden Söhne hinüber und setzt sie am jenseitigen Ufer ab. Als er dann auch seine Frau herübergeholt hat, findet er die beiden Knaben nicht mehr am Platz. Sie waren in den Wald gegangen, um Wasser zu machen[2]). Der Vater sucht seine Kinder vergeblich, und das Ehepaar bleibt nun bei zwei alten Leuten auf der Insel. Da legt an der Insel ein Schiff an, dessen Besitzer ein Magier war. Der Scheikh der Insel verrät diesem die große Schönheit der Frau, um sich ein Stück Geld zu verdienen, und der Magier lockt diese durch eine List auf sein Schiff und fährt mit ihr ab. Verzweifelt wandert der Gatte nun in der Welt umher, wobei eigentlich vergessen wird, daß die Erzählung sich auf einer Insel abspielt. Er kommt in eine Stadt, dessen König gerade gestorben ist, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Man hatte beschlossen, den zum König zu machen, den sein weißer

---

weiter unten beschäftigen. Eine dritte: der König und die Frau des Kämmerlings, Henning XIX, 18, kehrt unter dem Titel: König und Weib des Vesirs im Sindbad-Nâme (von der argen Weiberlist) Henning X 145 wieder. Spezifisch indisches Milieu zeigt die Erzählung von dem König, der das innere Wesen der Dinge erkannte (Henning XVIII 142, Parallelen XXII 5 ff., 12 ff.; vgl. auch die bekannten Rätselfragen der Achikar-Legende und zu dem Ganzen etwa: Benfey, Kleinere Schriften II 156 ff. „die kluge Dirne").

1) Vgl. in der Placidas-Legende die Räuber, welche der in der Einsamkeit weilenden Familie alles nehmen mit Ausnahme ihrer Kleider. Nun wird uns auch der Zug in der Placidas-Legende (G.) klar, daß Placidas sich — dort ganz unmotiviert —, bevor er ausgeraubt wird, an einen einsamen Ort zurückzieht.

2) Daß unsere Erzählung hier den charakteristischen Zug des Raubes durch wilde Tiere fortläßt, fast gegen alle übrigen Parallelen, erklärt sich vielleicht aus einem rationalistischen Bedürfnis des Erzählers. Auch darin ist, wie sich deutlich zeigen lassen wird, diese Erzählung wahrscheinlich sekundär, daß sie die beiden Knaben nicht trennt.

Elephant erwählen würde. Der Elephant, dem man die Krone in seinen Rüssel gegeben, setzt sie, sowie er den wandernden König erblickt, diesem auf das Haupt und kniet vor ihm nieder, und so wird dieser König in der fremden Stadt. Ihm wird zwar das Ansinnen gestellt, eine der beiden Töchter des verstorbenen Königs zu heiraten, doch weiß er sich in Treue gegen seine Frau diesem Verlangen durch eine Ausrede zu entziehen. Mittlerweile kommt nach einem Jahr der Magier, der die Frau des Königs geraubt, mit seinem Schiff zu dieser Stadt. Sie hat tapfer allen seinen Überredungen, ihn zu heiraten, widerstanden, dafür hat er sie gefesselt und in eine Kiste gesteckt. Nun war es Sitte, daß, wenn ein Schiff bei jener Stadt landete, der König einen Pagen schickte, um die Waren unter Obhut zu nehmen und sein Vorkaufsrecht zu wahren. Der König sendet zwei Pagen, und das waren gerade seine eigenen Söhne, die verirrt in jene Stadt gekommen, schon in den Dienst des verstorbenen Königs getreten und nun von dem eigenen Vater, ohne daß er sie kannte, übernommen waren. Wie nun der Abend hereinbricht, beginnen die Jünglinge miteinander zu plaudern und sich ihre Erlebnisse aus ihrer Kindheit zu erzählen (da die Brüder in dieser Erzählung ungetrennt geblieben sind und sich und ihre Lebensschicksale doch kennen, steht dieses ursprüngliche Motiv nun schlecht motiviert da, auch fehlt natürlich die Wiedererkennung der Brüder). Die in der Kiste versteckte Mutter hört ihre Geschichte und ruft aus der Kiste heraus: ich bin eure Mutter, so und so ist mein Name und das Kennzeichen (!) zwischen uns ist das und das[1]). Die Jünglinge befreien ihre Mutter, der Magier kommt darüber zu und schlägt Lärm; er schleppt sie vor den König, und wie die Angeklagten vor diesem erscheinen und ihre Geschichte erzählen, erkennt der König seine Lieben wieder[2]). Er gibt sich ihnen jedoch noch nicht zu erkennen, läßt sie bis zum nächsten Tage einsperren[3]) und führt dann in großer feierlicher Versammlung die Erkenntnisszene und die Entlarvung des Magiers herbei; der Magier wird hingerichtet, die beiden Prinzen heiraten die beiden

1) Vgl. in der Placidas-Legende die Rolle, welche das Erkennungsmerkmal des Vaters spielt. In der Erzählung oben ist eine Verkürzung vorgenommen. Natürlich war das Kennzeichen ursprünglich angegeben.

2) Die Wiedererkennung mit dem Vater ist hier geschickter herbeigeführt, als in der Placidas-Legende. Dort war der Schiffsherr ja gestorben.

3) Nach G. der Placidas-Legende geht die Mutter erst am nächsten Tage zum Feldherrn.

Töchter des verstorbenen Königs, und alle leben von nun an in Glück und Herrlichkeit.

2. Eine zweite Erzählung, die in diesen Kreis hineingehört, ist in armenischer Überlieferung enthalten und findet sich bei Haxthausen Transkaukasia I 334. Es war einmal ein König, zu dem trat einst ein Genius heran und stellte ihm die Wahl, ob er in der Jugend oder im Alter glücklich sein wolle. Der König wählte das letztere (vgl. schon hier die Parallele zu diesem charakteristischen Zug im Anfang der Placidas-Legende nach der Rezension G.). So bricht denn über ihn das Unglück sofort herein, der König verliert sein Reich durch einen mächtigen Nebenbuhler, seine Frau wird durch einen Kaufmann geraubt und entführt. Er macht sich mit seinen beiden Söhnen auf die Wanderschaft und kommt an einen Fluß. Er trägt den einen Sohn über den Fluß hinüber; da wird der am Ufer zurückgebliebene von einem Wolfe geraubt, und der Strom entreißt ihm das Kind, das er hinüber tragen will. Er wandert allein weiter und kommt in ein Land, dessen Volk im Begriff ist, sich einen neuen König zu suchen. Ein weißer Adler senkt sich auf ihn herab und offenbart ihn als den gesuchten König (der weiße Adler übernimmt hier also die Rolle des Elephanten in der vorigen Erzählung[1]); so regiert denn der König in dem fremden Reiche. Nach einiger Zeit kommt der Kaufmann, der die Frau des Königs geraubt hat, dorthin. Er hält die Frau, die er geraubt, in einem Kasten eingesperrt und erbittet vom König zwei seiner Trabanten zu ihrer Bewachung. Der König sendet sie, und das waren gerade seine Söhne, die nach verschiedenen Schicksalen unerkannt in seinen Dienst eingetreten waren. In der Nacht, auf der Wache, erzählen sich die beiden Brüder ihr Geschick und finden, daß sie Brüder sind; das Weib hört an der Tür des Kastens der Erzählung zu und erkennt ihre Söhne; sie ruft ihnen zu, sie möchten aufmachen. Sie befreien die Mutter, erzählen sich gegenseitig ihre Schicksale und schlafen zusammen ein. So findet sie der Kaufmann und verklagt die Brüder vor dem König; es kommt zum Verhör, bei dem natürlich die Glieder der Familie sich alle wieder zusammenfinden. Der Kaufmann erhält seine gebührende Strafe, er wird enthauptet.

3. Eine dritte und vierte Parallele sind uns in jüdischen Erzählungen erhalten. Die erste derselben findet sich im Midrasch

1) Ein weit verbreitetes Wandermotiv. Vgl. noch die Geschichte wie Alexander (neben Narcissus) Bischof in Jerusalem wird. Euseb. Kirchen-Gesch. VI 11.

zum Dekalog (den Zunz nach Levi, in dem gleich zu nennenden Aufsatz in das X. Jahrh. datiert). Aus diesem hat sie Levi (contes juives, Revue des Etudes Juives XI 1885 p. 228 ff.) übersetzt. Ein jüdischer Kaufmann hat seinem Vater an dessen Sterbebett das Versprechen gegeben, daß er niemals einen Eid schwören wolle. Da seine Umgebung diese Situation ausnutzt und fortwährend ungerechte Anforderungen an ihn stellt, denen er vor Gericht nicht mit einem Eide begegnen kann, so gerät er in Bedrängnis und Armut und wandert schließlich sogar, da er angebliche Schulden nicht bezahlen kann, ins Schuldgefängnis. Er hat eine Frau und zwei Knaben; die Frau ist, um die Familie zu erhalten, als Wäscherin tätig und wäscht namentlich den Schiffern ihre Wäsche. Ein Schiffsherr lockt sie durch ein Goldstück, das er ihr als Lohn verspricht, auf sein Schiff; die Frau nimmt das Goldstück in Empfang und sendet ihren ältesten Knaben damit aus, den Vater aus der Schuldhaft zu befreien; mittlerweile wird sie von dem Schiffsherrn geraubt. Vater und Söhne begeben sich auf die Wanderschaft, um die Mutter zu suchen; sie kommen an einen großen Fluß, und der Vater schwimmt mit dem jüngeren hinüber. In der Mitte des Stromes läßt er den Knaben fallen, da jener ihm zu stark geworden ist; das Kind findet Rettung auf einer Planke. Der Vater wird an das Ufer getrieben und wird in der Gegend, wo er sich gerettet hat, Viehwächter; vor Verzweiflung will er sich einmal in den Fluß werfen, da erscheint ihm eine Art Engel (ein Genius!) und offenbart ihm, daß im Fluß ein großer Schatz verborgen läge; er erwirbt von dem König des Landes den Fluß auf eine Strecke seines Laufes, hebt den Schatz, erbaut sich einen Palast und wird König. Nach einiger Zeit kommen seine beiden Söhne auf einem Schiff in das Reich, er erkennt sie, gibt sich ihnen aber nicht zu erkennen und behandelt sie nur besser als die übrigen Sklaven in seinem Dienst. Dann kommt auch der Schiffsherr mit der entführten Frau auf seinem Schiff an das Land; auch hier kann der vom König geladene Schiffsherr das Schiff nicht verlassen, weil er seine Frau bewachen muß, auch hier schickt der König seine beiden Söhne auf das Schiff als Wächter der Frau. Wie die Knaben den Schiffsherrn sehen, glauben sie in ihm den Räuber der Mutter zu erkennen. Die Mutter fragt, weshalb sie betrübt seien. Die Söhne erzählen ihre Geschichte und so erkennen sie sich gegenseitig. Nun braucht die Mutter eine List. Sie beschuldigt ihre Söhne, daß sie sich unpassend gegen sie betragen haben. So bringt der Schiffsherr die Sache vor den König; die Mutter bittet den König, die Knaben

ihre Geschichte erzählen zu lassen, so erfolgt die große Erkennungsszene, der König zwingt den Schiffsherrn zum Geständnis und entläßt ihn.

4. In starker Abwandlung, aber doch so, daß die ursprüngliche Identität ganz klar bleibt, erscheint dieselbe jüdische Erzählung in 1001-Nacht. Sie findet sich hier in einer Sammlung von Legenden, die in deren späteste und vollständigste Redaktion (Ausgaben von Kairo, Bulak, Calcutta; Henning IX 5—52) aufgenommen ist[1]). Diese Sammlung von Legenden ist folkloristisch und religionsgeschichtlich außerordentlich interessant. Ihre Grundlage nämlich ist wie es scheint eine ältere jüdische Legendensammlung. Ich bringe das Beweismaterial im Folgenden, nach dem Aufsatz von Perles, rabbinische Agada's in 1001-Nacht, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums Bd. 22 S. 14—34. 61—85. 116—124 (vergl. auch den Aufsatz von Gaster, Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde, in derselben Zeitschr. Bd. 29 S. 218—219). Nur hat Perles nicht gesehen, daß das Material, welches er zum Beweis seiner These für das Vorhandensein jüdischer Tradition in 1001-Nacht beibringt, ganz überwiegend gerade unserer Sammlung entlehnt ist, während jüdische Einflüsse in dem übrigen Bestand von 1001-Nacht nur sporadisch und oft ungesichert bleiben.

No. 1—3 dieser Sammlung behandeln alle dasselbe Thema: die Legende von dem Engel des Todes, der dem stolzen und reichen König seine Seele nimmt. Dabei trägt No. 3 schon die

---

1) In dem Vorbericht des 12. Bandes der Übersetzung von 1001-Nacht, Breslau 1825, findet sich eine Vergleichung der damals bekannten Handschriften der jüngeren ägyptischen Rezension, auf denen die Bulaker und die Calcuttaer Ausgabe beruhen. Es sind hier die Erzählungen, wie sie sich in den Handschr. Clarkes und von Hammers bieten, der Reihe nach aufgezählt. Man sieht, daß diese beiden sich fast vollständig decken. Daneben ist bei den 172 Nummern der Handschrift Clarke durch Sterne angegeben, welche von diesen sich in einer Handschrift, die der Neffe W. Montague's besaß (nicht zu verwechseln mit der berühmten und ganz singulären Handschrift Montague) ebenfalls finden. Die Zusammenstellung ergibt das m. E. sehr wichtige Resultat, daß in der verglichenen Handschrift (Neffe Montague's) die Sammlungen von Tierfabeln, Legenden, Anekdoten spezifisch arabischen Milieus, die in der jüngeren Rezension von 1001-Nacht einen so großen Raum einnehmen, noch nicht vorhanden waren. Sie gehören wahrscheinlich innerhalb 1001-Nacht zur spätesten Schicht. In der Handschrift Par. Nat. 1491 erscheinen ganz am Schluß (Partie XXVI Zotenberg 186) Anekdoten und Apophthegmata. Im türkischen Text von 1001-Nacht (Par. Nat. 356) erscheinen zum Schluß Fabeln (Zotenberg 189). Zu diesen spät in die 1001-Nacht eingetretenen Stücken gehört auch unser Legendenkranz.

für unsere These sprechende Überschrift „Der Engel des Todes und der König der Kinder Israel". No. 2 „Der Engel des Todes und der reiche König" zeigt auffallende Berührung — jedoch bei völliger Selbständigkeit — mit der Parabel Jesu von dem reichen Manne, der sich Schätze sammelt (Luc. 12, 16—21)[1]. Perles S. 123 weist auf verwandte Motive in der Überlieferung des Talmud hin: Der Todesengel erscheint auch hier als Bettler und wartet, wie er die Seele des Frommen einholt, auf dessen Wunsch mit dem Vollzug seiner Sendung. No. 4 der Sammlung ist eine Alexanderlegende, die ebenfalls sehr wohl in einer jüdischen Sammlung gestanden haben könnte. Die Person Alexanders hat ja die jüdische Phantasie sehr lebhaft beschäftigt. No. 6 und 7 „Der israelitische Kadi und sein frommes Weib" und (den Motiven nach verwandt) „Das schiffbrüchige Weib" sollen uns weiter unten noch näher beschäftigen. No. 8 „Der fromme Negersklave", ist die wunderbare Geschichte eines Regenmachers, in der besonders die freimütige Art, die der Fromme in seinem Gebet Gott gegenüber zur Schau trägt, hervorgehoben wird: „Ich beschwöre dich bei deiner Liebe zu mir, laß deinen Regen unverzüglich auf uns hernieder strömen". Perles S. 122—123 hat darauf hingewiesen, daß die Erzählungen, die Talmud Taanith 20a—23a vorliegen, ganz Ähnliches von jüdischen Rabbinen und Wundertätern zu erzählen wissen, bis auf die Formulierung des Gebetes hin (vergl. namentlich die Erzählungen von Nikodemus ben Gorion und Choni dem Regenmacher). Als speziell jüdische Traditionen lassen sich die einzelnen Motive nachweisen, die in No. 9 „Der fromme israelitische

---

1) Ich kann mir nicht versagen, zum Beweise des oben angedeuteten Parallelismus den Anfang der 1001-Nacht-Legende im Auszug zu skizzieren. Ein König hatte einst zahlloses Geld aufgehäuft, und viele Dinge allerlei Art gesammelt. Um nun in seinen Mußestunden seine Seele an all dem unermeßlichen Gut zu weiden, erbaute er sich ein hohes in den Himmel ragendes Schloß. Eines Tages befahl er dem Koch, ihm ein Mahl von den feinsten Gerichten zu bereiten, und versammelte seine Angehörigen und sein Gefolge, daß sie mit ihm speisten. Wie er nun auf dem Throne seines Königreiches saß, redete er zu seiner Seele und sprach: „O, Seele, du hast dir alles Gut der Welt aufgehäuft, und nun gib dich ihm hin und lasse dir diese Schätze gut schmecken, in langem Leben und reichem Glück." Kaum aber hatte der König sein Selbstgespräch beendet, da kam draußen vor dem Schloß ein Mann in zerlumpten Kleidern herangeschritten, der Todesengel, der die Seele des Königs holen will. — Ich erwähne noch, daß zum Schluß der lang ausgesponnenen Legende sein Geld und Gut den König anredet: „Du aber scharrtest mich zusammen und speichertest mich in deinen Schatzkammern auf ... darum mußt du mich nun deinen Feinden hinterlassen und nichts als Bedauern blieb dir und Reue". Hierauf nahm der Engel des Todes seine Seele, während er auf dem Throne saß.

Tablettflechter und sein Weib" zusammengewoben sind. Das erste Motiv: ein frommer Israelit entgeht den lüsternen Nachstellungen einer vornehmen Dame, indem er sich vom Dache des Hauses hinunterstürzt, erscheint in ähnlicher Weise Kidduschin 40a in einer Erzählung von R. Kahana (Perles S. 19). Die zweite Erzählung von dem Brotwunder im Backofen wird Taanith 24b, 25a, auch von R. Chanina ben Dosa und seinem Weibe erzählt (Perles 21). Hier wie dort verbindet sich damit das dritte Motiv: Einem armen Frommen wird ein Edelstein (Rubin) vom Himmel her zum Geschenk gesandt. Wie aber dieser erfährt, daß dafür sein himmlischer Thron, der ihm einst in der Ewigkeit zu Teil werden soll, eines Edelsteins ermangele, bittet er Gott, sein Geschenk zurück zu nehmen. Nur daß in der Talmud-Erzählung von einem goldenen Tischbein die Rede ist, während wiederum, in einer anderen jüdischen Erzählung von R. Simeon ben Chalafta (Exod. Rabba c. 52, Perles 22) das Edelsteinmotiv wiederkehrt (vgl. andere Parallelen bei Perles 23—28). No. 10 „El Hadschdschâdsch und der fromme Mann" — in jüdischer Tradition sonst bisher nicht nachweisbar — erinnert bis zu einem gewissen Grade an die ja sicher legendarische und in den ursprünglichen Bericht der Apostelgeschichte eingeschobene Erzählung von der Befreiung des Paulus aus dem Kerker in Philippi. No. 11 ist die Geschichte von dem Schmied, welcher Kohlen anfassen konnte: Ein Schmied benutzt die Not einer Frau, zu der er in Liebe entbrannt ist, nicht, um sie seinen Wünschen gefügig zu machen, sondern gibt ihr freiwillig Almosen und bekommt dafür die Gabe, feurige Kohlen anfassen zu können. In talmudischer Überlieferung kehrt das Motiv vielfach wieder (Perles 83 ff. 116 ff.), nur daß hier der fromme Rabbi zum Lohne mit einem Strahlenkranz, der sich um sein Haupt legt, oder mit dem Feuerschein bedacht wird. Es scheint also hier ursprünglich ein persisches Motiv vorzuliegen, die Vorstellung von dem Hvareno, dem Lichtglanz, der das Haupt des Frommen umgibt, und in der Erzählung von dem Schmied, der feurige Kohlen anfassen konnte, scheint sich dies Motiv vergröbert zu haben. Übrigens kennt auch der jerusalemische Talmud, Sabbat XIV (Perles 85), die Geschichte von dem Schmiede, der sich in ein junges Mädchen leidenschaftlich verliebte, und diese wird wohl identisch mit der unsrigen in 1001-Nacht sein. Sehr interessant ist No. 12 in dieser Sammlung „Der Wolkenmann". Ein heiliger Mann besitzt eine Wolke, die ihm Regen spendet und die ihn überall hin begleitet. (Vielleicht ein Mißverständnis des in der vorhergehenden Erzählung erwähnten Motivs von dem strahlenden

Kranz, der das Haupt des Frommen umgibt). Durch eine Sünde verliert er das Gnadengeschenk der Wolke und bekommt Befehl, zu einem König zu gehen, der ihm die Wolke wieder verschaffen wird. Er findet an dem König nichts sonderlich Frommes[1]), erfährt aber bei genauerem Nachforschen, daß dieser tagsüber seine Regierungsgeschäfte verwaltet, um sein Volk nicht verkommen zu lassen, nachts aber mit seinem frommen Weibe im Büßergewande asketischen Übungen obliegt. Auf die Bitte des Königs, namentlich, wie es scheint, seiner Frau, erhält der Fromme seine Wolke zurück. Es wäre sehr wertvoll, wenn für diese Geschichte, die ihrem ganzen Charakter nach indisches Milieu deutlich zeigt (der König als Büßer und Asket!), ebenfalls der Durchgang durch jüdische Tradition nachgewiesen werden könnte. Aber die Parallele, die Gaster a. a. O. S. 215 ff. in der Geschichte des Abba Chilkija bringt (Taanith 23), ist nicht gerade sehr überzeugend. Immerhin beachte man die Rolle, die in beiden Erzählungen die fromme Frau spielt. No. 15 Der Prophet und die göttliche Gerechtigkeit, eine Geschichte, in der Personen von rätselhaften, scheinbar unverdienten Schicksalen betroffen werden, die sich nachher doch als gerecht herausstellen, hat spezifisch jüdischen Charakter und mehrere jüdische Parallelen (Perles S. 123; vgl. auch den Hinweis auf Koran, Sure 18; Gesta Romanorum c. 80). No. 16 „Der Fährmann und der Eremit" führt uns freilich in asketisch-mönchisches Milieu hinein, doch ist eine derartige asketische Legende auch innerhalb jüdischer Überlieferung, keine Unmöglichkeit. Schon bei Josephus finden wir bekanntlich die Erzählung von dem Eremiten Banus. Als vorletzte Nummer (17) steht unsere Erzählung, die wir sogleich behandeln werden. Interessant und merkwürdig ist endlich auch No. 18 von dem Wunderwesen Abu Dschaafar, dem Aussätzigen, bei dessen Namen man um Regen bittet, unter dessen Segen die Gebete erhört werden. Wir erinnern uns daran, daß in späterer jüdischer Überlieferung

1) Wir stoßen hier auf ein bekanntes Motiv, das ausführlich von Reitzenstein in seinem neusten Werk Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916, Kap. 3, S. 34 ff. behandelt ist: Die Erzählung vom scheinbaren Weltmenschen, der insgeheim die Asketen an Frömmigkeit übertrifft. Dasselbe Motiv entdecken wir übrigens bereits in der Geschichte vom Schmied, der feurige Kohlen anfassen konnte. (s. o.) Der Fromme, der den Schmied kennen lernt, um hinter das Geheimnis seiner wunderbaren Gabe zu kommen, wundert sich, daß, obwohl er ihn Tag und Nacht beobachtet, er doch keine Zeichen besonderer Frömmigkeit an ihm zu entdecken vermag, und läßt sich endlich von diesem die Geschichte seiner Vergangenheit erzählen. Bei Wege lang verweise ich noch auf eine jüdische Parallele bei Wünsche, aus Israels Lehrhallen IV 133 ff. (Dreizehn ethische Erzählungen IV.): die Geschichte von dem frommen Mann und dem Fleischhauer.

der Name des „Aussätzigen“ für den jüdischen Messias auftaucht. Von den noch nicht behandelten Nummern enthalten 13 und 14 echt islamitische Bekehrungsgeschichten, die vielleicht an Stelle jüdischer Bekehrungsgeschichten traten, jedenfalls auf eine islamitische Bearbeitung unseres Legendenkreises hinweisen. Und dieser Bearbeitung mag denn auch die Anekdote von dem Perserkönig Kosroes Nusherwan (zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts), die sich (Nr. 4) zur Alexanderlegende in unserer Sammlung hinzugefunden hat, entstammen. Die Behauptung aber, daß in diesem Stück von 1001-Nacht eine jüdische Geschichtensammlung vorliegt, scheint mir durch das vorliegende Beweismaterial außer allen Zweifel gestellt zu sein.

Als vorletzte dieser interessanten Reihe von Erzählungen steht die uns interessierende „Ein frommer Israelit, der Weib und Kinder wiederfand“. Ein frommer, angesehener Israelit läßt auf dem Totenbett seinen Sohn schwören, daß er niemals einen Eid ablegen wolle. Der Sohn hält den Schwur, aber seine Umgebung macht sich das in der schon bekannten Weise zu nutze, bis jener, in der Befürchtung gänzlich zu verarmen, mit seiner Frau und seinen zwei Knaben auszuwandern beschließt. Sie besteigen ein Schiff, aber das Schiff geht zu Grunde, und die gesamte Familie wird getrennt. Der Mann wird vom Meer an das Ufer geschleudert; er bittet Gott dreimal um Hilfe in seiner Not, jedesmal bei seinem Gebete steigen Tiererscheinungen aus dem Meere auf, schließlich offenbart ihm ein Engel, daß auf der Insel reiche Schätze zu heben seien. Der Kaufmann hebt den Schatz, läßt, als Schiffe bei der Insel landen, Leute kommen, welche die Insel besiedeln, und wird dort König. Die Frau, die an einen anderen Strand getrieben war, kommt zu einem Kaufmann, der ihr sein Hab und Gut anvertraut und mit ihr einen Bund macht, daß er nicht Verrat an ihr üben und sie mit Liebesanträgen belästigen wolle. Die beiden Brüder, die ebenfalls von einander getrennt waren, treten unerkannt und sich untereinander nicht bekannt, nach einander in den Dienst des Vaters. Auch der Kaufmann hört von dem Inselkönig, rüstet ein Schiff aus und fährt mit der Frau dorthin, überbringt dem König ein Geschenk und erzählt ihm von der frommen Frau, deren Gebete ihm Segen gebracht haben. Der König erklärt sich bereit, zuverlässige Leute zu senden, welche die Frau auf dem Schiffe bewachen sollen; er schickt die beiden jungen Männer, die bei ihm in den Dienst getreten sind. Diese lassen sich auf dem Schiffe nieder und beginnen, um sich die Müdigkeit zu vertreiben, ihre Geschichte zu erzählen; die Erzählung führt zum Wiedererkennen

der Brüder, die Mutter hat ebenfalls alles mit angehört; sie gibt sich ihnen zunächst aber nicht zu erkennen, erdichtet vielmehr eine falsche Anklage gegen die beiden Brüder[1]); der König läßt alle vor sich kommen und die Mutter verlangt, daß die Brüder noch einmal ihre Geschichte, die sie in der Nacht erzählten, vorbringen. Da erkennt der König seine Söhne, und auch die Mutter gibt sich zu erkennen.

5. Eine mit der jüdischen Erzählung in ihrer ersten Form eng verwandte Geschichte hat sich in mündlicher Überlieferung bei einem algerischen Kabylenstamm erhalten; sie findet sich unter dem Titel „Die Erzählung von dem Holzhacker und dem Mozabiten" bei Galtier, contribution à l'étude de la litterature arabecopte im Bulletin de l'Institut français d'archéologie orient. IV 1905 pag. 170—173 (dort ganz ohne Beweis als Abkömmling der Placidas-Legende behandelt). Ein armer Holzhacker hat eine Frau und zwei Söhne. Seine Frau verkauft, als Negerin bemalt und verkleidet, um ihrerseits Unterhalt für die Familie zu verschaffen, Artischocken. Ein mozabitischer Handelsherr, der ihre Schönheit trotz ihrer Maske erkennt, lockt sie mit List auf sein Schiff und fährt mit ihr von dannen; der Vater begibt sich mit seinen Söhnen auf die Suche; wie sie an einen Fluß kommen, trägt er den einen Sohn herüber, wird aber, wie er zurückkehrt, um den zweiten zu holen, von den Fluten fortgerissen und an einer anderen Stelle ans Land getrieben. Die beiden durch den Fluß getrennten Söhne nehmen von einander Abschied und gehen jeder seinen eigenen Weg. Der Vater kommt in eine fremde Stadt und wird dort König. Als er sich gezwungen sieht, einen Kadi abzusetzen, und einen Ersatz für diesen sucht, werden ihm zwei geeignete junge Leute herbeigeführt, einer vom Osten und einer vom Westen; er setzt sie beide in die Würdestellung ein, ohne daß er seine beiden Söhne erkennt. Mittlerweile kommt auch der Mozabit mit der entführten Frau, auch hier weigert sich dieser trotz Einladung des Königs, seine Barke ohne Bewachung zu verlassen, auch hier werden die beiden Brüder aufs Schiff gesandt, erzählen sich ihre

1) Infolge der Ueberarbeitung des ursprünglichen Typus ist dieser Sonderzug schlecht motiviert. Das hängt damit zusammen, daß der Kaufmann in dieser Variante die bösen Züge des Schiffsherrn in der Placidas-Legende und des Magiers in der vorigen Erzählung verloren hat. So kann der natürliche Abschluß der ursprünglichen Erzählung, die Herbeiführung einer Gerichtsverhandlung vor dem König, durch List und der dadurch erfolgende Anagnorismos nebst Entlarvung des Bösewichts, nicht erzielt werden. An Stelle der Anklage des Magiers ist die schlecht motivierte Anklage der Söhne durch die Mutter(!) getreten.

Geschichte und erkennen sich gegenseitig, während ihre Mutter alles hinter der Tür ihres Gemaches gehört hat und bitterlich zu weinen beginnt. Währenddessen kehrt der Mozabit zurück, die Mutter beschuldigt die Brüder listig, daß sie die Pforte zu ihrem Gemach haben sprengen wollen. So kommt auch hier die Sache vor den König und es folgt die große Wiedererkennungsszene.

6. Des vollständigen Überblicks halber bringe ich unter den Nummern 6—8 noch einige Erzählungen aus der 1001-Nacht-Überlieferung, in denen allerdings der gemeinsame Grundtyp bereits arg entstellt ist, so daß man an ihrer Zugehörigkeit zu unserer Gruppe starke Zweifel hegen kann. Durch Viktor Chauvins vortreffliches Werk, Bibliographie des ouvrages arabes (Bd. VI p. 165) wurde ich auf die Geschichte Cogia Muzaffer, deren Erhaltung wir Galland verdanken, aufmerksam. Diese hat zunächst einen vollständig fremden Anfang, welcher seinerseits in Übereinstimmung mit der Erzählung vom Prinzen von Carizme (Chauvin VII p. 74) steht. Cogia Muzaffer kommt in ein Land, dessen König gerade gestorben ist und wird als das erste Individuum, das sich darbietet, zum König eingesetzt (vgl. o. S. 474, 475). Er bekommt eine Frau, und als diese stirbt, wird er der Landessitte gemäß in einem unterirdischen Verließ eingesperrt und dort ernährt; er findet dort eine Frau, welche ebenfalls dort eingeschlossen ist, weil sie ihren Gatten überlebt hat, heiratet sie und bekommt mit ihr zwei Söhne. Es gelingt ihm, sich mit seiner Familie aus dem Verließ zu befreien, und damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Parallele mit dem Prinzen von Carizme aufhört und der Einfluß unseres Wiedererkennungsmärchens sichtlich beginnt. Seine Frau, die am Ufer des Meeres Kleider wäscht, wird von Piraten geraubt. Muzaffer macht sich mit seinen zwei Knaben auf die Suche, ein Wolf raubt ihm den einen der beiden Knaben, als er mit dem anderen einen Fluß überschreiten will, wird ihm dieser vom Strom entrissen. Der eine Knabe wird von Hirten, die ihn dem Wolfe entreißen, aufgezogen; der andere von einem Fischer aus dem Strome aufgefischt. Der König irrt lange Zeit elend umher, bis er in eine Stadt kommt, wo er sich in den Dienst eines Kaufmanns stellt. Dieser Kaufmann aber ist gerade seine Frau, die sich als Mann verkleidet und einen Handel begonnen hat. Seine Söhne sind mittlerweile Gouverneur und Kadi in derselben Stadt geworden. — Man sieht, am Ende weicht die Erzählung wieder stark ab, sie wird auch hier durch die Geschichte des Prinzen von Carizme beeinflußt sein, in welcher der Mann ebenfalls nach langen Irrfahrten zu einem Reiche kommt, dessen Königin seine Frau

geworden ist. Endlich weise ich noch auf die Geschichte aus der Sammlung der 40 Vesire hin, die Chauvin VII 76 als Parallele neben die des Prinzen von Carizme stellt. Wer sich dafür interessiert, mag dort selbst nachsehen, wie in dieser aus den verschiedensten Motiven zusammengewobenen Erzählung hier und da auch die uns bekannten Motive wieder anklingen.

7. Eine weitere Parallele findet sich wiederum innerhalb eines für sich stehenden Stückes der 1001-Nacht-Überlieferung, nämlich in der Geschichte von den 10 Vesiren und dem König Asâd Bacht, auf das bereits als auf ein Seitenstück zu der Geschichte des Königs Schâh Bacht und seines Vesirs hingewiesen wurde [1]). Ich erinnere auch hier zunächst kurz an den Gang der Rahmenerzählung. Ein König, dessen Name Asâd Bacht war und dessen Reich sich von den Grenzen Hindustans bis zum Meer erstreckt, wird von seinem Vesir vertrieben. Er flieht mit seiner Frau in die Wüste und dort gebiert sie ihm auf der Flucht ein Knäbchen, das, nachdem die Mutter ihn in einen Rock aus golddurchwirktem Brokat gewickelt hat, in der Wüste zurückgelassen und von Räubern gefunden und aufgezogen wird. Später nimmt der König sein Reich wieder ein. Eine Schar von Räubern wird in seinem Reich aufgegriffen und niedergemacht, dabei wird auch der Prinz, der bei ihnen weilt, gefangen und zum König gebracht. Dieser gewinnt Wohlgefallen an ihm und setzt ihn über seine Schatzkammern, zum Ärger und Neide der Vesire des Königs. Da verirrt sich der Jüngling in der Trunkenheit in das Schlafgemach der Königin, in der Abwesenheit dieser, und wird vom König hier entdeckt. Nun fordern die Vesire seinen Tod; und einer nach dem anderen tritt gegen ihn auf. Der Jüngling aber rettet sich von einem Tag zum anderen durch eine amüsante Geschichte, bis schließlich, in dem Augenblick, da er ans Kreuz hinaufgezogen werden soll, der Räuberhauptmann, der ihn in der Wüste fand, erscheint und so die Wiedererkennung (Erkenntnismerkmal der brokatene Rock, in den der Knabe gewickelt war) herbeiführt.

---

1) Die Geschichte von den 10 Vesiren steht in der „orientalischen“ Rezension Zotenbergs (s. o. S. 472 A. 2) (im Codex Paris. Bibl. Nat. 2522, 23 Suppl. arabe — vgl. auch Codex 1716 — als vorletzte Nummer vor dem großen Ritterroman 'Omar al-Na'mân; Zotenberg a. a. O. 204. 206), dagegen nicht in der jüngeren ägyptischen Rezension. Wir begegnen ihr außerdem als No. 1 in dem ganz singulären Codex der Pariser National-Bibliothek 1723 (Zotenberg a. a. O. 205, als No. 2 folgt die bekannte Achikar-Legende), endlich auch in der Breslauer Ausgabe Vol. X. Gaster (Journ. R. As. Soc. 1893 p. 870) erklärt sie für nachweisbar indischen Ursprungs. Ueber weitere Bearbeitungen s. ebendort.

Innerhalb dieser Rahmenerzählung, die ja selbst eine Wiedererkennungs-Novelle ist und deren eines Motiv, der brokatene Rock, uns noch in einer mittelalterlichen Novelle wiederbegegnen wird, findet sich eine Geschichte, die in unseren Kreis hinein zu gehören scheint. Sie steht bei Henning XVIII S. 48 unter No. 2 der Sammlung: „Die Geschichte vom Kaufmann und seinen Söhnen“, und wird hier (nach der Breslauer Ausgabe) etwas anders erzählt wie in dem Überblick bei Chauvin I VI 166 f. Ich gebe den Gang der Erzählung nach den beiden Rezensionen (A. gleich Breslauer Ausgabe; B. gleich Chauvin). Es war einmal ein reicher Kaufmann (nach B. ein Juvelier), dessen Weib schwanger war. Er nimmt nach A. Abschied von seiner Frau und durchreist die Lande, bis er zu einem König kommt, der ihn in Staatsgeschäften anstellt, während er nach B. von einem König an den Hof gerufen wird, um den Einkauf seiner Juwelen zu überwachen, und dort acht Jahre bleibt. Mittlerweile gebiert die Frau Zwillinge; nach B. schreiben die Zwillinge, als sie herangewachsen sind, dem Vater einen so netten Brief, daß die Sehnsucht nach seiner Familie bei ihm erwacht. Da der König ihn nicht entlassen will, bekommt er die Erlaubnis, Weib und Kinder holen zu lassen, fährt ihnen jedoch heimlich entgegen. Nach A. bekommt die Frau Sehnsucht nach ihrem Manne und beschließt, da sie seinen Aufenthaltsort erfahren hat, ihn aufzusuchen, während gleichzeitig der Kaufmann sich vom König Urlaub geben läßt, um seine Familie zu holen. Sie treffen sich unerkannt auf einer Insel. Nach B. badet der Kaufmann im Meer und verliert dabei seine Börse, er beschuldigt zwei Knaben, die in der Nähe sind, des Diebstahls, und das sind natürlich seine Söhne. Nach A. schickt die Mutter, wie sie auf der Insel erfährt, daß ein Schiff aus jenem Lande, in dem der Vater weilt, angekommen sei, ihre beiden Knaben aus, um sich nach diesem zu erkundigen. Die Knaben fangen an, beim Schiff zu spielen und Lärm zu machen. Der Vater erhebt sich, aus dem Schlafe gestört, um Ruhe zu gebieten und verliert dabei seinen Geldbeutel in dem Warenballen. Er bezichtet die Knaben des Diebstahls. Jedenfalls ist beide mal das Resultat, daß er die Knaben (nach A. an ein Rohrbündel gebunden) ins Meer wirft. Wie nun die Frau kommt, um ihre Kinder zu suchen, erkennen Mann und Frau sich gegenseitig und machen sich klagend auf die Suche nach den verlorenen Kindern. Das eine der beiden Kinder wird an einen Strand getrieben, von einem König an Sohnes statt aufgenommen und folgt diesem nach dessen Tod auf den Thron. Den zweiten Knaben findet der Vater eines Tages auf dem Markt, im Besitz eines

Sklavenhändlers, erkennt und befreit ihn. Dieser zweite Sohn begibt sich dann auf Reisen und kommt eines Tages in die Stadt, wo sein Bruder König ist. Dieser zieht ihn, durch die Bande des Blutes geleitet, an den Hof und gibt ihm einen hohen Rang. Es gelingt aber Neidern, ihn bei seinem Bruder zu verdächtigen, als trachte er ihm nach dem Leben; er wird zum Tode verurteilt, aber der Bruder schiebt seine Hinrichtung von einem Tage zum anderen auf. Endlich hören die Eltern von dem Geschick ihres Sohnes und begeben sich an den Hof, der Vater warnt den König, doch nicht unbedacht zu handeln, er habe in seiner Unbedachtsamkeit eins seiner beiden Kinder verloren. So erzählt er dem König seine ganze Geschichte, und die Wiedererkennung ist herbeigeführt. Man kann in der Tat zweifelhaft sein, ob die Geschichte in den Umkreis dieser Erzählungen überhaupt hineingehört. Immerhin kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, wie sie etwa aus jenem zugrunde liegenden Urtyp entstanden sein könnte. Die Geschichte hat eine bestimmte Tendenz, die sie mit allen in jene Rahmenerzählung verwobenen gemeinsam trägt; sie will eine Warnung sein für ein allzu rasches und unbedachtes Handeln. So können wir begreifen, daß der bekannte Zug von dem Vater, dem seine Kinder durch den Strom entrissen werden, hier in das Motiv umgewandelt erscheint, daß der Vater seine beiden Söhne selbst ins Meer wirft. Das Motiv, daß die beiden Söhne unerkannt in den Dienst des Vaters als Pagen treten, ist hier durch das andere ersetzt, daß der eine Bruder unerkannt Hofbeamter des anderen wird. Während in dem Urbild der ins Elend geratene Vater den Königsthron wunderbar gewinnt, ist es hier der Sohn, der zu dieser Ehre aufsteigt. Das Geschick der Frau hat das Interesse des Erzählers nicht mehr erregt und ist ganz und gar in den Hintergrund getreten. So könnte man diese Erzählung aus dem gemeinsamen Urbild ableiten, es soll darauf jedoch kein Gewicht gelegt werden.

8. In der Sammlung der Geschichte der zehn Vesire steht seltsamer Weise neben der eben beigebrachten Erzählung eine andere, die ebenfalls in diesen Kreis gehören könnte. Sie handelt von dem Dorfschulzen Abū Sâbir (Geduldsvater). Sie ist von hier aus auch übergegangen in den Giami-ul hikayat (Hammer, Rosenoel II 281—283) und in die türkische Redaktion der Erzählung von den 40 Vesiren (genauere Literaturangaben bei Gaster, Journal of royal Asiatic soc. 1893 p. 869 f., dem ich diese Parallele verdanke). Ich erzähle nach Hennings Übersetzung (aus der Breslauer Ausgabe XVIII 55 ff.) Abū Sâbir ist ein Dorfschulze, der alle Ereignisse seines Lebens mit Ruhe und Geduld hinnimmt. Sein

Vieh wird von Löwen zerrissen. Der Sultan läßt sein Dorf plündern, sein Hab und Gut wird ihm geraubt, schließlich wird er aus dem Dorf vertrieben. Er flieht mit seiner Frau und seinen beiden Knaben in die Steppe. Hier werden sie von Räubern ausgeraubt, die ihnen ihre Sachen vom Leibe ziehen und die beiden Knaben rauben. Seine Frau wird von einem Reitersmann entführt. Er bleibt bei alledem geduldig und ergeben, bis er nach verschiedenen unglücklichen Zwischenfällen, die uns hier nicht weiter angehen, infolge einer Verwechselung durch die Ähnlichkeit mit dem Bruder des Königs selbst König wird. Er bekommt Frau und Kinder wieder und vermag sich an seinen Feinden und Übeltätern, die zu gegebener Zeit alle in sein Reich kommen, zu rächen. Es läßt sich nicht leugnen, auch diese Geschichte, bei der ein einziges Motiv, nämlich das der unbezwingbaren Geduld (vgl. das Hiobsmotiv in der Placidas-Legende), das allein herrschende geworden ist, zeigt doch eine gewisse Verwandtschaft mit unserem Typus. Wir werden eine solche überhaupt überall da anzunehmen geneigt sein, wo Vater, Mutter und zwei Söhne als Träger der Erzählung erscheinen.

III.

Es wird sich nun darum handeln, das Verhältnis zwischen der Placidas-Legende und den orientalischen Erzählungen, namentlich No. 1 bis 5 festzulegen. Monteverdi, dem wir, wie gesagt, die fleißige Sammlung des Stoffes mit wenigen Ausnahmen verdanken, hat die erstaunliche und durch keine wirklich ernsten Beweise gestützte Behauptung aufgestellt, daß nicht nur die noch weiter unten zu besprechenden vielen mittelalterlichen Erzählungen, sondern auch diese sämtlichen orientalischen Stücke ihre einzige und letzte Wurzel in der Placidas-Legende hätten. Es wird meine Aufgabe sein, den Beweis für das strikte Gegenteil zu erbringen.

Von einem Punkt wird man bei dieser Untersuchung, wie überhaupt bei derartigen folkloristischen Abhängigkeits-Erwägungen, nicht ausgehen dürfen, nämlich von der Frage nach der äußerlichen Bezeugung des Alters der einzelnen Erzählung. Monteverdi freilich argumentiert p. 185 seiner Untersuchungen etwa folgendermaßen: Die Placidas-Legende stamme spätestens aus dem 8. Jahrhundert, denn sie sei schon von Johannes Damascenus bezeugt, der jüdische Dekalog-Midrasch datiere aus dem zehnten Jahrhundert, noch beträchtlich jünger seien die 1001-Nacht-Erzählungen, und damit sei die Priorität der Placidas-Legende wahrscheinlich gemacht.

Solche Erwägungen beweisen rein garnichts. Ich verweise hier zum Beweise auf ein besonders markantes Beispiel für die Torheit derartiger Alterserwägungen: die jüngst bekannt gewordene Überlieferung der Achikar-Legende. Mit deren Überlieferungsverhältnissen hat es eine ähnliche Bewandtnis wie mit dem orientalischen Zweig unserer Erzählung. Sie ist uns in einer, resp. zwei Recensionen von 1001-Nacht erhalten, dann in einem syrischen, in einem armenischen und slavonischen Text. Keinen dieser Texte können wir mit Sicherheit vor dem ersten christlichen Jahrtausend ansetzen. Allerdings läuft daneben noch eine stark abweichende griechische parallele Überlieferung, die unter die Texte des Aesop geraten ist und die nach einem rein äußerlichen Altersbeweis unbedingt als die ältere anzusehen wäre. Nun aber hat es sich in der Untersuchung herausgestellt, daß nicht nur die griechische Überlieferung gegenüber der orientalischen entschieden sekundär ist, sondern auch, daß jenes orientalische Märchen bereits dem Verfasser des jüdischen Tobit-Buches bekannt war; ja neuerdings sogar, daß wir es hier mit einer Erzählung zu tun haben, die in ihren Grundzügen schon den ägyptischen Juden in Elephantine im fünften vorchristlichen Jahrhundert bekannt war! Man sieht aus diesem Beispiel, was für falsche Schlüsse bei einer rein äußerlichen Betrachtung der Überlieferungszeit derartiger Erzählungen heraus kommen können. Es wird sich vielmehr rein unter dem Gesichtspunkt der äußeren Überlieferung a priori sagen lassen, daß, wenn eine Erzählung sich einerseits in einer christlichen Legende — sagen wir einmal ruhig des fünften oder sechsten Jahrhunderts — findet, andererseits in mehreren Erzählungen von 1001-Nacht in einer doppelten jüdischen, in armenischer und kabylischer Überlieferung, es dann sicher ist, daß die christliche Legende nicht der gemeinsame Ursprungspunkt für eine derartige weitverzweigte Überlieferung ist. Es kommt noch die Erwägung hinzu, daß sich unsere Erzählung in kleineren Sammlungen findet, die älter sind als die 1001-Nacht-Redaktion, die von dieser als ganze aufgenommen wurden und nach übereinstimmendem Urteil der Forscher, was wenigstens die Rahmenerzählung und auch die große Menge der Einzelerzählungen betrifft, aus dem persisch-indischen Orient stammen. Wir stießen auf nicht weniger als drei derartige Sammlungen: die Erzählung vom Schâh Bacht, von den zehn Vesiren und endlich jene ältere jüdische Legendensammlung.

Wir werden also jene äußere Führung des Altersbeweises, wie ihn Monteverdi noch ganz naiv zu geben versucht, unbedingt aufgeben müssen. Bei derartigen Untersuchungen kann nur die innere

Wahrscheinlichkeit, die Anlage der Erzählung ihrem ganzen Verlaufe nach, wie auch in ihren Einzelzügen und Einzelmotiven, entscheiden, und sie entscheidet hier tatsächlich. Von einfach durchschlagender Bedeutung ist es, daß wir, wie schon nachgewiesen wurde, in der Placidas-Legende eine Kombination von drei Erzählungen vor uns haben, deren mittlere unser Wiedererkennungsmärchen darstellt. In allen übrigen Parallelen tritt diese mittlere Partie rein und losgelöst heraus. Auch nicht der Schatten einer Parallele zu den übrigen Bestandteilen der Placidas-Legende begegnet uns in irgend einer der hier zusammengestellten Nummern. Damit allein ist schon der Beweis für den sekundären Charakter der Placidas-Legende geliefert. Neuerdings hat Cosquin (le Prologue-cadre de mille et une nuits, Paris 1909) in einer vortrefflichen Untersuchung den Nachweis geführt, daß die berühmte Rahmenerzählung der 1001-Nacht aus drei verschiedenen Erzählungen zusammengewoben sei, die sich sämtlich einzeln als Erzählungen von letztlich indischer Herkunft nachweisen lassen. Niemand wird bei der Darlegung dieses Tatbestandes zweifeln, daß die Einzelerzählungen das ursprüngliche Material darstellen und die Kompilation der 1001-Nacht sekundären Charakter haben; genau so liegen auch bei uns die Verhältnisse. Man kann ja letztlich eine abstrakte Möglichkeit nicht abweisen, daß durch Zufall aus der kompillierten Placidas-Erzählung sich die mittlere Partie losgelöst hätte und in den Orient gewandert sei, aber man müßte sehr starke Gründe haben, um aus dieser leeren Möglichkeit eine auch nur irgendwie erwähnenswerte Wahrscheinlichkeit zu machen.

Diese Gründe aber hat Monteverdi nicht beigebracht, er argumentiert bei seiner Untersuchung in einer höchst oberflächlichen Weise jedesmal, als wäre die Sache schon entschieden, und seine Argumente bestehen meistens darin, daß sich ein charakteristischer Zug der Placidas-Legende hier und da zerstreut auch in einer der anderen Erzählungen wiederfindet. Als wenn sich diese Betrachtung nicht einfach umkehren ließe, und als wenn auf der anderen Seite behauptet würde, daß die Placidas-Legende aus einer einzigen jener beigebrachten orientalischen Parallelen abzuleiten sei und nicht aus der allen gemeinsamen Urquelle.

Trotzdem die Sache eigentlich bereits klargestellt ist, wollen wir gegenüber der abweichenden Meinung Monteverdis auf den Vergleich im einzelnen eingehen. Wir fassen zunächst die Figur des Helden und Trägers der Novelle ins Auge. In der gesamten orientalischen Überlieferung herrscht hier das Königsmotiv. Es ist ein König, der sein Reich verliert, oder wenigstens ein

jüdischer Kaufmann oder ein armer Holzhacker, der in wunderbarer Weise König wird. Nur in der Legende ist der Held ein Feldherr des römischen Kaisers, erst Trajans, dann Hadrians. Gesetzt den Fall, in der Legende läge die ursprüngliche Erzählung vor, wie wäre es dann zu erklären, daß das Motiv des in die Fremde wandernden und in der Kriegsnot wiederaufgefundenen Feldherrn in sämtlichen Parallelen so ganz und gar verschwunden wäre? Bei der umgekehrten Annahme ist die Erklärung eine höchst einfache. Die Figur des Feldherrn Trajans und Hadrians ist durch das christliche Märtyrium gegeben. Diese Figur hat in der Legende den orientalischen Märchenkönig verdrängt. Ferner ist die Motivierung des Sturzes des Helden im orientalischen Märchen eine höchst einfache. Der König wird eben von seinem Nebenbuhler gestürzt und verliert auf der Flucht alles, was er hat, sein Gut, sein Weib und seine Kinder. In der jüdischen Legende ist immer noch mit ausreichend guter Motivierung an Stelle des Königs der Kaufmann getreten, der seinem Vater verspricht, keinen Eid zu schwören und darüber verarmt. In der kabylischen Erzählung ist der Anfang gestrichen; sie beginnt einfach mit der Erzählung von dem armen Holzhacker. Wie künstlich ist demgegenüber die Motivierung des Sturzes des Placidas von seiner Höhe. Aeußerliche Unglücksfälle führen zunächst die Verarmung des Helden herbei und den Verlust seiner Güter. Darauf beschließt er, weil er sich schämt, sich nach seiner Verarmung in seiner alten Umgebung sehen zu lassen, mit Weib und Kindern auszuwandern, und nun erst erfolgt der eigentliche Ruin. Das ist eine Kompilation von Motiven und nicht mehr der einfache Märchenstil des Orients. Das wird noch deutlicher, wenn wir auf einen einzelnen Zug in der Erzählung achten. In mehreren unserer orientalischen Parallelen wird berichtet, daß der fliehende König unterwegs mit den Seinen von Räubern bis aufs Hemd ausgeraubt wird. Diesen Zug hat der Verfasser der Placidas-Legende wörtlich in seine Erzählung aufgenommen; er hat ihm aber nur sehr künstlich eine Stelle zu schaffen gewußt, indem er recht unmotiviert annimmt, daß Placidas nach seinen ersten Unglücksfällen sich nach einem einsamen Wohnsitz — der tritt hier an Stelle der Wüste oder Steppe des orientalischen Märchens — zurückzieht, um dort von den Räubern ausgeplündert zu werden. Dann erst beginnt die eigentliche Flucht des Helden. Komplikation über Komplikation der Motive!

Wir fassen weiter das Geschick der Frau ins Auge. In dem Hauptstrang der ursprünglichen Überlieferung spielt der Schiffsherr, der Magier oder Mozabit, der die Frau raubt, eine dämonische

Rolle; er hält sie, weil sie sich seinen Wünschen nicht gefügig erzeigt, in eine Kiste eingesperrt, er verklagt die Brüder, die sie befreien, mit frecher Stirn vor dem König, als hätten sie sich an seinem Eigentum vergriffen, und muß so selbst, als die Kraft, die das Böse will und das Gute schafft, seine eigene Entlarvung und die Wiedererkennung der Familie herbeiführen. In der Placidas-Legende ist die Figur des Kaufmanns und das Geschick der in die Kiste gesperrten Frau, wohl weil es dem Verfasser zu wild und zu orientalisch war, abgemildert. Der Schiffsherr stirbt sehr bald, und die Frau befindet sich bei der Wiedererkennung in relativ günstiger und freier Lage. Darüber ist aber auch die Geschlossenheit in dem Aufbau der Wiedererkennungsszene verloren gegangen. Vor allem bedarf es nunmehr einer ganz neuen Motivierung dafür, daß die ganze Familie sich endgültig um den Vater sammelt und die große, abschließende Wiedererkennungsszene erfolgt. Der Verfasser der Placidas-Legende muß sich dadurch helfen, daß er erzählt, die Mutter habe sich zunächst den Söhnen nicht zu erkennen gegeben, sie sei dann, aus einem Grunde, der mit dem bisherigen garnicht zusammenhängt, nämlich um sich ihre Freiheit zu erbitten, zum römischen Feldherrn gegangen und habe nun zufällig in diesem ihren Mann an seinen Narben entdeckt. Man sieht auf den ersten Blick, auf welcher Seite der verschiedenen Überlieferungen die straffe und einfache Motivierung der Erzählung ist, und wo durch künstliche Motivation ein nachträglicher Zusammenhang hergestellt ist. Wir können zur Illustration des Gesagten auch noch darauf hinweisen, daß noch ein weiterer Erzähler unseres Märchens durch derartige willkürliche Abänderungen an diesem Punkt in Verlegenheit geraten ist. In der zweiten jüdischen Quelle ist die Figur des dämonischen Kaufmanns ganz und gar ins freundliche, biedere umgezeichnet. Infolgedessen fehlt hier auch die Motivierung des letzten Anagnorismos. Allerdings ist der Verfasser mit dieser Schwierigkeit noch sehr viel schwerer fertig geworden, als der Verfasser der Placidas-Legende. Er hat ganz sinnlos die Rolle des falschen Anklägers gegen die Brüder, die in der ursprünglichen Erzählung dem bösen Kaufmann zufielen, auf die Mutter der beiden Brüder übertragen!

Ich meine, damit sollte die Sekundarität der Placidas-Erzählung nach jeder Seite hin bewiesen sein. Ich bleibe aber bei diesen Vergleichen der Parallelen unter einander noch ein wenig stehen und ziehe auch Punkte heran, bei denen der Vergleich nicht gerade zu Ungunsten der Placidas-Legende ausschlägt. Ich tue das, um von neuem an einem Beispiel zu erhärten, mit welcher Sicherheit man

durch fortgesetzte Erwägung der inneren Wahrscheinlichkeit den ursprünglichen Typus der Erzählung und damit auch den Wert der einzelnen Überlieferungen und ihre gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Erzählungen feststellen kann. Ich hebe noch folgende Punkte heraus: 1. Der Gang der ursprünglichen Erzählung ist ein ganz klarer, sie ist beherrscht von dem sogenannten Hiobsmotiv. Der Held verliert alles, was er hat, um alles, so wie er es hatte, wieder zu gewinnen. Von hier aus stellt es sich heraus, daß nur die Schâh-Bacht-Erzählung, das armenische Märchen und hier einmal auch die Placidas-Legende den ursprünglichen Charakter bewahrt hat. Es stellt sich ferner heraus, daß die beiden jüdischen Erzählungen abgeändert sind, denn hier gewinnt der Kaufmann nicht nur was er hatte wieder, sondern er steigt darüber hinaus zur Königswürde empor. Auch ist ja das neue Motiv des verbotenen Eidschwurs ein echt jüdisches, und einigermaßen jüdisch ist es auch, wenn der Held der Erzählung dadurch, daß er einen Schatz ausgräbt, zur Königswürde und Königsmacht emporsteigt. Noch weiter entfernt sich die kabylische Erzählung vom Haupttypus, denn sie setzt einfach die Armut des Helden der Erzählung als gegeben voraus. 2. Die ursprüngliche Erzählung ist auf die Idee angelegt, daß sämtliche Mitglieder von einander getrennt werden, um sich sämtlich wiederzufinden. Man sieht, daß unter diesem Gesichtspunkt sofort die Schâh-Bacht-Erzählung eine zur Tendenz des Ganzen nicht passende und damit sekundäre Fassung aufweist. In ihr bleiben die beiden Knaben ungetrennt. (Damit mag es auch wohl zusammenhängen, daß hier nicht wie in allen übrigen Erzählungen der Held erst sein Weib und dann seine Kinder verliert, sondern daß die Erzählung in umgekehrter Reihenfolge verläuft.) Auch hier rächt sich die Willkür in der Abweichung sofort, und die Erzählung verliert an einem Punkt ihre Durchsichtigkeit und Klarheit, nämlich da, wo die Brüder nun in Gegenwart ihrer Mutter sich ihr Geschick zu erzählen beginnen. Das erklärt sich gut nur unter der Voraussetzung, daß die Brüder von einander getrennt waren, nicht aber unter der anderen, daß ihr Geschick ein gemeinsames war. 3. Sehr variabel ist die Behandlung der entscheidenden Erzählung von dem Verlust der beiden Knaben in unseren Parallelen. Am weitesten ab und für sich allein steht hier die zweite jüdische Erzählung. Hier ist das Motiv des Flußübergangs, das sonst geradezu ein Charakteristikum unserer ganzen Erzählungsreihe ist, vollkommen verschwunden und durch das bekannte Motiv des Schiffbruches ersetzt. Ich erwähne das ausdrücklich, weil gerade unsere Erzählung dadurch

eine Brücke abgeben wird, um zu einer anderen Erzählung hinüberzuführen, die uns im Verlauf unserer Untersuchung noch ausführlich beschäftigen soll. Am märchenhaftesten und deshalb scheinbar am ursprünglichsten ist hier ausnahmsweise die Placidas-Legende, Raub des einen Knaben durch den Löwen, des anderen durch den Wolf. Das Motiv des Raubes durch den Wolf ist der armenischen Überlieferung erhalten, die dann ihrerseits den anderen Knaben durch den Fluß fortreißen läßt. In zwei anderen Relationen spielt nur noch der Fluß die verhängnisvolle Rolle und in der Schâh-Bacht-Erzählung war, wie wir sahen, das Motiv gänzlich rationalisiert und das eigentlich Wunderbare und Märchenhafte ganz verschwunden. Wir können an diesem Punkte die Vermutung aussprechen, daß die Placidas-Legende uns hier aus einer älteren Urform einen Zug der Erzählung aufbewahrt hat, der sich in keiner der bisherigen Formen sonst so gut erhalten hat. Und wir werden sehen, daß sich diese Vermutung uns bestätigen wird.
4. Auch wenn wir noch einmal auf das Schicksal des Helden in der Erzählung zurückgreifen, so gruppieren sich, wie wir zum Teil schon gesehen haben, die Erzählungen ganz deutlich, und das ursprüngliche Urbild tritt klar zu Tage, nur die Schâh-Bacht-Erzählung und das armenische Märchen haben das ursprüngliche getreu erhalten: ein König, der sein Reich und alles andere verliert und alles wiedergewinnt. Die Erzählung, wie der umherirrende König durch die Kundgebung eines Tieres, des Elefanten oder des Adlers die Regentschaft eines fremden Landes gewinnt, ist echt orientalisch märchenhaft. Wir sahen, wie dem gegenüber die Figur des Feldherrn in der Placidaslegende, die des Kaufmanns, der keinen Eid zu schwören versprochen hat, in den jüdischen Varianten und die des armen Holzhackers in der kabylischen Erzählung sekundäre Bearbeitungen oder Nebeneinflüsse aus anderen Quellen darstellen.

So gliedern sich uns die verschiedenen Varianten unserer Erzählung, so daß wir einen genauen Stammbaum herstellen können. Dem ursprünglichsten am nächsten steht das armenische Märchen und die Schâh-Bacht-Erzählung; wiederum einen besonderen Typ vertreten die jüdischen und die kabylische Geschichte. Weiter abseits steht die Placidas-Legende, noch weiter die übrigen aufgezählten Nummern, bei denen wieder ganz neue Motive von zum Teil noch nachweisbarer Herkunft eingeflossen sind. Allen voran an Wert steht aber die armenische Überlieferung. Diese hat im Großen und Ganzen den eigentlich ursprünglichen Gang der Erzählung, wie der fortgesetzte Vergleich erwies, abgesehen von

Kleinigkeiten, von Anfang bis zu Ende getreu bewahrt. Es mögen in dieser kurzen Erzählung einige Motive verschwunden sein, z. B. der Zug, den die Schâh-Bacht-Erzählung erhalten hat, daß auch der Mann, wie die Frau, die diese Rolle fast in sämtlichen Erzählungen spielt, die eheliche Treue während der Trennung bewahrt und die Heirat mit den Prinzessinnen des fremden Landes in treuem Angedenken an seine Frau unter allerlei Vorwänden ständig aufschiebt — ein Motiv, das uns weiter unten noch beschäftigen wird. — Nebenbei mag übrigens auf den seltsamen Zufall hingewiesen werden, daß sich bei dem Vergleich der verschiedenen Varianten der Achikar-Überlieferung ein ähnliches Resultat herausstellt. Auch hier hat die armenische Rezension, wie ich seiner Zeit nachwies und auch allen Widersprüchen gegenüber aufrecht erhalte [1]), den ursprünglich heidnischen Charakter der Erzählung am besten bewahrt.

Und in diesem Zusammenhang möge noch auf eine Einzelheit hingewiesen werden. Die armenische Variante erzählt zum Anfang, daß dem König ein Genius erschienen sei, der ihn gefragt habe, ob er lieber in seiner Jugend oder in seinem Alter glücklich sein wolle. Nachdem der König sich für das Letztere entschieden, beginnt sein Geschick sich abzurollen. Aus dem Vergleich der Erzählung ist zu ersehen, daß sich dieser Zug nur noch in Recension G der Placidas-Legende wiederfindet. Monteverdi hat fälschlich daraus den übereilten Schluß gezogen, daß hier die Abhängigkeit der orientalischen Erzählung von der Placidas-Legende besonders deutlich heraustrete. Das ist, wie gesagt, eine gänzlich unerwiesene Behauptung. Man wird auch nicht zum Beweise darauf hinweisen dürfen, daß ein derartig supranaturaler Zug ursprünglich in der Legende und nicht im Märchen seinen Platz hatte. Ich wüßte nicht, weshalb ein Genius, der dem König sein künftiges Geschick mitteilt, weniger im Märchen seinen Platz hätte, als die beiden wilden Tiere, welche gleichzeitig die Kinder rauben, oder das wunderbare und kluge Tier, daß in seiner Weisheit einen Fremdling zum König macht. Aber das wird allerdings zugestanden werden können, daß, wie wir es oben schon einmal beobachteten, die Placidas-Legende auf einen sehr alten Typ unserer Erzählungen zurückweist, da doch von einer direkten Berührung zwischen ihr und der armenischen Überlieferung nicht die Rede sein kann, vielmehr nur diese beiden Zeugen gemeinsam jenen Zug aus dem Urbild der Erzählung erhalten haben.

1) Vgl. meinen Aufsatz ü. Beiträge zur Achikarlegende, Ztschr. f. neut. Wissensch. VI 1905 S. 180—193; dazu theolog. Rundschau XII 19 418 ff.

IV.

Der bisherige Gang unserer Untersuchung wird dadurch auf das erfreulichste bestätigt, daß wir nunmehr eine deutliche Spur unseres Erzählungskreises auch in indischer Überlieferung aufzuweisen in der Lage sind. Es ist das Verdienst der obengenannten Forscher, Gaster und Speyer, daß sie uns auf diese Parallelen aufmerksam gemacht haben, die selbst dem Sammelfleiß von Monteverdi noch entgangen sind.

9. Auf die erste dieser Erzählungen hat Gaster a. a. O. 869 hingewiesen. Es ist die buddhistische Legende von der Schülerin Buddhas Paṭācāra. Diese findet sich in dem Paliwerk des Buddhistischen Kommentators Buddhagosha (5. Jahrh. n. Chr.), dem Manoratha Puraṇī, einem Kommentar zum Aṇguttara Nikāya. Letzteres Werk nennt in einer Sektion des ersten Nipāta eine Liste von 13 Schülerinnen des Buddha. Der Kommentar bringt die Heiligenlegenden dieser 13 Frauen. No. 4 ist Paṭācāra. Mabel Bode hat (Journ. of royal. Asiat. Soc. 1893, 517 ff.) einige der Erzählungen veröffentlicht und übersetzt. Die Übersetzung der Geschichte der Paṭācāra findet sich p. 556 ff.

Paṭācāra ist die Tochter eines vornehmen Hauses in Sāvatthī. Weil sie einen ungeliebten Mann heiraten soll, flieht sie mit dem Mann ihrer Liebe, einem einfachen Arbeiter. Sie bekommt in der Fremde zwei Kinder. Darauf macht sie sich, von Sehnsucht getrieben, mit ihrem Mann und den beiden Kindern auf, um in ihre Heimat zurückzukehren. Sie werden auf der Reise von einem furchtbaren Unwetter überrascht. Der Mann baut seiner Frau eine Hütte, aber wie er Gras für ein Lager holen will, wird er von einer Schlange gebissen und stirbt sofort. Die Frau wandert mit den Kindern weiter. Sie kommt an einen Fluß und trägt zunächst den jüngeren Knaben (ganz ebenso wie in der Placidas-Legende, Recension G., zuerst der jüngere Knabe hinüber getragen wird, während der ältere Sohn am Ufer bleibt) zum anderen Ufer hinüber. Aber wie sie zurückkehrend, um den älteren ebenfalls hinüber zu holen, mitten im Strome ist, fliegt ein Adler herbei, um das jüngere Knäbchen zu rauben. Sie sucht diesen durch Handbewegungen zu verscheuchen. Der ältere Knabe glaubt, daß sie ihm winke, steigt in den Fluß und ertrinkt. Der Adler raubt das jüngere Kind. Nun kommt Paṭācāra ganz allein zu ihrem Heimatsort und findet das Haus ihrer Familie durch einen Wirbelwind zerstört. Ihre Verwandten in der Heimat aber sind alle erschlagen; ihre Leichen brennen eben noch auf dem Scheiterhaufen. Wie sie die Botschaft vernimmt, wird sie wahnsinnig und

durcheilt nackt die Lande, bis Buddha sich ihrer erbarmt und sie zur Vernunft bringt, und so wird sie seine getreue Schülerin.

Man erkennt den Typus unserer Erzählung kaum wieder, so stark ist sie hier verwandelt. Aber doch sind auch hier die Personen Mann, Frau und zwei Knaben, und alle werden durch Unglücksfälle von einander getrennt, so freilich, daß das glückliche Wiederfinden nicht erfolgt, die Geschichte vielmehr nur zur einen Hälfte aufbewahrt ist; aber der Zug, wie die Frau ihre beiden Knaben verliert ist so typisch — man beachte, daß die Katastrophe sich auch hier gerade in dem Augenblick ereignet, da die Frau, die hier an Stelle des Mannes getreten ist, sich mitten im Strome befindet, — daß es unmöglich ist, hier einen Zufall anzunehmen. Sonst ist die Erzählung allerdings überall durch die aufgetragene buddhistische Tendenz in ihr Gegenteil verkehrt. Nicht der Mann, sondern die Frau ist Schülerin Buddhas, ist die Trägerin der Legende. Und die Geschichte endet nicht mit den Wiedererkennungsszenen und der Wiederherstellung alles dessen, was verloren gegangen war, sondern mit dem völligen Ruin und der Verzweiflung und der daran sich anschließenden Bekehrung zur buddhistischen Askese. Der Entdecker der hier vorliegenden Beziehungen, Gaster, hat daher mit Recht bereits die Vermutung ausgesprochen, daß die buddhistische Erzählung tendenziös abgeändert sei p. 869: the buddhist tale has undoubtedly changed and been adapted to the circumstances, in order to explain the conversion and preeminence obtained by Paṭācāra. Wir stoßen hier in unserer Untersuchung auf ein besonders interessantes Resultat. Die Parallele, die wir in der buddhistischen Quelle nachweisen konnten, ist nicht etwa die ursprüngliche Quelle unserer ganzen Überlieferungsreihe, sondern offensichtlich sekundär und abgeleitet. Wir werden also anzunehmen haben, daß ein altes, indisches, volkstümliches Märchen existiert hat, das einerseits, getreulich erhalten, nach Westen wanderte und dort nun in den verschiedensten Variationen erscheint, während es andererseits schon eine verhältnismäßig alte, tendenziöse, buddhistische Bearbeitung erfahren hat. Wenn unsere Vermutung richtig ist, so wäre damit von neuem erwiesen, daß eine christliche Legende des 5. oder 6. Jahrhunderts unmöglich der Ursprungspunkt für eine derartige weit verzweigte Überlieferung sein kann [1]).

1) Eine beinahe völlig übereinstimmende Erzählung scheint in einer tibetanischen Version vorzuliegen, deren Kenntnisse ich Ogden p. 24, der die genauere Quelle dort nicht angibt, verdanke. Ogden erwähnt als Hauptpunkte der Überein-

10. Auf eine weitere Parallele hat I. S. Speyer (Theologisch Tijdschrift 40 p. 451 ff.) hingewiesen, nämlich die buddhistische Erzählung von Viśvantara (Vessantara). Sie findet sich als ein Erlebnis Buddhas in einer seiner früheren Inkarnationen als letztes Stück (No. 547) der Pali-Sammlung der Jātakas und als No. 1 der Sanskrit-Übersetzung der Jātakamālā des Āryaśūra[1]).

Die Erzählung lautet folgendermaßen: Viśvantara, die vorletzte Inkarnation des Bodhisattwa, ist Sohn eines Königs des S'ibilandes Jayturā. Er führt, um sich würdig für das nächste Dasein vorzubereiten, ein frommes, asketisches Leben, sucht jedermann seinen Wunsch zu erfüllen und schenkt einem fernen Königreich, in welchem Dürre herrscht, einen weißen Elefanten, ein Wundertier, das den Regen herbeiführen kann. Damit unzufrieden empört sich das Volk gegen ihn. Er wird auf den Vaṅkaberg verbannt, seine Gattin und zwei Kinder teilen sein Los. Er verteilt seinen gesamten Besitz unter die Bettler, (die hier also etwa die Stelle der Räuber einnehmen, die dem fliehenden König im orientalischen Märchen, oder dem kaiserlichen Feldherrn in der Placidaslegende sein Hab und Gut nehmen) und lebt mit seiner Familie auf dem Berge Vaṅka ein Asketenleben. Ein widerwärtiger alter Brahmane erbettelt sich von ihm die beiden Kinder und treibt sie mit Stockschlägen davon. Und um seine himmlische Geduld auf die letzte Probe zu stellen, nimmt Indra selbst die Gestalt eines Brahmanen an und fordert von ihm auch sein Weib. Nachdem der Prinz auch diese Geduldsprobe überstanden hat, gibt Indra sich ihm zu erkennen und schenkt ihm das Weib zurück. Der Brahmane, der die Kinder dem Prinzen geraubt, ist mittlerweile an den Hof von dessen Vater gekommen und wird gezwungen, diese wieder heraus-

---

stimmung dieser Erzählung mit unserem Kreise: die Auswanderung des Helden und der Heldin aus der Heimat, die Geburt eines(!) Kindes, die Trennung des Mannes von der Frau, Verlust und Tod des Kindes; zum Schluß skizziert O., mir nicht ganz klar: the violation of the heroine. Ogden urteilt mit Recht über das Verhältnis zum Gesamtkreis: „The story is the same, except that the outcome in each instance is infortunate instead of satisfactory, and only till the unhappy heroine takes refuge in religion, does she find rest. I should, therefore, consider this version modeled on the general type, but intentionally perverted, to convey a moral lesson". Dasselbe Urteil gilt natürlich auch von dem Archetypus der Pali-Erzählung.

1) Jātakamālā (Vorgeburts-Geschichtenkranz) ist im Jahre 434 n. Chr. bereits ins Chinesische übersetzt; R. Garbe, Indien und das Christentum S. 83, setzt daher als terminus ad quem des Jātakamālā den Anfang des vierten Jahrhunderts. Die Pali-Sammlung muß dann bedeutend früher angesetzt werden. Der Inhalt unserer Erzählungen ist ausgiebig bei Spencer Hardy, Manuel of Buddhism 16 ff., und H. Kern, der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 388 ff., wiedergegeben.

zugeben. Mittlerweile ist auch der weiße Elefant zurück gesandt, der Grund der Verbannung des Prinzen ist damit aufgehoben. Der alte König holt mit den beiden Kindern, nebst einem großen Gefolge, den Prinzen vom Vaṅkaberge und dieser hält unter dem Jubel der Bevölkerung seinen Einzug.

Es könnte zweifelhaft erscheinen, ob man berechtigt ist, auch diese Erzählung in unseren Zusammenhang einzureihen. Doch auch hier sind die Träger der Erzählung Mann, Frau und zwei Kinder, und gerade dieses Erkenntnismerkmal hat uns bis jetzt überall gut und sicher geführt. Die zwei Kinder haben allerdings, wie es hier scheint, verschiedenes Geschlecht. Aber zu unserer Überraschung ist in einer Variante der Erzählung, auf die Speyer S. 452 hinweist, tatsächlich von zwei Söhnen die Rede. Also auch hier werden Vater und Mutter und zwei Knaben von einander durch mannigfaltige Schicksale getrennt und schließlich alle wiedervereint. Der Held der Erzählung verliert alles, was er besitzt und findet alles wieder. Die Gottheit selbst beteiligt sich, wie in der Placidas-Legende, an der Prüfung des Heiligen.

Will man aber diese Geschichte in unseren Zusammenhang einreihen, so wird man jedenfalls nicht mit Garbe S. 291 diese als das Urbild der Placidas-Legende ansehen dürfen, vielmehr annehmen müssen, daß in dieser Erzählung, ebenso wie in der Paṭākāra-Legende eine tendenziöse buddhistische Übermalung einer naiven älteren Volkserzählung vorliegt. Aus dem Helden, der eine Menge widriger Schicksale erleidet, ist hier der buddhistische Musterasket geworden, der alles wegzugeben bereit ist und durch seine wunderbare Opferfreudigkeit den ganzen Götterhimmel in freudiges Erstaunen versetzt. Anders als in der Paṭākāra-Legende ist dabei wenigstens der Zug des ursprünglichen Märchens gewahrt, daß der Held schließlich zur Belohnung alles, was er verloren hatte, wieder gewinnt. Man kann demgemäß sagen, daß eine jede der beiden buddhistischen Legenden etwa die Hälfte unserer Märchenerzählung im Rudiment einigermaßen bewahrt habe.

11. Auf eine weitere indische Parallele bin ich durch die in der Einleitung erwähnte Arbeit Ogdens aufmerksam geworden. Sie findet sich in dem Werke des Daṇḍin in dem Daçakumâracaritam (Abenteuer der zehn Prinzen) aus dem 6. nachchristlichen Jahrhundert. Die Rahmen-Erzählung dieses Werkes gebe ich kurz nach der Einleitung der Übersetzung von M. Haberlandt 1903 S. 5. Râdschahansa, König von Magadha, wird von einem benachbarten König mit Krieg überzogen und flieht in den Vindhya-Wald, wo ihm seine Gemahlin einen Sohn gebiert. Der Prinz wird mit neun

andern Knaben gleichen Alters erzogen, die sich in höchst wunderbarer Weise an jenem Zufluchtsort zusammen gefunden haben. Nachdem ihre Erziehung mit dem 16. Lebensjahr vollendet ist, wandern sie alle in die Welt aus, trennen sich wieder und finden sich allmählich wieder zusammen. Die Erzählung ihrer Abenteuer bildet den Inhalt des Werkes. Einer dieser Knaben, Pushpodbhava, ist der Träger einer indischen Anagorismen-Novelle, die uns in der Übersetzung von Haberlandt S. 16 und S. 32 ff. in den Zusammenhang des Ganzen verwoben, vorliegt: Weit hinten im Mohrenlande lebte ein trefflicher reicher Kaufmann mit einer schönen Tochter Namens Suvṛttâ. Ein fremder Kaufherr, von vornehmer Abkunft, der Sohn eines Ministers des Magadha-Königs, hält um sie an. Er hieß Ratnodbhava. Mit der Zeit wurde die junge Frau guter Hoffnung; ihr Mann aber sehnt sich, seinen Bruder wiederzusehn, und verläßt mit seinem Weibe die Heimat. Das Schiff, auf dem sie fahren, erleidet Schiffbruch, die junge Frau wird durch ihre Dienerin gerettet und treibt mit ihr ans Land. Das Schicksal ihres Mannes bleibt zunächst unbekannt. Nach dem Schiffbruch schenkt die Suvṛttâ, mitten im Walde, einem Söhnlein das Leben und bleibt ohnmächtig liegen. Ihre Dienerin eilt fort, um Hülfe zu holen, und nimmt das Kind mit. Sie begegnet einem alten Büßer, erzählt ihm ihr Geschick und bittet ihn, den Kleinen aufzubewahren. Da taucht plötzlich ein Elefant aus dem Dickicht auf und nimmt den Knaben auf seinen Rüssel. Doch auf den Elefanten stürzt sich ein Löwe. Jener schleudert das Kind hoch in die Luft und beginnt mit dem Löwen den Kampf. Das Kind wird von einem Affen aufgefangen, der es fein säuberlich unter einem Baume niederlegt. Mittlerweile hat der Löwe dem Elefanten den Garaus gemacht und entfernt sich stolz. Der Büßer nimmt das wunderbar bewahrte Kind (vgl. o. S. 528) und bringt es an die Zufluchtsstätte des Königs von Magadha, wo es mit dem Prinzen und den übrigen Gefährten zusammen erzogen wird. Herangewachsen, zieht dann der Knabe, der den Namen Pushpodbhava behalten hat, in die weite Welt, trennt sich von diesen und erlebt sein eigenes Abenteuer. Er flüchtet sich eines Tages vor der unerträglichen Sonnenhitze, da fällt plötzlich ein Mann vom Felsenrande herunter, so daß er ihn gerade noch mit seinen Armen auffangen kann. Es ist Radnodbhava, der Vater des Helden unserer Geschichte. Er erzählt seinem Sohne sein Schicksal und schließt damit, daß er nach 16 Jahren unerträglichen Leides beschlossen habe, seinem Leben durch einen Sturz von der Bergwand ein Ende zu machen. Kaum ist so die erste Wiedererkennungsszene erfolgt, so läßt sich in der

unmittelbaren Nähe der Beiden das klagende Geschrei einer Frau vernehmen. Es ist die Stimme der alten Dienerin, der Suvṛttā, die ihre Herrin abzuhalten versucht, sich in der Verzweiflung über den Verlust von Mann und Kind das Leben zu nehmen. Der Sohn stürzt ins Dickicht, findet dort schon ein gewaltiges hochloderndes Feuer und ein Weib im Begriff, sich in dieses zu stürzen. Aus der Erzählung der Dienerin erfährt er, daß es seine Mutter ist; er wirft sich ihr zu Füßen, erzählt ihr seine Lebensschicksale und holt den Vater. Vater und Mutter erkennen sich nun ebenfalls, die Kennzeichen waren ja alle vorhanden, und die Familie ist wieder vereinigt.

Offenbar ist hier eine ältere, in sich zusammenhängende Anagorismen-Novelle in den Zusammenhang der Rahmen-Erzählung künstlich verwoben. Ob freilich diese Erzählung mit den bisher behandelten verwandt ist, muß, wie mir scheint, doch dahin gestellt bleiben. Schon das erweckt Bedenken, daß es sich hier um ein Ehepaar mit nur einem Sohne handelt. Man könnte vielleicht vermuten, daß aus den zwei Söhnen einer älteren Erzählung hier der eine geworden wäre, weil das Motiv zweier Brüder nicht in den Gang der Rahmen-Erzählung hineinpaßt. Und man könnte für diese Vermutung anführen, daß bei dem Raub dieses einen Kindes ja mehrere Tiere beteiligt sind, und daß dieser Zug darauf hinweisen könnte, daß ursprünglich mehrere Brüder durch verschiedene Tiere geraubt sind. Aber auch sonst sind die Einzelzüge des Berichtes gar zu sehr von den uns bisher bekannt gewordenen different. Man wird also gut tun, die Frage der Zugehörigkeit dieser Erzählung zu unserem Kreise in Zweifel zu lassen. Immerhin ist es beachtenswert, an wie vielen Orten indischer Überlieferung das Anagorismenmotiv im allgemeinen auftaucht.

11 a. Die ganze Frage nach dem Ursprung unserer Anagorismen-Erzählung wäre übrigens entschieden, wenn wir die jetzt noch zu erwähnenden zwei Erzählungen als altindisch ansprechen dürfen. Es handelt sich um eine Erzählung aus Kaschmir (K) und eine zweite aus dem Pendschab (P), welche Ogden in seiner Dissertation als Parallelen beibringt. Sie stehen ihrer Verwandtschaft nach in nächster Nähe der im vorigen Abschnitt behandelten orientalischen (arabisch-jüdischen) Gruppe. In dem großen Stammbaum, den Ogden über das Abhängigkeitsverhältnis sämtlicher Glieder unseres Erzählungskreises gibt (Tabelle z. S. 6), stellt er die beiden Erzählungen in unmittelbare Nähe der Schâh-Bacht-Legende und läßt diese sämtlichen Glieder freilich von einem

arabischen Archetypus abhängig sein. — Wahrscheinlicher will mir die Annahme eines gemeinsamen altindischen Ursprungs erscheinen; es würde dann hier die in der vorhergehenden Untersuchung postulierte altindische Volkserzählung tatsächlich noch vorliegen.

Nach den Andeutungen, die Ogden S. 24 und in der Tabelle bei S. 6 bietet, konstruiere ich die Erzählungen etwa folgendermaßen: Deren Held ist ein König, seine Gemahlin hat ihm zwei Knaben geschenkt. Die Ursache des Unglücks ist nach K. ein Krieg, nach P. steht am Anfang das bekannte Motiv der göttlichen Warnung. Schiffer resp. ein Schiffsherr rauben die Frau. Die Kinder verlieren ihren Vater dadurch, daß dieser, wenn ich richtig verstehe, durch einen Fisch (K) oder durch einen Alligator (P) verschlungen wird. Die Knaben werden nach K durch einen Fischer, nach P durch einen Wäscher aufgezogen. Der wunderbar aus dem Innern des Fisches errettete Vater wird in märchenhafter Weise König, nach K dadurch, daß ein Elefant ihn zum König erkürt, nach P durch Erbschaft. Mittlerweile kommt der Schiffer, wenn ich recht konstruiere, mit der geraubten Frau in das Land des Königs. Nach K ist es Gewohnheit des Königs, daß er von jedem Schiff, das landet, das Beste und Schönste als sein Eigentum beanspruchen darf. Die beiden Söhne, die unerkannt in den Dienst des Königs getreten sind, werden zur Bewachung auf das Schiff gesandt. Die Mutter hört im verborgenen die Söhne sich ihr Schicksal erzählen und erkennt sie daran. Nach K gibt die Mutter sofort sich den Söhnen zu erkennen. Nach P erst später, bei der allgemeinen Wiedererkennungsszene. Die Mutter ersinnt, nach K unter Verabredung mit ihren Söhnen, nach P allein, eine List, um vor das Tribunal des Königs zu kommen. So wird die Wiedervereinigung der gesamten Familie herbeigeführt und die Rache an den Räubern vollzogen. Man sieht, daß auch diese beiden Erzählungen mit vollkommener Sicherheit dem orientalischen Erzählungskreis zuzuweisen sind. Der einzige Zug, der sich in keinem der übrigen Glieder nachweisen läßt und K und P gemeinsam ist, ist der, daß der Held unserer Erzählung von einem Fischungeheuer verschluckt wird. Hier ist also ein sonst wohlbekanntes und weitverbreitetes Motiv in unseren Typus eingedrungen.[1])

1) Auf der vergeblichen Suche nach der Quelle dieser Erzählung fand ich übrigens im Katā-Sarit-Sāgara des Somadaeva c. 65 translated by Tawney Calcutta 1884 II 101 ff. folgende Parallele: Der Sohn eines Kaufmanns, dessen Vater gestorben ist, begibt sich vor den Nachstellungen seines Bruders mit seiner Frau auf die Flucht. Sie irren in der Waldeinsamkeit umher und müssen Hunger leiden. Der Mann ernährt seine Frau mit seinem Fleisch und Blut (echt indisches Motiv). Sie finden unter-

V.

Es wird nötig sein, in diesem Zusammenhang auf eine Reihe mittelalterlicher Erzählungen und Dichtungen genauer einzugehen, vor allem um der hier immer wieder erhobenen Behauptung eines weitgehenden und überall eindringenden Einflusses der Placidaslegende entgegenzutreten und nachzuweisen, daß diese nur ein einzelnes Glied in der Kette und nicht das Fundament ist, auf dem die ganze Überlieferung sich aufbaut. Es kommen hier zunächst vier oder fünf eng mit einander verwandte Erzählungen und Dichtungen des Mittelalters in Betracht. Das meiste ist hier bereits von W. L. Holland in seinem Chrestien von Troies (Tübingen 1854) in vorzüglicher Weise zusammengestellt. Ich schließe mich im großen und ganzen seinen Angaben an.

12. Die erste der hier in Betracht kommenden Dichtungen ist der Wilhelm von England des Chrestien von Troies (geb. etwa 1140—1150, Ausgabe von W. Foerster, Christian von Troies IV, 1899, der Karrenritter u. d. Wilhelmsleben; s. auch o. S. 571). — In England lebte vor Zeiten ein frommer König, der hieß Wilhelm. Er hatte eine schöne und sehr christliche Frau mit Namen Gratiana. Aber sein Glück sollte nicht lange dauern, er hörte plötzlich des Nachts auf seinem Bette liegend eine Stimme, die ihm befahl, außer Landes zu gehen. Als der Ruf sich zum zweiten und dritten mal wiederholt, verläßt Wilhelm mit seiner Gemahlin, nachdem sie ihre kostbarste Habe weggeschenkt, die königliche Wohnung; sie durchirren einen Wald, bis sie in die Nähe eines Meeres kommen. Hier in der Einsamkeit gebiert die Königin zwei Knaben, die der König in die beiden abgeschnittenen Schöße seines Rockes wickelt, weil

---

wegs einen Krüppel, dem Hände und Füße fehlen, pflegen und ernähren ihn. Zu ihm entbrennt das Weib in ehebrecherischer Liebe. Sie veranlaßt ihren Mann, sich an einem Strick vom Felsen herab zu lassen, um an einem Bach eine Pflanze zu pflücken, nach der sie begehrt. Sie schneidet den Strick durch. Der Mann wird erfaßt und vom Strome fort getrieben. Er kommt in ein Land, dessen König gerade gestorben ist und wird von einem Elephanten zum König erkürt. Das Weib kommt mit dem Krüppel an den königlichen Hof und erhält seine verdiente Strafe. Kaum wird man diese Erzählung in den vorliegenden Zusammenhang einordnen wollen, doch sind ja immerhin einige verwandte Motive vorhanden (Mann und Frau in der Einsamkeit; der Mann vom Strome fortgerissen; der Elephant, der den König erwählt). Will man die Zugehörigkeit der Erzählung zu unserem Kreise behaupten, so müßte man annehmen, daß auch hier indische, pessimistische Tendenz den Grundzug der Erzählung in sein Gegenteil verkehrt und an Stelle der Treue die Untreue der Frau gesetzt hätte.

er nichts anderes hat[1]). Kaufleute erscheinen mit ihrem Schiffe am Strande, entführen, durch deren Schönheit überrascht, die Frau und werfen dem König dafür einen Beutel mit zwei Besanten (byzantinischen Goldmünzen) zu, der in den Zweigen der Bäume hängen bleibt. Der König plant, sein Land zu verlassen, nimmt das eine Kind und legt es in ein Boot nieder, das er am Strande findet. Während er zurückkehrt, um das andere zu holen, sieht er gerade noch, wie ein Wolf dieses raubt; und wie er von der Verfolgung ermüdet sich dem Kahne zuwendet, so ist auch das andere Kind, das er dort niederlegte, verschwunden. Kaufleute jagen den ersten Knaben dem Wolfe ab und haben mittlerweile auch den andern im Boote gefundenen mitgenommen. Wilhelm will jetzt wenigstens das früher verschmähte ihm zugeworfene Geld an sich nehmen, doch wie er die Hand danach ausstreckt, stößt ein weißer Adler vom Himmel herunter und entreißt ihm den roten Beutel mit dem Gelde. Planlos irrt der König hin und her, bis ihn Kaufleute finden und ihn zu einem begüterten Bürger bringen, dem er von nun an dient. Sein Weib Gratiana wird von den Schiffern, die sie geraubt, nach Surclin gebracht und wird dort den um sie sich streitenden Kaufleuten von dem Herrn des Landes Gliolas fortgenommen, der sie, da seine Gemahlin inzwischen verstorben ist, zur Ehefrau erheben will. Sie weiß den Eingang der Ehe um ein Jahr hinauszuzögern, währenddessen der Ritter stirbt, nachdem er sie bereits als Nachfolgerin eingesetzt hat. So wird Gratiana die Herrin des Landes. Die beiden Knaben, von denen der eine, der vom Wolf geraubte, den Namen Louel, Wölflein, bekommen hat, während der andere als im Meer gefunden Marin genannt wird, entlaufen ihren Pflegevätern, weil diese sie zwingen wollen, ein Handwerk zu lernen. Sie führen im Walde ein abenteuerliches Leben, bis sie zu dem König von Catanaise kommen, der sie in seinen Dienst nimmt. König Wilhelm gelangt nach verschiedenen Abenteuern, die ihn vorübergehend wieder in sein Reich zurückführen, in das Land, dessen Herrin seine Frau geworden ist (vgl. dies Motiv bei Nr. 6). Hier war es Sitte, daß der Herr oder die Herrin des Landes von den Gütern, die jeder Kaufmann in den Hafen brachte, sich das schönste auswählen durfte[2]). So kommt die Königin zum Schiff ihres Mannes, sie glaubt ihn sofort zu erkennen und vor allem heftet sich ihr Auge

1) Vergleiche zu dem Motiv der in den Mantel gewickelten Knaben die oben skizzierte Rahmen-Erzählung der Geschichte der 10 Vesire (Nr. 7).

2) Zu diesem Motiv vergl. oben die Erzählung unter Nr. 1.

auf ein Horn, das der König bei seinem letzten Aufenthalt im Heimatlande als sein altes Eigentum mitgebracht hat. Sie begehrt von ihm den Ring, den er am Finger trägt und läd ihn mit seinen Leuten zu sich aufs Schloß. Hier erkennen sich Wilhelm und Gratiana. Als der König dann bei einer Jagd das Gebiet des Reiches seiner Frau überschreitet, wird er von seinen beiden Söhnen, die im Dienst des fremden Königs stehen, angegriffen und kann sich nur dadurch retten, daß er sagt, er sei der König von England, und seine Geschichte erzählt. In dem Augenblick, da er die Episode vom Raube des Geldes durch den Adler erzählt, erscheint dieser wieder und läßt den roten Beutel mit dem Golde dem König zu Füßen fallen. Darauf beginnen auch die Söhne ihre Erzählung und weisen vor allem die Rocklappen vor, in welchen man die Knaben eingewickelt gefunden hat. So erfolgt nun die allgemeine Wiedererkennung und die Heimkehr der vereinten Familie in das Reich[1]).

13. Eng verwandt mit der Sage von Wilhelm von England ist das Gedicht „Die gute Frau“. (Ausgabe von E. Sommer, Zeitschrift f. deutsches Altertum II 1842 S. 392—481), das nach französischem Vorbilde, wahrscheinlich von einem Schwaben, zwischen 1230 und 1240 verfaßt worden ist (vergl. Holland S. 77). Der Held der deutschen Erzählung entschließt sich aus eigenem Antriebe, Macht und Ansehen aufzugeben, um ein unstetes Leben zu führen, weil er es für sündig hält, länger in Ehren und Überfluß zu leben. Mit seiner Frau, der Tochter des Grafen Ruprecht, verläßt er des Nachts seine Burg und irrt in der Fremde umher, in der ihnen zwei Söhne geboren werden. Da sie in die größte Not geraten, läßt sich die Frau für zwei Pfunde als Leibeigene verkaufen, die der Gatte in einer roten Börse empfängt. Er irrt mit seinen Kindern weiter und kommt an das Ufer der angeschwollenen Seine. Er läßt das eine Kind am Ufer sitzen, während er das andere über die Brücke hinüberträgt. Als er bei der Rückkehr, um das zweite Kind zu holen, sich mitten auf der Brücke befindet, reißt der angeschwollene Fluß die Brücke fort. Mit Mühe rettet er sich an das Land. Mittlerweile ist der eine der Knaben von dem Bischof von Rheims und der andere von dem Grafen von Orleans aufgefunden und mitgenommen. Der Vater läßt sich ermüdet und von Kummer überwältigt unter einem Baume nieder und schläft

1) Über das französische: Dit de Guillaume de Angleterre, das nur ein einfacher Auszug seines Vorbildes ist, sowie über die abhängigen spanischen Dichtungen s. Foerster, Karrenritter und Wilhelmsleben CLXXI und CLXXVIII f.

ein. Währenddessen raubt ihm ein Adler den roten Sack mit dem Gelde und der Ritter verläßt in Verzweiflung das Land, wo er alles, was er besaß, verloren hatte. Mittlerweile verdient sich seine Frau in Treis (Troyes) ihren Lebensunterhalt durch künstliche Stickereien aus Silber und Gold. Der Ruf ihrer Schönheit dringt bis zum Herrn des Landes, dem Grafen Diebalt, der sie zu sich holt und dessen Erbin sie nach dessen baldigem Tode wird. Ja sie steigt nach verschiedenen Erlebnissen noch zu höherer Ehre auf und wird Gemahlin des Königs von Paris, der noch vor Ablauf des Jahres stirbt und ihr das Reich hinterläßt. Wie ihr Gemahl nach langen Irrfahrten als Bettler in ihr Reich kommt, erkennt sie ihn an einem krummen Finger, den er durch eine Verwundung behalten hat. Sie gibt sich ihm zunächst nicht zu erkennen, läßt den Bettler in ein Bad führen und in köstliche Gewänder kleiden. Und als die Großen des Reiches von ihr fordern, daß sie sich einen Mann wähle, der nunmehr die Regentschaft führe, erwählt sie den ins Land gekommenen Bettler und gibt sich ihm als seine frühere Gattin zu erkennen. Die Gatten erzählen sich ihre Schicksale. Der Mann berichtet von dem Verlust seiner Söhne und wie der Adler ihm den Sack mit dem Gelde geraubt habe. Da ruft die Gattin aus: daß der Adler ihr den Sack mit dem Gelde bereits gebracht habe. Sie hat damals gemeint, daran den Tod ihres Mannes zu erkennen, und faßt nunmehr nach diesem wunderbaren Zusammentreffen die Hoffnung, daß sie auch ihre Söhne wiederfinden werden. Und schon melden auch Bürger des Landes, daß sie von Knaben gehört haben, die beim Bischof von Rheims erzogen werden; die Knaben werden geholt, und die Familie ist wieder vereinigt.

14. Die dritte hier in Betracht kommende Erzählung ist die vom Ritter Ysambrace (Literatur vergl. bei Holland S. 81). Das englische Gedicht erzählt: Der Ritter Ysambrace, der ob seines Glückes hochmütig geworden ist, hört einen Vogel[1]) auf einem Baum ihm sein Geschick verkünden. Er habe nur die Wahl, ob er in seinem Alter oder in seiner Jugend großes Wehe ertragen würde. Der Ritter dankt Gott dafür, daß ihm Gelegenheit gegeben sei, noch in der vollen Kraft der Jugend Buße zu tun. So bricht das Unglück sofort über ihn herein. Wie er daheim ankommt, findet er das größte Elend. Alle seine Habe ist durch Feuer vernichtet, und so entschließt er sich, mit seiner

1) Nach der anderen Redaktion des Gedichtes wird dem Ysambrace die Botschaft durch einen Engel zuteil. Vergl. Holland S. 81 ff. und dazu die Ausgaben: E. Halliwell, The Thornton Romances 1844 p. 88—120; G. Schleich, Sir Ysumbras 1901.

Frau und seinen drei Kindern zur Sühne seiner Sünden nach Jerusalem zu pilgern. Auf der Wanderung kommen sie in einen Wald, wo sie durch ein Gewässer am Weiterschreiten gehindert werden. Der Ritter nimmt seinen ältesten Sohn und bringt ihn ans andere Ufer. Während er zurückkehrt, um das zweite Kind zu holen, wird das erste von einem Löwen ergriffen und in das Dickicht geschleppt, während der zweite Knabe die Beute eines Leoparden wird. Der Ritter wandert mit seiner Frau und einem Kinde weiter und so kommen sie an die See, wo die Flotte eines heidnischen Königs liegt, der gegen die Christen zu Felde zieht. Da der Ritter sich weigert, sich seine Frau auf den Vorschlag des Sultans für eine große Summe Goldes abkaufen zu lassen, nimmt man ihm die Frau gewaltsam und zählt ihm den Kaufpreis auf den Mantel hin. Der Sultan erwählt die Frau zu seiner Braut, verschiebt jedoch die Vermählung bis nach Vollendung des Kriegszuges und schickt diese zu Schiff voraus. Der Ritter wandert mit seinem dritten Sohne weiter und setzt sich unter einem Baume nieder. Da stürzt sich ein Adler herab und raubt das in den Mantel gewickelte Gold des Ritters, das er soeben empfangen hatte. Während der Vater dem Adler nachjagt, raubt ein Einhorn den dritten Sohn. Der Ritter begibt sich nun in eine Schmiedewerkstätte und weilt dort als Handwerker sieben Jahre lang, währenddes er sich eine vollständige Rüstung schmiedet. Nach sieben Jahren gelingt es ihm, an einer Schlacht teilzunehmen, die ein christlicher König den Ungläubigen liefert, und dabei den König, der ihm seine Frau entführt hat, zu erschlagen. Er gibt sich aber noch nicht zu erkennen und nimmt weitere sieben Jahre der Buße auf sich, bis ihm ein Engel die Vergebung seiner Sünden verkündigt. Nun wandert er weiter und kommt zu einem Lande, wo eine freigiebige Königin, eben seine Gattin, regiert. Er nimmt an einem Turniere teil, so daß die Königin Interesse an ihm gewinnt. Da findet er eines Tages in einem Adlernest seinen Mantel mit dem Golde wieder, und die Erinnerung versetzt ihn in tiefe Traurigkeit. Die Königin forscht der Sache nach, und wie sie von dem Funde hörte und das Gold ihr gezeigt wird, erfolgt die Wiedererkennungsszene. Die beiden nun vereinigten Gatten geraten aber, weil sie die Sarazenen zum Christentum bekehren wollen, in Zwist mit diesen. Und wie sie beide gewappnet dem Sarazenenheer gegenüberstehen, erscheinen ihnen plötzlich zu Hülfe drei Ritter in „Engelskleidung", der eine auf einem Leoparden, der zweite auf einem Einhorn, der dritte auf einem Löwen, und

führen den Sieg des Tages herbei. Freudig feiern Eltern und Kinder ihre Wiedererkennung.

15. Das vierte in diesen Kreis gehörige Stück ist der Meistergesang vom Grafen von Savoyen (in Regenbogens Ton gedichtet). Die Geschichte erzählt: Es lebte einst ein edler Graf, gewaltig und reich, der sich vermaß, daß es in aller Welt seines Gleichen nicht gäbe. Er hatte eine hochgeborene Frau, die Schwester des Königs von Frankreich. Diesem Ehepaar erscholl einst eine Stimme von Gott her, welche ihnen die Wahl stellte, ob sie lieber in der Ewigkeit Not und Leid erdulden wollten, oder in dieser Zeit. Sie wählen natürlich das letztere. So bricht denn sofort Kriegsnot über sie herein, und sie verlassen das Land, um sich ins Land der Heiden übersetzen zu lassen. Die Frau gibt dem Grafen, der über seinen Verlust von Hab und Gut untröstlich ist, zwei edle in Gold gefaßte Steine, 1200 Kronen wert. In dem Augenblick stößt ein Adler vom Himmel herunter, der die Steine in dem sie enthaltenden Säcklein raubt. Vergebens verfolgt der Ritter den Adler und kehrt traurig zu seiner Frau zurück. Dem Strande nähert sich ein Schiff mit vielen Kaufleuten, und da diese planen, den Grafen in das Meer zu versenken und die Frau allein wegzuführen, rät die Gräfin ihm selbst, daß er sie jenen Männern verkaufe. Er bekommt 600 Kronen für sie als Kaufpreis, die ihm jedoch, als er aus dem Schiff gestoßen wird, in das Meer fallen. Er bleibt allein am Ufer zurück und begibt sich schließlich bei einem Herrn im Lande Lampart in Dienst. Der Gräfin nimmt sich ein alter Mann an, der den Kaufleuten rät, die Frau dem König von Frankreich, der ein schönes Fräulein zur Heirat sucht, zu übergeben. Der König nimmt sie mit Freuden auf und bestimmt sie zu seiner Gemahlin. Sie bedingt sich aber ein Jahr Frist aus, bis sie ihn heiratet. Da läd der König zum Turnier ein, wer Preis und Ehre erwerben wolle, solle zu ihm kommen. Mit dem Herrn von Lampart kommt der Graf zum Turnier. Die beiden Gatten erkennen sich, und der König von Frankreich gibt ihnen alles Land, Silber und Gold, das sie verloren, und noch viel mehr zurück. Es ist klar, daß diese Geschichte mit den bisher skizzierten auf das engste verwandt ist, obwohl in ihr die beiden Kinder garnicht mehr erwähnt werden und so der ursprüngliche Typus des Wiedererkennungsmärchens arg entstellt ist (vergl. den Überblick bei Holland S. 87—90; dort weitere Literaturangaben).

16. Ein direkter Abkömmling von Wilhelm von England ist endlich der Wilhelm von Wenden des Ulrich von Eschenbach. Auch

hier ist der Held König und trägt den Namen Wilhelm, doch ist er Heide. Er wandert aus, um Christus kennen zu lernen. Unterwegs gebiert ihm seine Frau, von der er sich eigentlich insgeheim hatte fortschleichen wollen, in der Wildnis Zwillinge. Wie dort wickelt auch hier der Vater die Knaben in seine Rockschöße, um sie eben an diesem Zeichen später wieder zu erkennen. Dann verläuft die Erzählung etwas anders. Wilhelm verkauft seine Knaben, verläßt seine Gattin und geht ins heilige Land, um sich dort taufen zu lassen und gegen die Heiden zu kämpfen. Die Gattin ist mittlerweile Herzogin geworden und bei ihr finden sich die Familienmitglieder wieder. (Vergl. die Inhaltsangaben bei W. Foerster, Der Karrenritter des Wilhelmsleben p. CLXXV und Leo Jordan in seinem gleich zu erwähnenden Aufsatz im Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd. 121 1908 S. 366.)

Es ist auf den ersten Blick klar und längst erkannt, daß die in diesem Abschnitt behandelten fünf Erzählungen auf das engste unter einander zusammen gehören und gegenüber der gesamten übrigen Überlieferung eine geschlossene Einheit darstellen. Ich hebe diejenigen Züge, die für diesen Kreis charakteristisch sind, noch einmal besonders hervor.

a) Das stärkere Hervortreten der Frau in der Erzählung. Dies Hervortreten ist ein so starkes, daß die Frau beinah an Stelle des Mannes die eigentliche Trägerin und Heldin der Erzählung wird. Immer verläuft die Erzählung so, daß die Frau es ist, welche zuerst wieder zu Ehre und Würde gelangt und Herrscherin oder Königin des betreffenden Landes wird, in dem sie verweilt. Immer kommt dann der Mann unerkannt, oft als elender Bettler, an den Hof seiner Frau und wird von ihr zur königlichen Würde erhoben. In dieser Vertauschung der Rollen von seiten der beiden Figuren der Erzählung macht sich wohl schon die abendländische mittelalterliche Wertschätzung der Frau und mittelalterliche Romantik geltend. In keiner der orientalischen Erzählungen (abgesehen von der buddhistischen Legende der Paṭācārā, doch sind hier ganz andere Motive maßgebend) wird in dieser Weise die Frau als Heldin verherrlicht. Der Orient kennt allerdings ein anderes Motiv, dem wir später noch in verwandten Erzählungen begegnen werden, nämlich das der verkleideten Frau. Die verlassene Frau zieht Männergewand an, erlebt in dieser Verkleidung allerlei Schicksale und wird so zur Heldin der Erzählung. Das ist wiederum echt orientalisch gedacht. Jordan hat in dem oben zitierten Werk diesen fundamentalen Unterschied auf die Formel gebracht, daß in den orientalischen Erzählungen die Schein-

ehe des Mannes, in den abendländischen Erzählungen die Scheinehe der Frau das Zentrum aller Verwickelungen bildet. Aber so ist der Unterschied nicht richtig formuliert. Die Formulierung bleibt vielmehr an einem mehr zufälligen Einzelzuge hängen. Es ist allerdings richtig, daß fast in sämtlichen genannten mittelalterlichen Erzählungen die Scheinehe der Frau ein besonders markanter Zug ist. Dem gegenüber kann man darauf hinweisen, daß z. B. die Schâh-Bacht-Erzählung die Scheinehe des Mannes erwähnt. Aber in der orientalischen Überlieferungskette spielt im großen und ganzen die Scheinehe des Mannes überhaupt keine besondere Rolle. Andererseits wird auch in ihnen Wert darauf gelegt, daß die geraubte Frau vor der Ehe, die ihr aufgezwungen werden soll, bewahrt bleibt. Zu welchen falschen Folgerungen die Betonung des Motivs der Scheinehe bei Jordan führt, zeigt seine Behandlung der Placidas-Legende. Er stellt sie in die Reihe der abendländischen Erzählungen (Scheinehe der Frau). Aber von einer Scheinehe der Frau ist hier garnicht die Rede, und was hier von der Frau erzählt wird, daß sie von dem Zwang der Ehe wunderbar bewahrt bleibt, führt nicht über den allgemeinen Typ der orientalischen Märchen hinüber. Freilich ist das Motiv der Scheinehe des Mannes hier gänzlich verschwunden, wie auch in anderen Erzählungen des orientalischen Überlieferungskreises. Es bleibt doch dabei, daß in der Placidas-Legende der eigentliche Held der Erzählung der Mann ist, daß dieser zuerst zu seiner früheren Würdestellung wieder erhoben wird und daß die Frau sich zu ihm zurückfindet. Die Placidas-Legende steht also mit ihrer Grundauffassung auf Seite der orientalischen Erzählungen, gegenüber dem mittelalterlichen Dichtungskreis.

b) Gemeinsam verbunden erscheinen auch die unserem Kreis angehörigen Erzählungen durch das Motiv, durch welches die ganze Handlung in Bewegung gesetzt wird. Überall drängt sich hier die religiös moralische Betrachtung stärker hervor. Der König Wilhelm von England erhält durch eine dreimalige Stimme vom Himmel her den Befehl, Reich, Hab und Gut zu verlassen. Dem Ritter Ysambrace wird durch einen Engel, in einer zweiten Rezension durch die Stimme eines Vogels sein künftiges Geschick verkündet. Zum Grafen von Savoyen kommt eine Stimme von Gott. In den Erzählungen vom Ritter Ysambrace und dem Grafen von Savoyen wird ausdrücklich der Hochmut des Helden als der Grund seines späteren traurigen Geschickes angesehn. Er wird diesem unterworfen, damit er sich bessere und Buße tue. In dem Gedicht von der guten Frau, welchem der Zug von der vom Himmel er-

schallenden Stimme fehlt, wandert der Held aus eigenem Antrieb aus, weil er sein bisheriges weltliches Leben für Sünde hält und Buße tun will. Wilhelm von Wenden zieht in die Fremde, um Christus zu suchen. Genug, überall sind wir bei unseren Erzählungen im religiös-moralischen Milieu des Mittelalters. Zwei von unseren Erzählungen stimmen noch in dem merkwürdigen Zug überein, daß dem Helden bei der Verkündigung seines Schicksals die Wahl gelassen wird, ob er lieber im Alter oder in der Jugend, lieber in der Ewigkeit, oder im Diesseits Strafe und Leid auf sich nehmen wolle. — Es läßt sich nicht leugnen, daß an diesem Punkte die Placidas-Legende die nächsten Parallelen aufweist. Auch hier offenbart der dem Feldherrn erscheinende Christus diesem am Anfang der Erzählung sein künftiges Geschick. Auch hier wird ihm die Wahl gelassen, ob er dieses in der Jugend oder im Alter auf sich nehmen wolle. Doch ist eine beachtenswerte Differenz bei alledem zu notieren. In der Placidas-Legende weissagt Christus dem Feldherrn nur sein Geschick und dieses bricht von sich aus über ihn herein. In unserem mittelalterlichen Erzählungskreis wird die göttliche Stimme, oder ein religiöses Motiv direkt die Veranlassung, daß der Ritter sein Heim verläßt und in Elend und Not gerät. Nur die Erzählung vom Ritter Ysambrace zeigt hier eine unmittelbare Parallele mit der Placidas-Legende; sie könnte in der Tat nebenbei von dorther beeinflußt sein, zumal sie auch an anderen Punkten, vor allem in der Erzählung vom Verlust der Kinder, in überraschender Weise mit dieser übereinstimmt. Andererseits wird man mit der Annahme einer direkten Beziehung zwischen der Placidas-Legende und unserem ganzen Erzählungskreis, wie weiter unten noch genauer hervorgehoben werden soll, sehr vorsichtig sein müssen. Gerade in den eben hervorgehobenen Zügen der Himmelstimme und der dem Ritter frei gelassenen Wahl der Zeit seiner Geschickserfüllung zeigt sich die Placidas-Legende, wie wir sahen, verwandter mit dem armenischen Märchen, das doch sicher unabhängig von ihr ist, als mit dem mittelalterlichen Dichtungskreis. Es bleibt daher sehr wohl möglich, daß jene charakteristischen Züge aus irgend einer anderen Quelle als der Placidas-Legende selbst in die Dichtung vom Ritter Ysambrace übergegangen sind.

c. Auch darin stimmen alle Glieder unseres Kreises überein, gegenüber den uns bisher bekannt gewordenen Erzählungen, daß die Geburt der Kinder (hier Zwillinge) erst nach der Flucht des Ehepaares in der Einsamkeit, im wilden Walde, erfolgt. Damit nähern sich unsere Erzählungen dem nur noch teilweise hier her gehörigen und daher von uns nicht mehr ausführlich behandelten

Märchenkreis, in welchem die unschuldig vertriebene fromme Frau in der Einsamkeit des Waldes mit einem Söhnchen, oder mit Zwillingen, niederkommt. (Genoveva-Motiv).

d. Ein weiteres charakteristisches Motiv unserer Erzählungen ist das vom Verkauf der Frau. Auch dieses findet sich in ihnen allein, gegenüber allen uns bisher bekannt gewordenen Erzählungen. Es ist in allen Erzählungen mehr oder minder verschleiert. Dem Wilhelm von England rauben die Schiffer die Frau und werfen ihm dafür 5 Byzantinen zu. Der Ritter Ysambrace wird gewaltsam zum Verkauf gezwungen und ihm der Kaufpreis auf den Mantel dargezählt. Aber auch die „gute Frau" läßt sich freiwillig zur Leibeigenen verkaufen und der Graf von Savoyen verkauft, um seinem grausamen Geschick zu entgehen, seine Frau in Übereinstimmung mit ihr. Nur im Wilhelm von Wenden ist dies Motiv gänzlich verschwunden. Wenn wir es genauer betrachten, so sieht gerade dies Motiv des Verkaufes der Frau durch den Mann sehr ursprünglich und sehr orientalisch aus. Es wäre möglich, daß uns hier der mittelalterliche Dichtungskreis das ursprüngliche Motiv der Erzählung gegenüber allen anderen Überlieferungsgliedern noch am reinsten erhalten hätte. Auch in den uns bekannt gewordenen orientalischen Erzählungen scheint übrigens dies Verkaufsmotiv hie und da noch hindurch zu schimmern[1]). Ebenso möglich bleibt es allerdings auch, daß ein fremdes Motiv, das freilich kaum im abendländischen Milieu entstanden ist, in die Erzählung eindrang. Das Motiv des Verkaufes der Frau oder der Geliebten, ist uns bekanntlich aus 1001-Nacht geläufig[2]).

e. Wohl die hervorstechendste Eigentümlichkeit, durch die letztlich unsere Erzählungen miteinander verbunden sind, ist das des Raubes durch den Adler (oder einen Vogel): Ein Adler raubt dem Helden, nachdem dieser alles verloren hat, endlich auch noch seine Börse mit den Kaufpfennigen. In wunderbarer Weise bringt er dann seinen Fund zurück, etwa genau in dem Moment, wo die Wiedererkennungsszenen beginnen, oder der Ritter findet auch sein Geld im Nest des Adlers. Jedenfalls spielt Erstattung dieses Verlustes fast immer eine wesentliche Rolle bei den Wiedererkennungsszenen. Nur im Grafen von Savoyen steht der Zug

1) Vgl. z. B. Die jüdische Erzählung Nr. 3 und die berberische Nr. 5, in denen berichtet wird, daß die Frau beginnt, die niedrigsten Dienste zu verrichten, um sich und ihre Familie zu ernähren, oder den Mann aus dem Gefängnis loszukaufen.

2) Vgl. z. B. die Erzählung in 1001-Nacht von Ali Nûr ed-Din und Enîs el-Dschelîs. Henning II 104 ff.

ziemlich zusammenhangslos da. Nicht der Kaufpreis wird dem Ritter durch den Adler geraubt, sondern die Frau schenkt ihm zwei wertvolle Steine, die der Adler ihm dann nimmt. — Hier ist offenbar ein der ursprünglichen Erzählung fremder Zug in diese eingedrungen. Auch dieser Zug mag aus der orientalischen Märchenwelt stammen. Bereits Holland a. a. O. S. 97 hat hier auf die schöne 1001-Nacht-Erzählung von dem Prinzen Kamar es-Samân und der Prinzessin Budûr hingewiesen: Dem Prinzen wird ein kostbarer Edelstein, den er bei der Prinzessin Budûr gefunden hat, durch einen Vogel geraubt. Bei der Verfolgung verirrt er sich in ferne und fremde Gegenden, verliert die Prinzessin und erst nach mannigfachen Schicksalen erfolgt die Wiedervereinigung des Paares, bei welcher der geraubte Stein eine wesentliche Rolle spielt[1]). In der Erzählung von der schönen Magelone (K. Simrock, Volksbücher I S. 87) hat Holland diesen orientalischen Märchenzug übrigens in einer ursprünglicheren und an 1001-Nacht viel stärker anklingenden Form nachgewiesen.

An diesem Punkt haben wir eins der Hauptprobleme unserer Untersuchung zu behandeln. Nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Placidas-Legende zu unserem mittelalterlichen Sagenkreis. Auf gewisse Berührungen zwischen beiden wurde ja bereits hingewiesen und dabei schon hervorgehoben, daß diese Parallelen uns vor der Hand keineswegs zwingen, eine direkte Beziehung zwischen der Legende und den mittelalterlichen Dichtungen anzunehmen. Nun ist es freilich in den Kreisen derjenigen Forscher, die sich mit der einen oder anderen der mittelalterlichen Dichtungen beschäftigt haben, soweit ich sehe seit den trefflichen Untersuchungen Hollands, fast zum Dogma erhoben, daß jene mittelalterlichen Dichtungen sämtlich im Verhältnis der Abhängigkeit zur Placidas-Legende stünden. So urteilt z. B. der verdiente Forscher auf dem Gebiet des Wilhelmslebens W. Foerster: „Sicher ist, daß alle diese Erzählungen aus der alten Eustachius-Legende sich geradeswegs entwickelt haben". (Wilhelmsleben und Karrenritter. CLXXVI). Jordan in seiner oben (S. 514) angegebenen Untersuchung setzt ebenfalls dies Urteil als gegeben voraus und wagt nur zaghaft für einige andere weiter unten zu besprechende Erscheinungen eine andere Beurteilung einzuführen. Monteverdi hat, wie im Anfang bereits hervorgehoben wurde, sogar jenes Dogma zu der Behauptung gesteigert, daß die Eustachius-Legende überhaupt, als die letzt

1) Auch in der Kamar es-Samân-Erzählung wird der Edelstein das Mittel, durch welchen die Prinzessin Budur den Aufenthalt ihres Gemahls entdeckt.

erreichbare Instanz aller eng verwandten Parallelen auch der orientalischen anzusehen sei. Diese Meinung entstand offenbar in einer Zeit (vgl. die Ausführung von Holland), in der die weite Verbreitung unseres Märchenstoffes noch nicht bekannt war und man nur einen ganz kleinen Teil des Materials übersah. Auch der Umstand, daß die Eustachius-Legende äußerlich betrachtet nachweisbar ein älteres Datum trägt, als die meisten uns bekannt gewordenen Parallelen und vor allem als die mittelalterlichen Dichtungen, hat jener Meinung offenbar Stütze und Halt gegeben. Und so hat diesse sich in den Köpfen der Forscher zum Dogma verhärtet. Sie ist trotz alledem eigentlich durch nichts, aber auch durch garnichts begründet, und man sucht vergeblich bei sämtlichen Forschern, die sie so zuversichtlich aufstellen, auch nur nach dem Schatten eines Beweises. Auch hier steht vor allem die schon hervorgehobene Tatsache dieser These entgegen, daß die Placidas-Legende eine Kombination von drei Motiven darstellt, von denen nur das eine weiter gewandert wäre. Es ist aber methodisch falsch, das Einfache aus dem Komplizierten abzuleiten. Und wenn man auch allenfalls einwenden könnte, daß das dritte Motiv der Placidas-Legende, das Martyrium des Helden, in der Sagen- und Märchenüberlieferung des Mittelalters hätte wieder verschwinden können, so wäre es doch völlig unbegreiflich, daß das schöne Hirschmotiv in allen besprochenen Parallelen restlos verschwunden wäre. Was vor allem den mittelalterlichen Dichtungskreis anbetrifft, so wäre noch hervorzuheben, daß die beiden Motive des Frauenverkaufs und des Raubes der Goldbörse durch den Vogel aus der Placidas-Legende nicht abzuleiten sind, und daß das erstere wahrscheinlich, das zweite sicher orientalischen Ursprungs ist; daß also hier sicher der mittelalterliche Dichtungskreis direkt und ohne Vermittelung durch die Placidas-Legende mit dem Orient verbunden ist.

17. Das vorliegende Problem kompliziert sich aber noch in interessanter und schwieriger Weise durch eine Frage, die mit der Überlieferung der Placidas-Legende zusammenhängt. Die Placidas-Legende findet sich bekanntlich auch in dem Vulgärtext der Gesta Romanorum c. 110. Aber sie hat dort in der ursprünglichen Anlage der Gesta keine sichere Stelle. Es muß in diesem Zusammenhang nämlich auch die Überlieferung der anglolatinischen Gesta und ihrer englischen Übersetzung herangezogen werden. Über die schwierigen Fragen der Entstehung und Überlieferung des Sammelwerkes der Gesta haben die Untersuchungen von H. Oesterley (Gesta Romanorum Berlin 1872) erst volle Klarheit ge-

schaffen. Danach ist die ursprüngliche Sammlung am Ende des 13., höchstens am Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden. (Wir besitzen bereits eine Handschrift der Gesta aus dem Jahr 1326). Ihr Entstehungsort ist wahrscheinlich England, jedenfalls repräsentieren die anglolatinischen Handschriften (Hauptvertreter Harl. 2270) und die ihnen entstammende englische Übersetzung den ältesten und besten Zweig der Überlieferung. Durch eine Erweiterung dieser Sammlung entstand diejenige Form, welche in den in Deutschland vorhandenen Handschriften und einer germanischen Uebersetzung vorliegt. Aus dieser Redaktion entwickelte sich durch eine Auswahl von 150 Nummern die Editio princeps. Erst eine zweite Erweiterung von 181 Erzählungen repräsentiert den Vulgärtext. Sehen wir uns nun den besten Zweig dieser Überlieferung, den durch die englische Übersetzung repräsentierten anglolatinischen an, so finden wir in der Ausgabe, die Sidney I. H. Herrtage (Early english Text Society Extra-Serie 33: The early english versions of the Gesta Romanorum) nach drei Handschriften herausgegeben hat, p. 87 unter No. XXIV (nur nach einer englischen Handschrift Harl. 7333, vgl. anglolatin Harl. 2270), die Placidas-Legende ohne den Namen ihres Helden in einer völlig anderen Form. Der Bericht lautet: Averyus, ein römischer Kaiser, lud einst alle Welt zu einem großen Turnierfest ein und versprach dem Sieger seine Tochter zur Frau. Da war ein Ritter, der hatte ein Weib und zwei kleine Kinder, und als der Ritter den Ruf des Königs vernommen hatte, ging er in den Wald und hörte eine Nachtigall einen wunderbar süßen Gesang singen. Ein alter Mann deutete ihm den Inhalt dieses Sanges. Er soll nach dreien Tagen zum Fest des Kaisers ziehen, aber dann große Not und Sorge erleben. Aber wenn er geduldig bleibe, solle sein Leid in Freude verkehrt werden. Der Greis verschwindet und der Vogel fliegt davon. Der Ritter teilt seiner Frau sein Erlebnis mit. Sie beschließen, dennoch zum Hofe des Königs zu ziehen. Als sie gerade im Begriff sind zu reisen, bricht ein Feuer aus und beraubt sie aller ihrer Habe. Sie besteigen ein Schiff, und als das Schiff sie ans Land gebracht hat, behält der Schiffsherr, da der Ritter ihm den Fahrpreis nicht zahlen kann, die Frau als Pfand zurück. Er hätte sie gerne geheiratet, aber die Frau weigert sich bis auf den Tod, und in kurzer Zeit starb jener Schiffsherr, und die Frau beginnt, ihr Brot von Tür zu Tür zu erbetteln. Der Held setzt mit den beiden Knaben seinen Weg fort, es erfolgt die bekannte Szene des Stromüberganges. Das eine Kind wird hier durch einen Löwen, das andere durch einen Bären geraubt. Der Ritter kommt an den

kaiserlichen Hof zum Turnier, gewinnt dort den Sieg und wird vom Kaiser zum Feldherrn seines Heeres ernannt. Eines Tages findet er in einer Stadt, in die er kommt, einen kostbaren weiß, rot und schwarz gefärbten Stein; ein Steinkundiger, dem er den Stein zur Prüfung vorlegt, sagt ihm, daß der Stein die Eigenschaft habe, jemandem, der alle Dinge verloren habe, diese wieder zu verschaffen. Der Ritter ist hocherfreut darüber, und schon beginnt sich sein Geschick zu wenden. In seinem Heer befinden sich zwei junge Ritter, die sich gemeinsam in allen Kämpfen auszeichnen, sie werden bekannt mit einander und beginnen sich ihre Geschichte zu erzählen. Der jüngere Bruder beginnt mit der Erzählung seiner uns bekannten Erlebnisse und fügt hinzu, daß, wie er vom Löwen geraubt sei, ein Bürger aus einer benachbarten Stadt ihn gerettet und aufgezogen habe. Der ältere Bruder, der nun beginnt, weiss noch mehr aus seiner Jugend zu erzählen und schließt seine Erzählung mit dem Bericht, wie Dorfbewohner ihn aus den Klauen des Bären befreit haben. Und während sie so erzählten, hörte eine schöne Frau, die zufällig in demselben Gasthaus wohnt, ihre Erzählung, erkennt ihre Söhne und umarmt sie unter Freudenthränen. Die ganze Nacht bleiben sie froh zusammen. Am anderen Morgen begegnen sie auf der Straße dem Feldherrn des Heeres, der die ihm wohlbekannten Jünglinge begrüßt und sie fragt, was sie für eine schöne Dame bei sich haben. Da erkennt die Frau ihren Mann an einem Kennzeichen an seiner Stirn, fällt ihm um den Hals und küßt ihn. So haben sich Vater und Mutter und die beiden Söhne wieder zusammen gefunden.

Die Überlieferung in dem anglolatinischen Zweig der Gesta verdient das allerhöchste Interesse. Sollten wir in ihr vielleicht eine höchst interessante Vorstufe der Placidas-Legende gefunden haben? Auf den ersten Blick zeigt sich die außerordentliche und enge Verwandtschaft mit dieser, auf der anderen Seite aber auch die Selbstständigkeit unserer Erzählung. Denn in der vorliegenden Erzählung fehlt in der Tat die Bekehrung durch den Hirsch am Anfang und das Martyrium am Schluß. Man würde also vielleicht anzunehmen haben, daß die ursprünglichen Gesta in ihrer Sammlung noch nicht die eigentliche Placidas-Legende aufgenommen haben, sondern daß ihnen auf irgend einem Wege noch deren Vorstufe zugänglich gewesen sei. Die festländische, germanische Bearbeitung würde dann an Stelle der älteren Legende, die mit ihr eng verwandte und weit verbreitete Placidas-Eustachius-Legende erst eingefügt haben. Das scheint auch die Ansicht von P. H. Ogden zu sein. Der in dem auf S. 22 seiner Abhandlung entworfenen Stammbaum

unserer gesamten Märchenüberlieferung den anglolatinischen Gesta eine Stelle vor der gesamten anderen Placidas-Überlieferung in den Acta Sanctorum etc. gibt, sie direkt von dem arabischen Zweig der Gesamtüberlieferung ableitet und von hier aus die Linie hinüberzieht zu dem mittelalterlichen Dichtungskreis, während Placidas-Legende und mittelalterlicher Dichtungskreis nach ihm gar keine direkte Beziehung zu einander haben.

Ganz so einfach liegen die Dinge hier allerdings kaum. Auch die Erzählung in den anglolatinischen Gesta kann, so wie sie vorliegt, die unmittelbare Vorstufe der Placidas-Legende nicht darstellen. Sie ist mit sekundären Zügen vermischt und zeigt in sich Unstimmigkeiten, die an ihrem ursprünglichen Charakter irre machen. Eine greifbare Unstimmigkeit ist es, wenn unser Held mit Frau und zwei Kindern sich zu einem Turniere aufmacht, bei welchem der König seine Tochter dem Sieger zum Weibe versprochen hat. Überhaupt ist das Motiv des Turniers und der Zug, daß der Ritter durch den Sieg im Turnier sich eine angesehene Stellung wiedererringt, durchaus mittelalterlich, uns auch schon in einigen mittelalterlichen Parallelen begegnet. Immerhin mag es ursprünglich sein, daß der Held der Erzählung zu einem Fest, das der Kaiser in Rom gibt, zieht, auf dem Wege dahin alles, was er besitzt, verliert, dafür aber von dem Kaiser zunächst zum Feldherrn befördert wird. Es scheint sogar, als wenn in der Rezension G der Placidas-Legende (s. o.) ein Rudiment dieser Erzählung stehen geblieben ist. Hier ist ganz unmotiviert von einem großen Siegesfest, das der römische Kaiser gibt, die Rede, bei dem man den Placidas vergeblich sucht. Auch der Zug, daß der Ritter den wunderbaren Stein findet, dessen Eigenschaft ihm den Wiedergewinn alles dessen, was er verloren hat, verheißt, mag späteren Datums sein. (Vgl. das Motiv des geraubten Goldes oder Edelsteins im mittelalterlichen Dichtungskreis.) Eine andere Unstimmigkeit in der Erzählung meint Ogden gefunden zu haben. Er weist darauf hin, daß die Frau hier ihre Söhne sofort nach deren Erzählung wiedererkennt, ohne, daß erst die Wiedererkennung mit dem Gatten erfolgt, und ist der Meinung, daß das im Widerspruch stehe mit dem Anfang der Erzählung, nach welchem der Raub der Frau vor dem Verlust der Söhne erfolgte. Ogden meint daraus schließen zu können, daß in dem Urbild der anglolatinischen Version in ähnlicher Weise, wie z. B. in der Schah-Bacht-Erzählung der Raub der Frau hinter dem Verlust der Söhne erzählt sei, und daß die Umstellung vielleicht eine Beeinflussung der anglolatinischen Version durch die spätere Placidas-Legende

verrate. Ich halte diese Vermutung nicht für ganz gesichert. Aus dem, was der ältere Sohn von seinen Lebensschicksalen dem Bruder erzählt, konnte die Mutter sehr wohl die Gewißheit, daß sie ihre Kinder vor sich habe, entnehmen, auch wenn sie bei dem Raub der Kinder durch die Tiere nicht mehr dabei gewesen war. Sicheres wird hier bei den ständig sich kreuzenden Einflüssen und Überarbeitungen nicht ausgemacht werden können. Als Resultat ergäbe sich demgemäß, daß die anglolatinischen Gesta zwar nicht die direkte Quelle der Placidas-Eustachius-Legende darstellen, aber daß sie doch diejenige Form des orientalischen Märchens am besten wiederspiegeln, das in der Placidas-Legende mit Hirschmotiv und Martyrium vereinigt wurde. Andererseits scheinen von dieser Form der Erzählung aus wiederum Linien zu jenem mittelalterlichen Kreis von Dichtungen, der wir in diesem Abschnitt unsere Aufmerksamkeit zuwandten, hinüber zu laufen (die Vogelstimme am Anfang, das Motiv des Turniers, der wunderbare Stein).

VI.

18. Eine besondere Stellung für sich nimmt in dieser ganzen Überlieferung die spanische Romanze vom Cavallero Cifar[1]) ein. Cifar wandert mit Frau und zwei Söhnen aus, weil ihn der König, in dessen Dienst er steht, nicht seiner Gewohnheit gemäß im Kriege verwandte. Nach einigen kriegerischen Erlebnissen kommt er in die Ebene Falac. Dort wird der älteste Sohn Garfin, während die Eltern schlafen, von einer Löwin entführt. Gleich darauf verlieren sie in einer Stadt den zweiten Sohn, der sich verläuft. Cifar will sich mit seiner Frau nach Orbin einschiffen. Da nehmen ihm die Schiffer, vom Teufel verblendet, die Frau fort und lassen ihn allein zurück, während sie jene zu Schiff entführen. Die Seeleute erschlagen sich gegenseitig, und sie wirft einer göttlichen Stimme folgend alle Leichen ins Wasser. So kommt sie unbehelligt nach Orbin und gründet mit den Reichtümern, die ihr durch das Schiff zufielen, dort ein Nonnenkloster, in dem sie neun Jahre verbleibt[2]). Während dieser Zeit kommt der Gatte mit seinem Knappen Ribaldo zum König von Menton. Er besiegt dessen Feind, dessen beide Söhne er tötet. Infolgedessen gibt der König ihm

1) Ausgabe: Michelant Historia del Cavallero Cifar. Tübingen 1872. Vgl. W. Foerster, Karrenritter u. Wilhelmsleben CXXIVf.

2) Eine beachtenswerte Parallele zu diesem Sonderzug wird weiter unten im Abschnitt VII behandelt werden.

seine Tochter zur Frau und stirbt bald darauf, so daß Cifar König wird. Er gedenkt aber in Trauer seiner geraubten Frau und schiebt bei seiner zweiten Frau ein Gelübde vor, das ihn zu zweijähriger Keuschheit verpflichte. Die Gattin willigt ein, die Buße mit ihm zu tragen. Abermals auf eine göttliche Stimme hin hat die rechtmäßige Gattin Orbin verlassen und ist nach Menton gekommen. Die beiden Söhne sind mittlerweile von einem Bürger aufgenommen und erzogen worden, der sie nun nach Menton sendet, um sie zu Rittern schlagen zu lassen. Cifar und seine Frau erkennen sich sehr bald, nachdem diese an den Hof gekommen ist, wagen aber wegen der Doppelehe nicht, sich gegenseitig zu entdecken. Durch einen merkwürdigen Umstand wird die Mutter zur Wiedererkennung mit ihren Söhnen geführt. Eine ihrer Dienerinnen belauscht folgende Szene. Zwei Jünglinge lehnen an einem Hause, an dem sich ein steinerner Löwe befindet; da erinnert einer den andern, wie er von einer Löwin entführt, aber von seinem Pflegevater gerettet worden sei. Die Mutter, von der Dienerin herbeigeholt, erkennt ihre Söhne, und da der Vater bereits seine Frau erkannt hat und mittlerweile die zweite Gattin des Ritters zur rechten Zeit gestorben ist, steht der glücklichen Wiedervereinigung der ganzen Familie nichts mehr entgegen. (Der Inhalt der Erzählung ist skizziert nach Jordan, die Eustachiuslegende, Christians Wilhelmsleben, Boeve de Hanstone und ihre orientalischen Verwandten, Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd. 121 1908 S. 350, 357, 359).

Auf den ersten Blick zeigt sich, daß diese Erzählung ganz und gar von dem in dem vorhergehenden Abschnitt behandelten Kreise abseits steht. Keine der speziellen Züge jener Sippe findet sich hier wieder. Der Hauptheld bleibt in dieser Erzählung der Mann. Das Motiv der Scheinehe, das in dem Roman stark betont wird, fällt dem Manne zu. Die Frau kommt an den Hof des Mannes, der mittlerweile zu königlichen Ehren erhoben ist. Die beiden Knaben des Paares werden nicht erst während der Wanderung geboren. Die religiöse Motivierung der Flucht oder des Rückzugs des Helden (Himmelsstimme, Vogelstimme) fehlt gänzlich. Ebenso das Motiv des Börsenraubes durch den Adler und das des Verkaufes der Frau. Gegenüber jenem Kreise steht also unsere Erzählung völlig selbständig. Auch hier behaupten nun freilich die meisten Forscher (auch Michelant in seiner Ausgabe 358) die Abhängigkeit von der Placidaslegende. Und zum Beweise dafür konnte sich Foerster (Wilhelmsleben CLXXIV) auf S. 70 der Ausgabe von Michelant berufen, wo der Erzähler in der Tat

auf diese Legende anspielt und die christlichen Namen sämtlicher Mitglieder der Placidasfamilie nennt, also deutlich seine Bekanntschaft mit ihr in der uns vertrauten Form verrät. Diese Zitierung der Legende beweist nun aber doch keineswegs, daß auch die Cifar-Erzählung direkt aus dieser Quelle stammt, ja man könnte fast eher das Gegenteil daraus schließen. Außerdem will die Cifar-Legende nach ihrer Einleitung aus dem Chaldäischen, d. h. aus dem Arabischen (nicht wie Michelant meinte dem Griechischen) ins Lateinische und vom Lateinischen ins Romanische übersetzt sein. Daher wird das Urteil von Chauvin zu Recht bestehen, der bei seiner Besprechung des Märchens vom König, der alles verloren hat, bemerkt: „Cette forme pourrait bien etre dérivée de celle qui, plutôt que l'histoire de saint Eustache, a donné naissance au conte du chevalier Cifar“ (l. c. VI 348). Diesem Urteil hat sich auch Jordan a. a. O. S. 348ff. in einer weit ausholenden Untersuchung im großen und ganzen angeschlossen, in der er sich freilich noch immer zu sehr durch die allgemein verbreitete Behauptung der Abhängigkeit der meisten mittelalterlichen Dichtungen und Erzählungen von der Placidaslegende imponieren läßt. So kommt er nur zu dem Resultat, daß für den Cifar neben seiner Hauptquelle, der Placidaslegende, noch eine orientalische Nebenquelle angenommen werden müsse, ein Urteil, das ich nach allem Vorausgegangenen mit Bezug auf Haupt- und Nebenquelle geradezu umkehren möchte.

19. Neben den Cifarroman möchte ich endlich noch die Boeve-Sage stellen. Obwohl sich nicht mit Sicherheit erkennen läßt, in welchen näheren Zusammenhang sie hineingehört. Von dieser Sage urteilt Deutschbein (Studien zur Sagengeschichte Englands, I. Teil, Die Wikingersagen 1906 S. 181): „Freilich ist eine Untersuchung dieser Sagen mit großen Schwierigkeiten verbunden — sie ist nicht nur in zahlreichen literarischen Versionen bei fast allen Völkern Europas überliefert, sondern die Sage selbst erscheint als ein buntes Gewebe: der ursprüngliche Kern muß starke Zusätze erfahren haben.“ Deutschbein S. 13 verweist uns auf die Aufstellung des Stammbaums, den Stimming in seiner Untersuchung des anglonormannischen Boeve (Bibliotheka Normannica VII, Einleitung) für die Überlieferungsgeschichte des Boeve gegeben hat. Er gibt danach einen Überblick über den Inhalt der Sage, auf Grund der ihre älteste Stufe repräsentierenden englischen und der ebenfalls eine ältere und gute Überlieferung darstellenden anglonormannischen Version. Für unsere Zwecke kommt nur ein kleiner Teil der Sage in Betracht, nämlich der Abschnitt, den man als Boeves

zweites Exil zu bezeichnen pflegt. Deutschbein hat S. 206 ff. einen Überblick über diesen Teil der Erzählung geboten und daneben zum Vergleich die Erzählung des Wilhelmslebens gestellt. Die Erzählung lautet: Nach der glücklichen Heimkehr Boeves nach England kommt ein neues Unglück über ihn, sein Roß hat den Königssohn erschlagen, er wird zum zweitenmale gezwungen, die Heimat zu verlassen. Weib und Kinder begleiten ihn. Auf der Reise wird sein Weib Josiane von Geburtswehen ergriffen, er und sein Genosse Tierri bringen sie in eine Hütte, sie gebiert in Abwesenheit der Männer zwei Knaben und wird sogleich nach der Geburt von Sarazenen geraubt. Die beiden Männer suchen die Frau vergeblich, wickeln die von den Sarazenen zurückgelassenen Neugeborenen in ihre Mäntel (resp. nach der anderen Rezension in Tücher). Später vertraut er sie einem Förster und einem Fischer als Pflegekinder an. Die beiden Helden kommen nach Civile (Sevilla), das von einem feindlichen Heer belagert wird, und beteiligen sich am Kampfe. Die Herrin des Landes, die vom Turme zugeschaut hat, bietet Boeve ihre Hand an, Boeve erklärt sich nur zu einer Scheinheirat bereit, bis er sieben Jahre hindurch auf Josiane gewartet habe. Inzwischen ist Josiane durch den alten Erzieher Boeves, Sabaot, aus den Händen der Sarazenen befreit und kommt, als Mann verkleidet, in Spielmanns-Tracht nach Civile bettelnd an den Hof. Boeve erkennt seinen Erzieher Sabaot, und Josiane wird herbeigeholt. Tierri heiratet die Herrin von Civile, die beiden Kinder des Boeve werden nebst ihren Pflegeeltern herbeigerufen.

Die Erzählung ist hier teilweise fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt; vor allem ist das charakteristische Motiv des Verlustes der Kinder (nicht nur der Flußübergang, sondern auch der Raub durch die Tiere) verloren gegangen. Die Kinder gehen dem Vater überhaupt nicht mehr verloren, sondern werden nur Pflegeeltern anvertraut und später einfach herangeholt. Doch kann an der Zugehörigkeit der Erzählung zu unserem Gesamtkreise kein Zweifel sein. Durch einige Motive ist in der Tat unsere Erzählung mit dem Wilhelmsleben eng verbunden. Hier wie dort werden die Zwillinge auf der Flucht in der Wildnis geboren. Hier wie dort schließt sich unmittelbar an deren Geburt der Raub der Frau durch Kaufleute oder Sarazenen an. Besonders überzeugend ist, daß sich auch hier das Motiv wiederfindet, daß der Vater die Kinder in seinem Mantel resp. in die Schöße seines Rockes einwickelt. Und zwar findet sich in der Boevesage das Motiv als herübergenommenes Rudiment und verschwindet deshalb in einer

Rezension ganz. Was aber den Hauptgang der Erzählung anbetrifft, so sind die Übereinstimmungen zwischen Boeve und Cifar sehr viel stärker als zwischen Boeve und Wilhelmsleben, denn hier wie im Cifar bleibt der Mann der Held der Erzählung, er tritt in die Scheinehe ein und nicht die Frau und die Frau kommt an den Hof des Mannes. Da nun endlich andererseits der Boeve gewisse Erweiterungen des Cifar, so die Schicksale der Frau auf dem Schiff und die Gründung des Nonnenklosters Orbin, nicht kennt, so wird man diesen nicht etwa als eine Kombination aus Cifar und dem Wilhelmsleben resp. diesen ganz ähnlichen Varianten betrachten dürfen, sondern ihm eine eigene Wurzel zusprechen müssen, die uns schließlich wohl wieder in den Orient hineinführen dürfte.

20. Unter dieser Nummer stelle ich der Vollständigkeit halber noch eine Sippe von Erzählungen zusammen, die ich eigentlich am liebsten von der Untersuchung ganz ausschließen möchte, da in ihr bereits ein ganz anderes Motiv in den Vordergrund rückt. Dieses hier herrschende Motiv ist das der unschuldig verfolgten fälschlich angeklagten Frau. Eine edle Frau wird des Ehebruchs oder einer anderen Schuld angeklagt, in die Einsamkeit verbannt, gebiert dort Zwillinge oder einen Knaben. Auch ihre Kinder gehen ihr verloren, aber schließlich wird sie mit ihrem Mann und ihren Kindern wieder vereinigt. Ich zähle kurz die hier in Betracht kommenden Dichtungen und Erzählungen auf. a) Die Erzählung von der schönen Helena, die uns bei Matthaeus Paris Chronika major, Ausgabe von Wats p. 965—968 erhalten ist. b) Die Dichtung La-Manekine (H. Suchier œuvre poétique de Beaumanoir I Paris 1884). c) Die Sage vom Kaiser Octavian (altfranzösischer Roman, herausgegeben von K. Vollmöller, Heilbronn 1883. Davon abhängig ein englisches Gedicht und das deutsche Volksbuch. Inhaltsangabe und Näheres bei Sarrazin, altenglische Bibliothek von Kölbing III 1885 Octavian). d) Die Erzählung von Torrent von Portugal, die nach Ogden S. 16 etwa der mittleren Partie der schönen Helena entspricht (vergl. Early english Text Society. Extra Serie 51; Torrent of Portyngale von E. Adam). e) Die Sage vom Ritter Eglamour von Artois, nach Ogden etwa der mittleren Partie von Manekine entsprechend (Halliwell, Thornton Romanzes 121 ff.; Überblick bei Adam p. XXVIII). Dazu vergleiche man den Stammbaum, den H. Ogden für diese sämtlichen Glieder und noch einige andere mehr p. 18 entwirft.

Zur Vergleichung skizziere ich kurz nur noch zwei von diesen Erzählungen, soweit sie für uns in Betracht kommen. Zunächst

die vom Kaiser Octavian. Kaiser Octavians schöne Gemahlin ist mit Zwillingen niedergekommen, schon diese Geburt erweckt Verdacht. Durch eine schändliche Machination gelingt es, die Königin in den Verdacht des Ehebruches zu bringen. Schon vorher träumt der Frau, daß ihr die Kinder durch einen Adler geraubt werden, sie selbst von einem Löwen oder Leoparden zerrissen wird. Sie wandert mit ihren Kindern in die Waldeinsamkeit. Hier wird ihr der eine Sohn Florens durch eine Äffin geraubt, der wiederum Diebe es abjagen, bis später ein Pilger sich des Kindes annimmt und es erzieht (eine auffällige Parallele in der indischen Erzählung unter Nr. 11). Das andere Kind Lion wird durch eine Löwin fortgeschleppt. Auch hier haben wir dasselbe Motiv, wie im Wilhelmsleben, daß die beiden Kinder von ihren Pflegeeltern für bürgerliche Beschäftigung gewonnen werden sollen. Sonst aber entwickelt sich die Sage von den sämtlichen bisherigen Varianten, die wir kennen lernten, derartig divergent, daß eine weitere Vergleichung sich kaum lohnt. Daß schließlich die getrennten Glieder der Familie sich sämtlich wiederfinden, ist naturgemäß und gehört zum ehernen Bestand dieser Erzählungen.

Auch die mittlere Partie des Torrent von Portugal möge kurz skizziert werden. Die Tochter des Königs, Desonelle, die ihr Geliebter, nachdem er sie durch verschiedene Abenteuer gewonnen hat, vor dem Eingang einer wirklichen Ehe verläßt, um auf neue Abenteuer auszuziehen, gebiert Zwillinge. Zu erwähnen ist vielleicht noch, daß ihr Ritter ihr zwei goldene Ringe hinterlassen hat, die sie dann ihren Söhnen gibt und die bei der Wiedererkennung dieser eine Rolle spielen. Desonelle wird von ihrem erbitterten Vater in einem Boote ausgesetzt und treibt aufs Meer hinaus. Sie gelangt nach Palästina und dort werden ihr die beiden Kinder, das eine von einem Drachen, das andere von einem Leoparden, geraubt. Der König von Jerusalem findet den Leopardenknaben, der den Namen Leobert erhält. Das Drachenkind wird von einem Eremiten gefunden, einem Sohn des Königs von Griechenland, der es seinem Vater zur Erziehung bringt. Desonelle gelangt an den Hof eines Königs von Nazareth. Torrent von Portugal, der Rache an seinem Schwiegervater genommen hat, zieht zur Fehde in das heilige Land, wird von seinem Sohn besiegt, gefangen gesetzt und wieder befreit. Schließlich erfolgt die Wiedererkennung der ganzen Familie bei dem Turnier, das der König von Nazareth auf Wunsch der Desonelle veranstaltet.

Man sieht, ganz unabhängig sind auch diese Erzählungen von dem von uns behandelten Erzählungskreis in der Einzelausgestal-

tung nicht. Es erinnert bald dieser bald jener Zug an schon Bekanntes und Vertrautes. Besonders beachtenswert ist, daß auch hier das Motiv des Raubes der Kinder durch Tiere eine derartige Rolle spielt. Kreuzungen von Einflüssen sind hier also keineswegs ausgeschlossen, aber es muß festgehalten werden, daß das Hauptmotiv der Erzählung, das der unschuldig verfolgten Frau, ein anderes und für sich besonderes ist, wenn freilich auch der von uns behandelte mittelalterliche Dichtungskreis dadurch schon ein wenig in dieses Motiv hinübergleitet, daß in ihm die Frau als die Hauptheldin erscheint.

Auch das hier vorliegende Motiv wird übrigens uralt sein. Wir finden eine gewisse Parallele bereits in dem siebenten Buch des indischen Heldenepos Ramayana [1]), auf das ich durch Ogden p. 20 aufmerksam geworden bin. Rama, der Held dieser Erzählung, wird zweifelhaft an der Tugend seines Weibes Sita und verbannt sie in den Wald, wo ein Eremit sie aufnimmt und für sie Sorge trägt. Die Königin gebiert in der Einsamkeit zwei Söhne, die berühmte Rhapsoden werden. Diese kommen an den Hof ihres Vaters, dem sie zufällig ihre Erlebnisse erzählen. Der überraschte Vater erkennt sie und holt seine Gattin heim. Man sieht auch, daß das uns bekannte Genoveva- oder Crescentia-Motiv seine eigenen Wurzeln tief in der Vergangenheit hat. Man wird aber wie gesagt gut tun, um den Gang der Untersuchung klar und einfach zu gestalten, den Typus dieser Erzählungen ganz auszuschalten oder nur vorübergehend heranzuziehen.

VII.

Aber noch einen anderen berühmten Anagnorismen-Roman möchte ich in diesen Zusammenhang hineinzustellen versuchen, nämlich die Erzählung, welche dem Pseudo-Clementinischen Schriftenkreis (Homilien und Recognitionen) zu Grunde liegt. Wie schon gesagt, ist mir die ganze im Vorhergehenden vorgelegte Sammlung allmählich aus der Suche nach Parallelen zu dem

1) Wie Ogden S. 21 zu seinen fabelhaften Ansätzen für die Zeit des Ramayana kommt, ist mir gänzlich unklar. Danach soll unser Gedicht, weil es bereits dem Mahabharata bekannt ist, schon im 11. Jahrhundert v. Chr. existiert haben!! Auch der Ansatz von M. Williams für das Ramayana (bei Ogden ebendort, 5. Jahrhundert v. Chr.) ist noch viel zu hoch gegriffen. Man wird mit dem ältesten Bestand des Ramayana nach dem mir freundlichst mitgeteilten Urteil Herrn Professor Oldenbergs nicht über das zweite, höchstens das dritte vorchristliche Jahrhundert hinausgehen dürfen.

Clemens-Roman erwachsen, bis diese schließlich zu einer eigenen Untersuchung auswuchs und vor allem das Problem der Placidaslegende mich zu interessieren begann. Ich kehre jetzt noch einmal zum Clemens-Roman zurück, zumal ich zu meiner Freude sehe, daß auch Gaster (Journal of R. Asiat. Soc. 1893 p. 870) die Pseudo-Clementinen in diesen Zusammenhang eingestellt hat.

Es wird doch vielleicht notwendig sein, zunächst den Gang des Romanes, der uns in den Pseudoclementinen ja bekanntlich nur bruchstückweise enthüllt wird, noch einmal darzulegen[1]). Der Vater des römischen Clemens, ein vornehmer Mann aus consularischer Familie, mit Namen Faustus, hat eine Gattin Mattidia, die ihm zunächst zwei ältere Söhne, Faustus und Faustinianus, gebiert, ein Zwillingspaar, dessen überraschende Ähnlichkeit hervorgehoben wird, und als dritten den Clemens. Eines Tages erzählt die Frau dem Gatten, sie habe ein Traumgesicht erhalten, sie solle mit ihren zwei ältesten Söhnen auswandern, sonst werde die ganze Familie dem Untergang verfallen. In Wahrheit gibt die Frau selbst später dem Petrus als eigentlichen Grund ihres Fortgangs an, daß ihr Schwager zu ihr in Liebe entbrannt sei und daß sie, um dessen Nachstellungen zu entgehen, jenes Traumgesicht erdichtet habe. Nach ihrem Fortgang, so erzählt wenigstens Faustus dem Petrus, verleumdet dann der boshafte Schwager die Mattidia bei ihrem Manne, daß sie eine ehebrecherische Neigung zu ihm gefaßt habe, daß er aber seinerseits auf ihre Wünsche nicht eingegangen sei, und daß sie aus Scham und Furcht darüber geflohen sei. Noch komplizierter wird die Erzählung dadurch, daß Faustus selbst behauptet, er wisse aus einem seiner Frau gestellten Horoskop, daß ihr das Schicksal bestimmt gewesen sei, sich in ihren eigenen Sklaven zu verlieben, das Lager mit ihm zu teilen und schließlich elendiglich umzukommen, und daß dies Schicksal sich an ihr erfüllt habe. Man sieht auf den ersten Blick, wie auch der neueste Bearbeiter des Clemens-Romanes Werner Heintze (s. u.) gut hervorgehoben hat, daß die Motive hier aufeinander gehäuft und verwirrt sind. Doch wir folgen zunächst dem Geschicke der Frau weiter nach. Auf ihrer Reise nach Athen erleidet diese Schiffbruch und wird von ihren beiden Söhnen getrennt. Sie selbst wird bei der Insel Arados ans Land getrieben. Dort, von einer armen und kranken Witwe, die ihren Mann durch

1) Ich gebe den Inhalt meist ohne Quellenangabe und verweise für alle Einzelheiten auf meinen Aufsatz „Die Wiedererkennungsfabeln in den pseudoklementinischen Schriften", Ztschr. f. neut. Wissensch. V 1904 S. 18 ff. und die genauen Untersuchungen von W. Heintze, Der Klemensroman 1914, S. 114 ff.

Schiffbruch verloren hat, aufgenommen, sucht sie mit dieser zusammen ihren kümmerlichen Lebensunterhalt. Die beiden Söhne werden aus den Trümmern des geborstenen Schiffes von Seeräubern, die ihre Namen Faustinus und Faustinianus mit Nicetas und Aquila vertauschen, aufgefischt und auf den Markt von Caesarea geschleppt. Sie werden als Sklaven an eine Witwe Justa verkauft, die sie (mit Simon Magus zusammen) in den Künsten und Wissenschaften unterrichten läßt. Der unglückliche Vater wartet nun vergeblich auf Nachricht von Frau und Kind, Boten die er aussendet, kehren nicht zurück. Er schickt im dritten Jahr neue Boten aus, die im vierten zurückkehren, aber von Mattidia nichts wissen. Endlich läßt er seinen Sohn Clemens in Rom zurück und reist ab, um seine verlorene Familie zu suchen.

Nach der Trennung sämtlicher Familienmitglieder erfolgt etappenweise ihre Wiedererkennung und Wiedervereinigung. Clemens kommt in Begleitung des Petrus zur Insel Arados. Während die übrigen alle in einem Tempel die dort sich findenden Weinstocksäulen bewundern, trifft der zurückgebliebene Apostel am Tempelportal eine alte Bettlerin, die ihm ihr Geschick, allerdings unter falscher Angabe der Ortsnamen, erzählt. Petrus, der schon geglaubt hatte, die Mattidia in ihr zu erkennen, erwidert, dadurch irre geführt und betrübt, daß er soeben von einem römischen Jüngling eine ganz ähnliche Geschichte gehört habe. Bestürzt fragt die Mutter nach dessen Namen und ehe Petrus noch antworten kann, spricht sie ihn bereits aus: „Clemens“. Wie Petrus mit der Bettlerin Hand in Hand zum Strande geht, wird er von Clemens zu dessen Verwunderung in dieser Situation betroffen. Doch bald fällt die Mutter ihm aufschluchzend um den Hals, und Petrus sagt ihm, daß das seine Mutter sei. Drei Tage später kommen Petrus, Clemens und Mattidia nach Laodicea. Nicetas und Aquila wundern sich über die Frauen in Begleitung des Petrus. Während Petrus ihnen der Reihe nach ihre Erlebnisse erzählt, brechen Nicetas und Aquila plötzlich in den Ruf aus, sie seien Faustinus und Faustinianus. Zu unserer größten Verwunderung ist aber die Mutter jetzt plötzlich nicht mehr anwesend, während sie in den Recognitionen wenigstens (VII 27) ausdrücklich als anwesend vorausgesetzt war. Vielmehr hören wir nun, daß Mattidia sich in ihr Schlafgemach zurückgezogen hatte, um zu ruhen. Die Brüder wollen sogleich in das Schlafgemach dringen, aber Petrus wehrt ihnen, er will erst die Mutter auf das Wiedersehen vorbereiten, geht zu ihr hinein und beginnt mit einem langen Vortrag über die christliche Lehre. In einem gegebenen Moment stürzen dann die Jüng-

linge auf Geheiß des Petrus, zur Tür hinein, umarmen die Mutter und erzählen ihre Geschichte. Und schon am folgenden Tage trifft Petrus am Meeresstrande den als Bettler im Lande herumziehenden Faustus; dieser erzählt ihm seine Geschichte als Erlebnis einer dritten Person, weil er, wie wenigstens die Homilien XIV 6 angeben, sein Inkognito wahren will. Er befürchtet nämlich, daß man ihn, da er aus kaiserlichem Geschlecht stammt, sobald er sich zu erkennen gäbe, nach Rom bringen und in seine früheren Ehrenstellungen wieder einsetzen werde. Das aber will er, gebeugt vom Kummer, vermeiden. Diesmal durchschaut Petrus die Maske des Faustus und führt nach den Homilien sofort, nach den Recognitionen erst nach dreitägiger Disputation, hier in außerordentlich eindrucksvoller und feierlicher Weise, in voller Öffentlichkeit, vor versammeltem Volke, die Wiedererkennung herbei. Die Einzelzüge des letzten Anagnorismos habe ich, weil sie sehr weit von dem uns bekannten Typus abstehen und sehr singulär sind, nur kurz angedeutet.

Wir stellen uns die Frage zur Beantwortung, ob auch diese Erzählung in den von uns behandelten Kreis hineingehört. Auf den ersten Blick scheinen die Abweichungen ganz wesentlich die Übereinstimmungen zu überwiegen. Es handelt sich auch hier allerdings um eine Familie, deren Glieder alle, oder fast alle von einander getrennt werden, um sich schließlich wieder zu vereinigen. Aber nicht einmal die Zahl der Familienmitglieder scheint überein zu stimmen, denn wir haben es hier mit Vater, Mutter und d r e i Söhnen zu tun. Aber hier kann nun darauf hingewiesen werden, daß von mir und dem auf diesem Gebiete so verdienten Forscher Werner Heintze, schon lange und ehe uns die oben aufgewiesenen Parallelen zugänglich waren, der Beweis geführt ist, daß die Person des Petrus-Schülers Clemens, erst künstlich in die Anagorismennovelle eingeschoben ist [1]). Die Faustus-Familie, die Trägerin der Novelle bestand also wirklich ursprünglich aus Vater, Mutter und zwei Söhnen. Freilich sind hier die beiden Brüder Zwillinge, deren wunderbare Ähnlichkeit außerdem ausdrücklich hervorgehoben wird. Auch wurden sie in der ursprünglich zu Grunde liegenden Novelle, wie es scheint, nicht von einander getrennt. Aber das sind nicht so wesentliche Varianten, daß sie uns irre machen könnten, und auch in andere Glieder unseres Kreises sind diese Motive (Zwillinge, Ähnlichkeit der Brüder, vgl. die Placidas-Legende) eingedrungen. Vielleicht handelt es sich hier um ein

1) Vgl. die vorige Anmerkung.

Motiv, das, wie Werner Heintze treffend hervorhebt, von Seiten der griechischen Komödie (lustige Verwechselung der Zwillinge, vgl. die Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen [1])) eingeflossen ist.

Allerdings ist in unserer Novelle die charakteristische Art, wie die beiden Knaben verloren gehn, gänzlich verschwunden. (Flußübergang, Raub durch Tiere). An Stelle dieses Motives ist das der griechischen Novelle geläufigere, der Schiffbruch getreten. Wir sahen aber doch, wie in einer der sicher in unseren Kreis gehörigen Erzählungen (s. o. Nr. 4) genau dieselbe Veränderung eingetreten ist, so daß auch hier ein Schiffbruch alle Glieder der Familie von einander trennt. Und es ist sehr beachtenswert, daß diese Erzählung eine spezifisch jüdische war. Denn wir dürfen vermuten, daß die letztlich aus juden-christlichen Kreisen stammende Komposition der Clementinen, die auch sonst nachweisbar vielfach jüdisches Material verarbeitet hat [2]), eine jüdische hellenistische Novelle aufgenommen haben dürfte. Überdies ähnelt der weitere Verlauf des Geschickes der beiden Knaben (Verkauf durch Seeräuber und Erziehung bei der frommen Wittwe Justa) dem, was wir sonst in unserem Erzählungskreis vom Geschick der Verlorenen hören, bis zu einem gewissen Grade.

Sehr schwierig ist es, über das Anfangsmotiv der Erzählung ins Klare zu kommen, durch welches das gesamte Geschick der Familie ins Rollen gebracht wird. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie hier die Motive sich kreuzen und in Verwirrung geraten sind. Heintze hat in seiner außerordentlich scharfsinnigen Untersuchung nachzuweisen gesucht, daß das Motiv der Schwagerehe und Schwagerverleumdung der ursprünglichen Anagnorismenfabel nicht angehört haben könne. Er konstruiert die ursprüngliche Erzählung (S. 122) folgendermaßen: „Faustus und Mattidia leben beide in glücklicher Gemeinschaft. Mattidia sieht sich durch

1) Damit möchte ich meine dereinstigen Aufstellungen über spezielle Beziehungen des Clemensromanes zum mindesten zu den Menächmen des Plautus als erledigt zurückziehen. Auch meine Vermutungen über die Beziehungen zwischen Clemens-Roman und Shakespeares Komödie der Irrungen würden sich in dieser Form kaum halten lassen.

2) Es ist das Verdienst von W. Heintze erwiesen zu haben, daß eine umfangreiche jüdische Apologie, die sich mit der griechischen Götterlehre, mit der Frage der Vorsehung und mit den Lehren des astrologischen Fatalismus beschäftigte, den Pseudo-Clementinen einverleibt ist. Aber auch die apologetische Predigt des Petrus in Recognitionen IV ff. und Hom. VIII ff. ist wahrscheinlich jüdischen Ursprungs. Und endlich weist auch das verarbeitete juden-christliche Material letztlich auf jüdische Traditionen hin.

ein Traumgesicht gezwungen, mit ihren zwei Söhnen in Begleitung von Sclaven auszuwandern. Der Gatte, von Sehnsucht verzehrt, reist wenige Jahre später ab, um seine seitdem verschollene Familie zu suchen. Fern im Ausland erfährt er von einem Astrologen das Schema seiner Gattin, verzichtet in seiner Verzweiflung auf die Heimkehr und führt das elende Dasein eines Proletariers. Endlich findet er seine Familie wieder". Ich möchte die scharfsinnige Untersuchung Heintzes nur in einem Punkte ergänzen. Mir will erscheinen, daß als späteste Schicht des ganzen Gefüges das astrologische Motiv und alles, was damit zusammenhängt, anzusehen sei, und daß dieses recht eigentlich vom Verfasser der letzten Hand, der mit der Novelle die große anti-astrologische Disputation verband, stammt[1]). Aus dieser Annahme würde sich mir am besten erklären, wie in dem Gespräch zwischen Clemens und Faustus (Ho. XIV 7 und Rec. IX 33) der grobe Widerspruch zu Stande gekommen ist, daß Faustus auf die Frage, woher er denn wisse, daß das astrologische, die Sclavenliebe seiner Frau weissagende Schema eingetroffen wäre, mit der Erzählung antwortet, wie sein Bruder ihm von ihrer ehebrecherischen Liebe zu ihm (dem Bruder) erzählt habe. Ein Widerspruch, der in der Darstellung der Recognitionen künstlich verdeckt ist, in den Homilen noch klar heraustritt (Heintze 116). Meines Erachtens hätte also dem Verfasser des Clemens-Romanes die Anagnorismennovelle schon in der durch das Motiv der Schwagerliebe komplizierten Form vorgelegen. Aber darin hat nun Heintze unbedingt recht gesehen, daß hier keine einheitliche und unüberarbeitete Überlieferung vorliegt. Man kann es sich in keiner Weise erklären, daß Faustus so verzweifelt nach seiner verloren gegangenen Frau hätte suchen sollen, wenn sein Bruder ihm die Überzeugung von ihrem ehebrecherischen Treiben beigebracht hätte. Scheiden wir aber dieses Motiv der Schwagerliebe und Schwagerverleumdung aus, so erhalten wir zu unserer Verwunderung dafür in aller Klarheit ein uns aus unserem Erzählungskreis vertrautes Anfangsmotiv der Novelle. Mattidia verläßt mit ihren Söhnen die Heimat auf Grund eines Traumgesichtes, das ihrer Familie Vernichtung droht, falls sie nicht auswandert. Das ist das Motiv, das uns namentlich aus dem mittelalterlichen Erzählungskreis wohlbekannt ist und auch an den Anfangszug der Placidas-Legende und des armenischen Märchens (himmlische Offen-

1) Was W. Heintze S. 121 für seine These von der ursprünglichen Zugehörigkeit des astrologischen Motivs zum Anagnorismen-Roman der Clementinen beibringt, vermag mich nicht zu überzeugen.

barung, Stimme eines Genius) stark erinnert. Freilich bleibt in unserer Novelle der Mann in der Heimat, nur die Frau wandert aus, man darf wohl vermuten, daß hier die Sekundarität auf Seiten unserer Novelle liegt, und daß diese Abweichung vielleicht mit der Einfügung des dritten Sohnes, des Clemens, zusammenhängt. Faustus muß notwendig noch eine Weile bei diesem dritten Sohne in Rom bleiben. Denn nur so kann dieser die Hauptfigur der Erzählung werden, durch die schließlich direkt oder indirekt die Wiedererkennung sämtlicher Familienglieder herbeigeführt wird. Das Traumorakel resp. die göttliche Offenbarung gewinnt übrigens einen viel besseren Sinn, wenn es sich auf die Auswanderung der ganzen Familie bezieht und nicht auf die der Frau mit ihren Söhnen allein.

Aber damit nicht genug, wir dürfen vielleicht auch noch eine Vermutung aussprechen, woher der Kompilator der Anagnorismennovelle, die in den Clemensroman eingearbeitet wurde, das neue Motiv der Schwagerehe und Schwagerverleumdung entlehnt haben mag. Heintze S. 130 weist zwar seinerseits darauf hin, daß die Liebe zum Schwager der Gattin ein im griechischen Roman sehr bekanntes Motiv sei. Aber hier kommt doch noch das zweite Motiv der frechen Verleumdung der unschuldigen Frau durch den schuldigen Teil hinzu. Der Nachweis dieses Doppelmotivs ist Heintze nicht gelungen, während natürlich das andere Einzelmotiv, die Verleumdung des unschuldigen Teiles durch den abgewiesenen Liebhaber seine zahlreichen Parallelen hat, von der Erzählung vom Weibe des Potiphar an bis zu dem Knemon in Heliodors äthiopischer Geschichte, der durch seine von ihm nicht erhörte Stiefmutter fälschlich bezichtigt wird. (Heintze S. 131).

Dies gesuchte Doppelmotiv ist aber wiederum in einigen Geschichten von 1001-Nacht nachweisbar. Und zwar finden wir es zunächst gerade in jener ursprünglich jüdischen Legendensammlung (Henning IX, 14 ff.), von der oben gehandelt wurde, in der unmittelbaren Nähe jener jüdischen Anagnorismennovelle, die wir unter No. 4 besprochen haben. Die Erzählung lautet: Ein israelitischer Kadi unternahm einst eine Pilgerfahrt nach Jerusalem; er setzt seinen Bruder als Stellvertreter ein und befiehlt ihm sein Weib. Dieser stellt seiner Schwägerin mit Liebesanträgen nach, und als es ihm nicht gelingt, sie zu verführen, stiftet er, um der Rache seines Bruders zu entgehen, falsche Zeugen gegen sie an, die sie des Ehebruchs beschuldigen. Die Frau wird gesteinigt und bleibt unter den Steinen liegen, ein Wandersmann findet sie und nimmt sich ihrer an.

Dieser gibt ihr sein Kind zur Pflege, aber ein Räuber, dessen Verlangen nach ihr sie abweist, macht einen Tötungsversuch gegen sie und trifft dabei den Knaben. Die Frau, in falschen Verdacht gekommen, muß fliehen und kommt an eine Stätte, wo gerade ein Mensch gekreuzigt werden soll. Da ihr kund getan wird, daß sie den Verbrecher durch ein Lösegeld erlösen kann, so zahlt sie dieses für ihn und läßt sich dann als Asketin in einer Zelle nieder, während der von ihr befreite Verbrecher als Diener für sie sorgt. Der Schwager der Frau, der nach der Rückkehr des bekümmerten Gatten, diesem die Verschuldung seiner Frau mitgeteilt hat, bekommt als Strafe einen Krebsschaden im Gesicht, und da sich der Ruf der frommen Wunderfrau mittlerweile ausgebreitet hat, rät der betrogene Ehemann seinem Bruder, zu jener Frau zu gehen, um Heilung zu finden. Die Frau zwingt ihn dann, in Gegenwart des Gatten sein Vergehen zu bekennen, so wie sie auch ihre übrigen ungerechten Verleumder entlarvt.

Auch diese Erzählung ist weit verbreitet und hat mannigfaltige Varianten, auf die ich, obwohl uns das aus unserem gegenwärtigen Zusammenhang herausführt, noch etwas näher eingehe, zumal uns eine Form dieser Erzählung wieder zu einem Seitenzweig der Anagnorismenüberlieferung, dem spanischen Cifar-Roman zurückführt, wie denn ja überhaupt, im weiteren Sinn, auch unsere Erzählungen dem Anagnorismentyp angehören.

Eine zweite, der eben skizzierten sehr ähnliche Geschichte findet sich bemerkenswerter Weise in einer zweiten Sammlung, die uns schon einmal beschäftigt hat, nämlich der Erzählung von dem König Schâh-Bacht und seinem Vesir Er-Rahwân. Der Hauptgang der Erzählung (die Geschichte von der rechtschaffenen Frau, die von dem Bruder ihres Gatten der Unzucht beschuldigt wurde, Henning XVIII 187) ist auch hier derselbe, nur ist der Ehemann kein israelitischer Kadi mehr, sondern ein Mann aus Nîschâbûr, der eine Pilgerfahrt unternimmt und seinem Bruder Geschäft und Frau anvertraut. An Stelle des Beduinen steht ein Wandersmann, der die Frau in sein Haus aufnimmt. Die Intrige gegen die Frau wird hier von dem Sohn des Hauses angezettelt, der einen Dieb besticht, die Aussage zu machen, daß die Frau mit ihm sich in das Komplot eines Diebstahles eingelassen habe. Die Frau befreit einen Menschen, der seine Steuer nicht bezahlen kann, vor Mißhandlung. Dieser wiederum, mit seinen Liebesanträgen von ihr abgewiesen, erhebt gegen sie die falsche Anklage einer Spionin. Um den vielfachen Plackereien zu entgehen, legt die Frau das Gewand eines Gottesmannes an, kommt an den Hof eines Königs

und schließt Freundschaft mit der Tochter des Königs, die darüber in ungerechten Verdacht kommt und nach dem Tode ihres Vaters ermordet wird. Die verkleidete Asketin, der es natürlich leicht gelingt, ihre Unschuld zu beweisen, macht man dann aus Reue zur Herrscherin des Landes. Dann kommen zufällig ihre sämtlichen Verfolger und die Königin vollzieht ihre Entlarvung. Die Erzählung scheint sich hier bereits reichlich kompliziert zu haben. Das Motiv von dem verkleideten Mädchen, in das sich eine Prinzessin verliebt, ist bekanntlich weit verbreitet. Man vergleiche auch hier z. B. die Erzählung von Kamar es-Samân und der Prinzessin Budûr. Daß die Frau schließlich Königin wird, erinnert wieder an den von uns verfolgten Anagnorismenroman.

Eine dritte Erzählung dieser Sippe erscheint in der türkischen Bearbeitung des Papageienbuches (Tuti-Nameh) als Geschichte der Merhûma (übersetzt von Rosen I 89, vgl. dazu auch Parallelen aus einigen Handschriften und Ausgaben von 1001-Nacht bei Chauvin VI 155). Sie stimmt mit der ersten gegen die zweite überein, doch zeigt sie wiederum neue Züge. Ein Sclave des Beduinen schlachtet, um sich für die Abweisung seiner Liebesanträge zu rächen, das Söhnchen des Beduinen und beschuldigt die Merhûma des Mordes. Ein Jüngling soll, weil er die Kopfsteuer nicht zahlen kann, gehängt werden und wird durch die Frau vom Tode befreit. Er folgt ihr als unerhörter Liebhaber und — hier nimmt die Geschichte eine andere Wendung — verrät und verkauft sie an einen Schiffsherrn (Motiv des ungerechten Schiffsherrn) als dessen Sclavin. Von dessen unsittlichen Anträgen rettet sie ein Schiffbruch. Die ganze Besatzung des Schiffes kommt um. Die Frau wird mit dem Schiff und seiner Goldlast ans Land getrieben, übergibt ihre Schätze dem dortigen König und läßt sich von diesem eine Klosterzelle bauen. Zur Heiligen im Kloster kommen schließlich Gatte, Schwager und alle anderen, die übel an ihr gehandelt haben, und beichten ihr. Ein Beamter des Königs protokolliert verborgen deren Beichte und so wird die Unschuld der Frau ans Licht gebracht. Wir sehen nunmehr also ganz deutlich, woher in dem spanischen Cifar-Roman die Erzählung von der Gründung des Klosters Orbin durch die Frau des Ritters stammt, und daß auch hier die mittelalterliche Novelle nicht frei erfunden, sondern ein neues orientalisches Motiv eingefügt hat. (Zu der Erzählung wäre außerdem vielleicht noch als Parallele die Geschichte „das schiffbrüchige Weib" Henning IX 18 heranzuziehen, die wiederum in dem jüdischen Legendenkreis unmittelbar neben der hier an erster Stelle behandelten, ihren Platz einnimmt).

Als vierte Erzählung stelle ich die von der schönen Repsima hierher, die in einigen Ausgaben von 1001-Nacht Aufnahme gefunden hat, ohne doch bisher handschriftlich bezeugt zu sein und deren Kenntnisse ich Chauvin VI 159 verdanke. Ein Kaufmann von Basra verheiratet seine Tochter an einen Kaufmann, der eine Reise nach Indien macht und seine Frau seinem Bruder anempfiehlt. Da dieser mit seinen Liebesanträgen von ihr abgewiesen wird, schafft er heimlich einen Mann in ihre Kammer, überrascht sie scheinbar mit herbeigeholten Zeugen und beschuldigt sie des Ehebruchs (vgl. den Anfang der Sage vom Kaiser Octavian). Man verurteilt die Frau zum Tode und vergräbt sie bis zur Brust in die Erde, an einer großen Straße. Ein arabischer Räuber befreit sie und vertraut ihr die Fürsorge seines kleinen Sohnes an. Ein von ihr zurückgewiesener Schwarzer tötet das Kind und beschuldigt die Repsima des Mordes. Aus dem Hause getrieben, wandert sie weiter, befreit einen Sclaven, den man gerade verkaufen will, dieser verrät sie, wie in der Erzählung des Tuti-Nameh. Ein Unwetter rettet sie und wirft sie an den Strand eines Landes, wo eine Königin regiert. Sie wird, als diese stirbt, zur Herrscherin des Landes erwählt, und zugleich verbreitet sich ihr Ruf als der einer großen Wundertäterin. An ihren Hof kommen schließlich alle ihre Verfolger, die durch das göttliche Strafgericht von irgend einem Leiden getroffen sind, und müssen ihre Schuld bekennen. Repsima wird mit ihrem Gatten, der ebenfalls dorthin gekommen ist, schließlich wieder vereinigt.

Somit hätten wir das Motiv der Schwagerliebe und Schwager-Verleumdung, durch das die Einheitlichkeit des clementinischen Anagnorismen-Romans gestört erscheint, in einer Reihe von Erzählungen nachgewiesen, deren Wurzel bei ihrer weiten Verbreitung recht tief hinab zu reichen scheint. Freilich hätte der Kompilator des clementinischen Anagnorismen-Romans sich nur die ersten Anfänge der Geschichte für seine Erzählung angeeignet, da er weiteres für den Verlauf derselben nicht gebrauchen konnte. Und so muß zugestanden werden, daß für unsere Vermutung sich der überzeugende Nachweis nicht erbringen läßt. Immerhin mag darauf hingewiesen werden, daß die beiden Erzählungen von dem jüdischen Kaufmann, der sein Weib und seine beiden Söhne verlor (s. o. Nr. 4), und der Frau, die von ihrem Schwager unschuldig verleumdet wird, sich neben einander in demselben jüdischen Legendenkreis finden, und daß gerade in der jüdischen Anagnorismen-Novelle das Motiv des Flußüberganges und des Raubes der Kinder durch die Tiere, mit dem geläufigeren des Schiffbruchs vertauscht ist (s.o.).

Dürfte man annehmen, daß jene jüdische Legendensammlung, die uns in 1001-Nacht erhalten ist, mit ihren zahlreichen Parallelen in der Überlieferung der jüdischen Midraschim und des Talmud (s. o.) in ihrer Grundlage bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten existierte und von einem jüdisch-hellenistischen Novellisten bei der Erzählung eines Anagnorismen-Romans benutzt wurde, der dann in die Clementinen aufgenommen ist?

Es kann immerhin noch auf einige weitere Verwandtschaften zwischen dem von uns behandelten Erzählungskreise und der Wiedererkennungs-Fabel der Clementinen hingewiesen werden. Die Figur des Faustus, eines Mannes aus kaiserlichem Hause, der, nachdem er Weib und Kinder verloren hat, in der Welt als Bettler unerkannt umherzieht und sich fürchtet, seinen wahren Namen zu nennen, um nicht wieder zu der alten Ehrenstellung emporgehoben zu werden (Hom. XIV 10), erinnert in der Tat sehr stark an die Gestalt des Feldherrn in der Placidas-Legende. In dem von uns behandelten Erzählungskreis spielte fast überall das Motiv der von der Frau bewahrten Keuschheit eine große Rolle. Auch in der clementinischen Erzählung hält Petrus (vgl. Hom. XIII) eine lange Lobrede auf die Sophrosyne der Mattidia und preist sie, daß sie ihre Keuschheit nicht nur gegenüber den Nachstellungen ihres Schwagers, sondern auch späterhin als arme Bettlerin gewahrt habe. Auch in den Clementinen beginnt die Wiedervereinigung der Familie damit, daß die Söhne sich mit der Mutter zusammen finden. Und selbst der Zug ist hier erhalten, daß Faustinus und Faustinianus der Mutter ihre Geschichte erzählen, obwohl allerdings die Wiedererkennung nicht mehr durch die Erzählung herbei geführt wird. Freilich ist in unserer Schrift diese ganze Wiedererkennungsscene arg kompliziert und entstellt. Aus dem einen Anagnorismos sind in Folge der Einschiebung der Person des Clemens zwei geworden: einmal die Wiedererkennung des Clemens durch seine Mutter auf der Insel Aradus und dann die Wiedererkennung der beiden anderen Brüder in Laodicea. Doch hat bereits Werner Heintze in trefflicher Weise klar gestellt (S. 126 ff.), daß die beiden Anagnorismen eine Dublette sind und daß in der ursprünglichen Erzählung nur e i n e Wiedererkennungsscene zwischen der Mutter und den beiden Söhnen auf der Insel Aradus stattgefunden hat. Vielleicht können wir durch diesen Vergleich auch noch ein weiteres Rätsel in der Komposition der Clemens-Erzählung lösen. Es fiel bei der Darstellung von dessen Gang bereits auf, daß in der zweiten Wiedererkennungsscene in dem Augenblick, als Nicetas und Aquila sich als Faustinus und Faustinianus kundgeben, die

Mutter, die vorher als anwesend gedacht wurde, plötzlich sich in ihr Schlafgemach zurückgezogen haben soll. Erst nach längeren Vorbereitungen des Petrus stürzen die Brüder dann in das Gemach hinein und geben sich zu erkennen. Hier scheint in der Tat in der Komposition ein Fremdkörper vorzuliegen. Nun erinnern wir uns des charakteristischen Zuges bei vielen Gliedern des von uns behandelten Erzählungskreises, daß die Mutter in einem Gemach resp. in einer Kiste eingeschlossen die Erzählung der beiden Brüder draußen vor der Tür mit anhört, und daß die Brüder dann die Tür, die zum Gemach ihrer Mutter führt, erbrechen, oder zu erbrechen suchen. Sollte jene Unstimmigkeit in der Erzählung des Clemens-Romanes darauf hindeuten, daß dem Verfasser desselben noch eine derartige Erzählung als Vorbild vorgeschwebt hätte? Auch läßt sich darauf hinweisen, daß in der Tat bei dem ersten Anagnorismos (Clemens und Mattidia) die Wiedererkennung durch die einfache Erzählung des Geschickes der Familienmitglieder herbeigeführt wird. Nur ist hier nicht der Zug erhalten, daß die Mutter im Verborgenen der Erzählung ihrer Söhne lauscht, sondern hier ist die Figur des großen Wundermannes Petrus eingeschoben, der sich zuerst von Clemens und dann von Mattidia ihre Geschichte erzählen läßt und so Mutter und Sohn zusammenführt. Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, daß wenigstens nach der Darstellung der Recognitionen die letzte Wiedererkennungsscene zwischen dem Vater und den Seinen in großer öffentlicher Versammlung und mit feierlichem Gepränge erfolgt. Ein Zug, der auch in dem von uns behandelten Erzählungskreise sehr häufig wiederkehrt.

Somit kann in der Tat mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß auch die Anagnorismen-Novelle der Clementinen ein allerdings sehr entartetes Glied unserer Erzählungssippe darstellt. Wir konnten fast Punkt für Punkt den Gang der Erzählung aus jenem älteren Typus ableiten. Es wäre dieses Resultat ein sehr wesentliches für die Bestimmung der Zeit, in der das orientalische Märchen im Westen wirksam geworden wäre. Eins aber mag noch zum Schluß hervorgehoben werden. Ihrer ganzen Art und allgemeinen Haltung nach unterscheidet sich die Novelle stark von den meisten übrigen Gliedern unseres Erzählungskreises, namentlich den älteren und sicher dem Orient angehörenden. Die Erzählung ist dort viel einfacher, schlichter und kürzer, hier viel stärker mit Einzelzügen ausgestattet und viel kunstvoller behandelt. Es zeigt sich deutlich in ihr der Geist der hellenistischen Novellistik. Wir sagten schon oben, es wird ein jüdisch-hellenistischer Novellist

gewesen sein, der von griechischem Geisteseinfluß berührt, aus dem Schatz jüdischer orientalischer Volksüberlieferung den clementinischen Anagnorismen-Roman zusammengewoben hat.

Wir stehen damit am Ende der langen Untersuchung. Die Wanderung unseres Wiedererkennungsmärchens von Osten nach Westen hat sich uns in ihren einzelnen Etappen enthüllt. Wir konnten mit aller Wahrscheinlichkeit ihren Ursprung bis nach Indien zurückverfolgen. Hier fanden wir in Erzählungs-Sammlungen, die dem fünften und wohl schon dem vierten nachchristlichen Jahrhundert angehören — also einer Zeit, die viel früher ist, als bei sämtlichen andern Gliedern unserer Gruppe nachgewiesen werden konnte —, unsere Erzählung und zwar bereits in einer Umarbeitung, die deutlich asketisch-buddhistische Tendenz verrät. So wird es sehr wahrscheinlich, daß die von Ogden nachgewiesenen Märchen aus Kaschmir und dem Pendschab, die den Charakter des ursprünglichen Märchens viel getreuer erhalten haben, mit leichter Umwandelung direkt der alten indischen, vorbuddhistischen Volkserzählung entstammen. Dann ist die Erzählung durch das Medium der persischen Literatur zu den Arabern gewandert und taucht so, wie so vieles andere indopersische Gut in 1001-Nacht an mehreren Stellen auf. Ob sie aus der persischen Literatur direkt nach Armenien kam, oder ob hier die spätere syrische Literatur, in der sie bisher nicht nachgewiesen wurde, die vermittelnde Rolle spielte, mag dahin gestellt bleiben. Mit dem Islam (oder dem Judentum?) ist sie dann über Nordafrika gewandert, wir finden sie hier in den Volkserzählungen der berberischen Stämme wieder. So ist sie auch nach Spanien gekommen, der Roman des Cavallero Cifar will seinen Stoff aus dem chaldäischen (arabischen) entlehnt haben. Wahrscheinlich ist es dann auch der Islam gewesen, dessen Einfluß die Verbreitung der Erzählung in den mittelalterlichen Dichtungen französischer, englischer, deutscher Sprache zu verdanken ist. Um andere aus 1001-Nacht wohlbekannte Motive (Raub des Goldes, Edelsteines durch den Vogel, Verkauf der Frau als Sklavin) vermehrt, spielt unser Wiedererkennungsmärchen eine hochbedeutende Rolle und hat die Literatur weithin beeinflußt und befruchtet.

Es muß aber von der indopersischen Literatur, schon bevor der Islam sie übernahm, eine frühere große Welle nach dem Abendland gedrungen sein. Vermutlich war der Hauptträger dieses Wanderungsprozesses das Judentum, das sich in Babylon mit dem

Orient berührte. Beweis dafür ist vor allem die Achikarlegende, die sicher bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert dem ägyptischen Judentum bekannt war, die aber ebenso sicher nicht im Judentum heimisch ist, sondern aus dem Orient stammt und nach den Nachweisen Benfeys (kleinere Schriften II 156 ff.) und Cosquins (Revue Biblique VIII) Motive in sich enthält, die sich ursprünglicher in der indischen Literatur wiederfinden. Auch im Tobit-Buch ist eine der bekanntesten Wanderlegenden, diejenige vom dankbaren Toten, aufgenommen und vom Standpunkt jüdisch-monotheristischen Empfindens bearbeitet. So begegnet uns auch unsere Anagnorismen-Fabel in jüdischer Überlieferung; einmal selbständig im späten Dekalog-midrasch, dann in einem in die 1001-Nacht aufgenommenen, ursprünglich jüdischen Legendenkreis, dessen Alter dadurch bestimmt wird, daß fast alle seine Glieder bereits in der Überlieferung der Mischna und des Talmud nachgewiesen werden können und daß eins der Stücke, die Legende vom Tod und dem König (dem reichen Mann), in das Zeitalter unserer Evangelienliteratur zurückzureichen scheint. So erst erklärt sich, daß unsere Wiedererkennungsfabel in einer christlichen Märtyrererzählung, der Placidas-Legende erscheint, die mit Sicherheit in das vorislamische Zeitalter gehört. Und hier ist nun unser Wandermärchen kompiliert mit der wohl ebenfalls aus dem Orient stammenden schönen Hirsch-Legende und einem Martyrium, das in der Zeit der römischen Kaiser Trajan — Hadrian gespielt haben soll. Eine ähnliche Erscheinung liegt nun wahrscheinlich endlich auch in den Pseudoklementinen vor. Auch in ihnen finden wir unsern Anagnorismen-Roman in einer stark abgeänderten komplizierten Form. Dafür, daß hier Einfluß jüdisch-hellenistischer Überlieferung vorliegt, spricht erstens der allgemeine Charakter des pseudoklementinischen Schriftenkreises, zweitens, daß die beiden Erzählungen (Anagnorismen-Novelle; Schwagerliebe und Schwagerverleumdung), die hier mit einander verwoben zu sein scheinen, in jenem jüdischen Legendenkreis der 1001-Nacht tatsächlich nebeneinander stehen, drittens, daß der Wegfall des charakteristischen Motivs des Flußübergangs und sein Ersatz durch das des Schiffbruches sich gerade auch in der jüdischen Legende jenes Erzählungskreises vorfand. Die Umwandelung des Haupthelden in einen vornehmen römischen Patrizier in der Novelle der Pseudoclementinen erinnert endlich an die Gestalt des römischen Feldherrn Placidas, so daß auch hier verborgene Beziehungen vorliegen könnten.

So stellte sich uns nach allen Seiten unsere Fabel und ihre

Wanderung als ein Musterparadigma dar für allgemeine Gesetze der Wanderung von Erzählungen vom fernen Osten zum Westen, von der vorbuddhistischen-indischen bis in die mittelalterlich europäische Literatur.

VIII.

Von unserer Untersuchung fällt endlich auch ein Licht auf die von Wilhelm Meyer erhobene Frage nach dem Verhältnisse der griechischen Rezension der Placidas-Legende in den Acta Sanctorum (September Bd. 6) zu der durch sein Verdienst erst recht eigentlich bekannt gewordenen kürzeren lateinischen Rezension im Codex Casinensis und den verwandten Zeugen (s. o. S. 472).

W. Meyer tritt in seinem Aufsatz mit aller Energie für die Priorität dieser kurzen lateinischen Rezension ein. Er führt zu Gunsten dieser Annahme zunächst den allgemeinen Grund ins Feld, daß wir es in der Placidas-Legende mit einem lateinischen Martyrium zu tun haben, das auf lateinischem resp. römischem Boden spiele, und daß deshalb schon a prirori die Wahrscheinlichkeit groß sei, daß die Legende zuerst in lateinischer Sprache aufgezeichnet und dann ins Griechische übertragen sei. Dieser Grund scheint mir aber doch nur stichhaltig zu sein bei wirklich historischen Martyrien oder bei solchen, in denen ein erreichbarer historischer Kern steckt. Die Placidas-Eustachius-Erzählung aber trägt den ausgesprochenen Charakter der Legende und der Wander-Novelle. Man könnte dagegen einwenden, daß das bestimmte Datum des Martyriums und die Erwähnung der Erbauung eines *εὐκτήριον* oder einer Basilica am Schluß der Legende doch auf einen solchen historischen Kern hinzudeuten scheint oder wenigstens auf den Kultus eines Märtyrers, an den sich dann — eben in Rom — die Legende angehängt hätte. Doch das kann bezweifelt werden. In Rom ist wenigstens eine Basilica resp. ein Kult unseres Heiligen erst nach dem achten oder neunten Jahrhundert (vgl. Zöckler, Artikel in der theol. Realenzyklopädie s. v. Eustachius und die Ausführungen der Bollandisten-Ausgabe Sept. VI p. 122 No. 72-75). Andererseits war unser griechisches Martyrium im Osten bereits dem Johannes Damaskus bekannt. Überdies schwankt das Datum des Martyriums, die griechische Rezension bietet in Übereinstimmung mit sämtlichen älteren griechischen Menologien (vgl. Einleitung der Bollandisten-Ausgabe p. 114) den 20 September; gerade im Abendland schwanken die Ausgaben beträchtlich (s. ebendort); die kürzere lateinische Rezension des Casinensis hat den 20. Mai. — Es wäre durchaus möglich, daß erst aus einer im kirchlichen Osten entstandene Legende eines

erdichteten römischen Märtyrers der Kult der heiligen Eustachius in Rom entstanden sein könnte.

Ja, es könnte selbst die Frage erhoben werden, ob in der ursprünglichen Placidas-Eustachius-Legende das Martyrium des Helden überhaupt in Rom stattgefunden habe. In L. heißt es freilich ausdrücklich: regressi sunt cum magno triumpho in patriam Romanorum (c. 27), aber der Satz fehlt in G, wo nur — wie in L — erwähnt wird, daß der römische Kaiser dem siegreichen Feldherrn — es bleibt undeutlich, wohin und von wo aus — entgegen gezogen sei. In G findet sich andererseits allerdings der Satz: *ὡς ἔθος ἐστὶν Ῥωμαίοις ἐπινίκιον ἑορτὴν ἦγεν*, der seinerseits in L fehlt. Sonst bleibt man völlig im Unklaren darüber, wo die ganze Begebenheit sich abspielt. Außerdem lesen wir zu unserem Erstaunen zum Schluß in G (20), daß beim Martyrium des Helden: *συνήρχετο πᾶν τὸ πλῆθος τῶν πιστῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων* (!) *θεάσασθαι*. — Die Auffassung, daß der siegreiche Feldherr eines römischen Heeres auch in Rom im Triumph eingezogen sei und dort sein Martyrium stattgefunden habe, konnte sich natürlich leicht in eine Erzählung einschleichen, die urspünglich im Osten spielt.

Doch will ich hierauf kein Gewicht legen und nur noch einmal betonen, daß wir durchaus keinen Grund haben, irgend ein historisches, römisches Martyrium als Grundlage unserer Legende anzunehmen.

Wir werden jedenfalls die Texte der beiden Rezensionen selbst auf ihre Priorität zu prüfen haben unter der Voraussetzung, daß sich hier apriorisch gar nichts entscheiden läßt. Nun hat W. Meyer aus diesem Vergleich den Gesamteindruck erhalten, daß der kürzere lateinische Text wohlgeordnet und gut erzählt sei, und daß der griechische Text erweitert und mit den üblichen rhetorischen Mitteln aufgeputzt sei. Ich will nicht leugnen, daß G. in der Tat an vielen Stellen im Vergleich mit L. den Eindruck hervorruft, den W. Meyer so bestimmt formuliert, und will meinerseits keineswegs demgegenüber für die unbedingte Priorität von G. eintreten. Aber ich möchte doch verschiedene Bedenken erheben und nachweisen, daß L. an einer Reihe von Punkten sicher sekundär ist.

1. Ich beginne mit einem m. E. entscheidenden Punkt. Nach G. (s. o. S. 473) richtet der ihm erschienene Christus an Placidas die Frage, ob er sein ihm geweissagtes trübes Geschick *νῦν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* auf sich nehmen wolle. Placidas entscheidet sich für das *νῦν*, und so beginnt das Unglück sofort hereinzubrechen. W. Meyer
275 hält auch diesen Sonderzug für sekundär und rechnet ihn der

„geschwätzigen II. Fassung" zu. Sicher mit Unrecht. Denn wir haben hier einen Zug, der in der gesamten Überlieferung unserer Wanderlegende eine gewisse Verbreitung zeigt. Er fand sich nicht nur in der Sage vom Ritter Ysambrace und im „Grafen von Savoyen" wieder — auch hier könnte man ja kaum mit einem Einfluß der Placidas-Legende in ihrer griechischen Form rechnen —, sondern auch in einer ganz selbständigen armenischen Erzählung. Der Zug gehörte also der ursprünglichen Legende an, und G, der ihn erhalten hat, erweist damit seine Priorität an diesem Punkt in unzweifelhafter Weise. Oder sollte man wirklich annehmen, der ursprünglichen Placidas-Legende habe jener Zug gefehlt und er sei erst aus irgend einer verwandten Überlieferung in G. wieder eingedrungen? Das wäre doch ein merkwürdiges Spiel des Zufalls!

2. Ich füge gleich einen zweiten wichtigen Beweis für die Überlieferung von G. hinzu, auf den ebenfalls schon in der vorhergehenden Untersuchung hingewiesen wurde. In G. c. 7. schließt die Weissagung des dem Placidas zum zweiten Mal erscheinenden Christus (unmittelbar vor der eben besprochenen Scene) mit den Worten: *ὅταν γὰρ ταπεινωθῇς, ἐλεύσομαι πρός σε καὶ πάλιν ἀποκαταστήσω σε ἐν τῇ προτέρᾳ σου δόξῃ.* L. hat hier noch hinzugefügt: donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam. Auch hier ist L. sicher sekundär. Wir sahen oben bereits, wie an die Anagnorismen-Novelle der Legende das Martyrium des Placidas-Eustachius ganz oberflächlich angehängt ist. G. läßt die äußerliche Kompilationsarbeit noch deutlich erkennen. Der Kompilator hat selbst an dieser Stelle, wo wir einen solchen Hinweis notwendig erwarten sollten, die Erwähnung des Martyriums vergessen. G. repräsentiert also den ursprünglichen Text. L. hat den Mangel bemerkt und die Unebenheit ausgeglichen (während er die folgende ihm ganz unverständlich und überflüssig erscheinende Scene [s. o. Nr. 1] wegließ). Oder wie wollte man es umgekehrt erklären, daß der im Zusammenhang so notwendige Satz L's, wenn er ursprünglich der Legende angehörte, in G. fortblieb?

Ich gehe nun der Reihenfolge der Erzählung nach und notiere noch folgende Instanzen für die Priorität von G.

3. L. charakterisiert im Anfang nach dem besseren Text den Placidas mit den Worten: natus secundum carnem gloriorissimus; die Casinenser Handschr. (über ihr Verhältnis zu den übrigen s. W. Meyer 270 f.) ersetzt den ungefügen Text durch einfaches nobilissimus. Sollte in L. nicht eine ungeschickte Übersetzung von G. *γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐπιδόξου* vorliegen?

4. L. fügt § 5 zu dem Satz: „et veniens magister militum indicavit haec mulieri" noch vel filiis suis hinzu. G. hat den Zusatz nicht, und schwerlich ist der Erzähler der Legende so ungeschickt gewesen, daß er annahm, der Vater habe bei der Besprechung mit seiner Gattin seine im zartesten Alter befindlichen Kinder hinzugezogen.

5. Sollte der Grieche zu L. § 6 den Namen der Frau vor der Taufe *Τατιανή* aus freier Erfindung hinzugefügt haben? Warum erfand er dann nicht auch Namen für die Söhne?

6. G. erwähnt ausdrücklich, daß Placidas sich nach den ersten Unglücksfällen *εἰς ἀνακεχωρισμένον τόπον* zurückzieht, und daß Räuber ihn daselbst ausplündern. L. läßt den Rückzug in die Einsamkeit fort und erwähnt nur die Räuber. Der von G. erhaltene Zug steht im Zusammenhang der Placidas-Legende ziemlich ungeschickt da. Er wird aber bestätigt durch die parallelen Erzählungen, in denen die Räuber den in die Steppe oder Wüste geflohenen König ausrauben (s. o. S. 479). Der gemeinsame Grundstock der Wanderlegende hat sich hier gerade, wie wir bereits nachwiesen, bis in die Einzelheiten erhalten.

7. Zu dem Sonderzug in G. (9), daß Placidas bei einem großen Siegesfest hätte zugegen sein sollen *ἅτε στρατηλάτην ὄντα καὶ πρῶτον τῆς συγκλήτου* (fehlt in L.), vergleiche man das oben S. 522 über die anglolatinische Version der Legende Ausgeführte.

8. Das Motiv in G, daß der Schiffsherr wegen der großen Schönheit der Frau in Liebe zu ihr entbrennt, läßt L. ganz fort, es ist aber im Zusammenhang beinahe unentbehrlich.

9. L. § 20 beginnt (nach der Textkonstruktion von W. Meyer) mit dem ungefügen unverständlichen Satz (quo dicto) haec omnia nota facta sunt in his locis (ex eo vel de jussione imperiali). Der Casinensis hat die eingeklammerten Worte fortgelassen. W. Meyer urteilt aber selbst von den letzten Worten: „Sie sind die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat" und stellt die Worte aus G. daneben. Aber ist nicht damit das Zugeständnis gegeben, daß L. den ursprünglichen Text — hier bis zur Unverständlichkeit — gekürzt habe?

10. Daß der Vater seine Söhne, bevor er sie wiedererkennt, nach G. c. 16 zu Tischgenossen macht, (*ἐκέλευσεν αὐτοὺς μετέχειν τῆς τραπέζης αὐτοῦ συνεστίους αὐτοὺς καταστήσας*) während sie nach L § 20 Centurionen werden, dürfte das Ursprüngliche sein. In mehreren der Nebenüberlieferungen erscheinen die beiden Knaben als Pagen und Vertraute des Königs. L. hat die Erzählung dem Milieu entsprechend umgestaltet und wahrscheinlicher gemacht.

11. Von der Mutter heißt es L. 16 nur, daß sie an ihrem neuen Aufenthaltsort nach dem Tode des Schiffsherrn: absoluta est ad faciendum, quod illi placeret. In G. c. 16 wird erzählt, daß sie in dem Garten eines der Dorfbewohner sich in einem Zelt niedergelassen, um dort die Früchte zu bewachen. Davon hat L. nichts erhalten. Ihm war wohl der zu einer orientalischen Erzählung so passende Zug von dem Wächter (der Wächterin) im Felde (Jesaia I 8: Eine Hütte im Weinberge, eine Nachthütte im Gurkenfelde) nicht mehr durchsichtig, so ließ er ihn fort. Aber Zelt und Garten werden nun in L § 22 doch wieder erwähnt und zwar ohne alle nähere Erklärung: et ecce illi duo juvenes ingressi sunt in quendam(?) hortum, qui erat juxta tabernaculum, in quo assistebat mulier. Wie unklar ist hier die Erzählung in L! Und die ganze Unklarheit rührt daher, daß L. durch die Kürzung in § 16 keine klare Vorstellung von der Art und Weise gibt, in der die Mutter der beiden Söhne an dem betreffenden Orte wohnt.

12. Überhaupt ist die ganze Wiedererkennungsscene zwischen der Mutter und den beiden Söhnen bis zur vollkommenen Unverständlichkeit gekürzt. Ich habe die Erzählung oben S. 475 nach G. gegeben. Hier ist alles deutlich und klar. L. vermerkt zunächst nicht, daß Placidas auf seinem Feldzuge gerade an den Ort kommt, an dem seine Frau weilt. Er erwähnt ferner nicht, daß der Feldherr im Dorfe Rast macht, seinen Pavillon in der Nähe des Gartens der Frau aufschlägt, daß die beiden Jünglinge als seine Tischgenossen (s. o.) in seiner Nähe Quartier bekommen, eben in dem Zelte ihrer Mutter. Er speist uns mit folgenden mageren Andeutungen ab: donec pervenit (sc. Placidas) in vicum ... et erat in ipso loco mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi(?), ut videret exercitum applicantem, et ecce illi duo juvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum(?), qui erat juxta tabernaculum(?), in quo adsistebat(?) mulier, quae per fenestram intuebatur eos. So schreibt kein erster Erzähler einer frischen und ursprünglichen Legende. Hier hat ein Redaktor bis zur vollkommenen Unverständlichkeit gekürzt.

13. Der Ort, an dem der Anagnorismos stattfindet, liegt nach G. am Fluß Hydaspes, nach L. kommt der Feldherr zur Donau. W. Meyer sieht hier eine Änderung der II. Fassung. Aber wie sollte selbst ein griechischer Redaktor auf den Einfall gekommen sein, den indischen Hydaspes-Fluß in die Erzähluug hineinzubringen, wenn ursprünglich der bekannte Donaufluß in der Legende genannt war?!

Dem Herausgeber des Bollandisten-Textes hat jene geographische Aufgabe übrigens großes Kopfzerbrechen gemacht. Er kann sich nicht denken, daß der römische Feldherr zum indischen Hydaspesfluß (Horaz Oden I 22,8: quae loca fabulosus lambit Hydaspes) gelangt sei. Daher will er lieber einen medischen Hydaspes annehmen (Vergil Georg IV. 211, Medus Hydaspes), den es jedoch kaum — im Unterschied vom indischen — gegeben haben dürfte. Man sieht aus diesen Überlegungen, wie schwierig die Annahme ist, daß ein griechischer Abschreiber den fernliegenden Fluß Hydaspes in die Legende hineingebracht haben könnte. Wir werden doch besser tun, wenn wir den Hydaspes der ursprünglichen Legende belassen und in dieser Notiz eine Andeutung auf den orientalischen Ursprung ihrer Anagnorismen-Novelle vermuten.

14. In der Wiedererkennungsscene der beiden Brüder wird G. 17 ein Unterschied zwischen dem älteren und dem jüngeren Bruder gemacht. Der ältere Bruder hat die genaueren Erinnerungen; er erzählt daher ausführlicher; der jüngere Bruder weiß sich nur noch zu erinnern, daß die Dorfbewohner erzählten, sie hätten ihn von einem Wolf errettet. (Hier muß übrigens wahrscheinlich der Text von G. aus dem Text des längeren sonst mit G. eng verwandten Lateiners ergänzt werden. Nach L.[2] erzählt nämlich der ältere Bruder, daß er gesehen habe, wie der jüngere von einem Wolf geraubt sei, bevor er selbst vom Löwen ergriffen wurde. Denn nun erst gewinnt die Antwort des jüngeren Bruders in G. ihren Sinn und Zusammenhang: *καὶ οἱ ἐμὲ γὰρ ἀναθρεψάμενοι ταῦτά μοι ἔλεγον, ὅτι ἐκ λύκου σε ἐρρυσάμεθα.* Freilich stimmt mit alledem nicht genau G. 10, wo der Vater zuerst sieht, wie der eine Sohn vom Löwen, dann wie der andere vom Wolf geraubt wird). — L[1] hat nun bei der Wiedererkennungsscene alle diesen kleinen Züge fortgelassen. Aber er muß sie in seiner Quelle gelesen haben. Denn nur so erklärt sich, daß er § 13 von dem vom Löwen geraubten Bruder sagt: ignorans, quid actum esset de patre eius, — dagegen von dem andern Bruder: ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre.

15. Nachdem die Mutter die Wiedererkennungsscene der beiden Brüder belauscht hat, geht sie nach L. sofort (cito) zum Feldherrn, nach G. erst am folgenden Tage. Ich glaube, daß L. auch hier sekundär ist. Der Redaktor von L. war wahrscheinlich der Meinung, daß zwischen beiden Ereignissen ein ersichtlicher Zusammenhang bestehe. Er konnte es nicht begreifen, weshalb die Frau noch einen ganzen Tag wartet, ehe sie die endgültige Wiedererkennung herbeiführt. Tatsächlich soll nach dem ursprüng-

lichen Sinn der Erzählung das Kommen der Frau ein zufälliges sein. Sie begibt sich (so gibt auch L. an) zum Feldherrn, um ihre Befreiung aus der Gefangenschaft zm erbitten. Dabei findet sie dann zufällig in jenem ihren Mann wieder. Wie diese ganze nicht sehr geschickte Erfindung entstanden ist, wurde oben bereits erörtert. Damit, daß zwischen der ersten Wiedererkennungsscene und dem abschließenden Anagorismos eine längere Frist verstreicht, stimmt G. mit einer Reihe der übrigen Parallelen überein.

16. Das Gebet, das die Märtyrer vor ihrem Tode beten, (G. 21, L. 32) ist in L. (W. Meyer 284) in weitgehender Übereinstimmung mit G. erhalten. Aber der eine Zeuge für L., der Codex Casinensis, läßt das ganze Stück fort. Darf man nicht urteilen, daß dieser letztere Zeuge uns hier einmal ein Beispiel bietet, wie im lateinischen Zweig der Überlieferung fortwährend gekürzt ist? Und wird man nicht doch vielleicht vorsichtig mit der Annahme sein müssen, daß eine Reihe von Gebeten und ähnlichen Ausführungen in G. nur rethorischer Aufputz des griechischen Bearbeiters seien. (Vgl. z. B. G. 4 u. 7; ich mache nebenbei auf die interessante Ansprache Jesu an Placidas G. 4 mit dem wiederholt einzusetzenden ἐγώ aufmerksam).

Allen diesen Instanzen gegenüber, die für die Priorität von G. gegen L. sprechen, will ich nicht verfehlen, auf eine eventuelle Gegeninstanz hinzuweisen. Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, daß nach G. Placidas am Anfang seiner Geschichte auf Grund einer vorherigen Aufforderung nach der Taufe an die Stelle zurückkehrt, wo er das Bekehrungswunder erlebte. In L. fehlt der betreffende Passus und das Zurückkommen des Placidas bleibt völlig unmotiviert. Bei L. scheint die künstliche Nat, die hier vorliegt, noch deutlicher sichtbar zu werden als in G. Und so könnte hier eine spätere Bearbeitung in G. ausgeglichen haben.

So will ich mit allen vorgetragenen Erwägungen nicht die unbedingte Priorität des Textes von G. behauptet haben. Es mögen G. und L. zwei Zeugen eines gemeinsamen Archetypus repräsentieren. Aber ich glaube doch, daß G. diesem näher steht als L.

Nachtrag.

Während der Drucklegung dieser Arbeit wurde ich von meinem hiesigen Kollegen Herrn Professor Behrens freundlichst auf die letzte Arbeit von Wendelin Foerster, Kristian von Troyes, Wörterbuch zu seinen sämtlichen Werken, Ro-

manische Bibliothek 21, Halle 1914, S. 71, verwiesen. Hier nennt Foerster neben der Arbeit Ogdens („nur zwei Kapitel aus einer großen nie erschienenen Arbeit") die Abhandlung von G. H. Gerould in den Publications of the Mod. Language Assoc. America XII (1904) 335—448.

Die vortreffliche und eindringende Arbeit Geroulds gibt mir zu wesentlichen Änderungen meiner Aufstellungen keine Veranlassung. Auch sehe ich aus einem Vergleich der beiden Arbeiten mit Freuden, daß das Material von mir ziemlich vollständig zusammengebracht ist. Es bleibt nur eine verhältnismäßig unbedeutende Nachlese. Abgesehen von zahlreichen Literaturangaben im einzelnen verweise ich namentlich auf das von G. p. 369—371 unter Nr. 9—11 zusammengestellte Material. Hier findet man noch zwei oder drei weitere Ausläufer unseres Märchenkreises: 1. Die dänische Ballade von Sakaris (Dannmarks gamle Folkeviser II 605—607, das einzige mir bekannte Beispiel, in welchem sich das Hirschmotiv mit dem Wiedererkennungsmärchen, wie in der Placidas-Legende verbindet, die letztere also als Quelle anzusehen sein wird. 2. u. 3. Eine brettonische Ballade in doppelter Form. (Luzel, Chants populaires de la Basse-Bretagne 1868 I 179 ff.), das mit einzelnen Motiven (Vogelstimme im Anfang, drei Söhne, von denen zwei durch Tiere geraubt werden, einer ins Wasser fällt) am meisten an Ritter Ysambrace erinnert. (Von der von Gerould ebenda S. 370 erwähnten Hubertus-Legende glaube ich in diesem Zusammenhang ganz absehen zu können). Außerdem hat Gerould seine Aufmerksamkeit auf einige Nebenmotive, das des geraubten Schatzes (p. 392 ff., Stammbaum der in Betracht kommenden Erzählungen 405) und das der Wahl zwischen dem Unglück in der Jugend oder im Alter (p. 424 ff. s. hier von neuem die Verschlingungen dieses Motivs mit anderen) gerichtet und bringt hier reiches und interessantes Material bei, das aber für die Hauptuntersuchung kaum in Frage kommt.

Was die Beurteilung des Ganzen betrifft, so freue ich mich in dem Hauptpunkt, mit G. zusammenzutreffen. Auch er nimmt an, daß die gesamte orientalische Überlieferung unabhängig von der Placidas-Legende sei, daß diese ihre ursprüngliche Heimat in Indien habe, und daß also die Placidas-Legende nur ein Schößling des gesamten Märchenstammes ist. Andererseits besteht er mit Nachdruck darauf, daß die occidentalischen (mittelalterlichen) Erzählungen, Romanzen und Balladen sämtlich von der Placidas-Legende abhängig seien. In Übereinstimmung mit Wagner (Sources of El-Cavallero Cifar) nimmt er an, daß auch der spanische Cifar im wesentlichen direkt aus der Legende geflossen sei (unter Betonung eines Nebeneinflusses von Seiten Wilhelms von Englands p. 363, 417 ff.). Endlich behauptet er die Abhängigkeit der anglolatinischen Gesta (s. o. Nr. 17) von der gewöhnlichen Form der Placidas-Legende. Ich will gern zugeben, daß hier noch nicht alle Einzelfragen gelöst sind. Auch fällt es nicht in meine Kompetenz, sie zu lösen. Was aber die Hauptsache betrifft, die These von der Abhängigkeit sämtlicher occidentalischen Erzählungen aus der Legende, so muß ich nach wie vor an meinen Erwägungen und Resultaten festhalten. Es mag hier und da das eine oder andere Glied des ganzen Kreises bereits von „Placidas" beeinflußt sein, aber es wird nicht möglich sein, diesen als die Wurzel der gesamten occidentalischen Überlieferung anzusehen. Die Gründe, die G. p. 406 f. für seine Haupt-These beibewegt, haben mich nicht überzeugen können und sind m. E. bereits im Voraus durch meine Darlegungen erschüttert. Ich erwähne nur noch (gegen G. p. 407), daß die Erzählung vom Raub der Söhne durch die Tiere keineswegs ein Zug ist, welcher

der Placidas-Legende mit dem mittelalterlichen Kreis allein gemeinsam ist. Vielmehr findet er sich (wenigstens bei dem einen Knaben) auch in der indischen Legende (Nr. 9) und im armenischen Märchen (Nr. 2).

Inhalt.

Haussa-Sänger,

mit Übersetzung und Erklärung.

II.

Lieder des „Heimchens“.

Von

Rudolf Prietze.

Vorgelegt vom vorsitzenden Sekretär in der Sitzung vom 25. März 1916.

II.

Wọ́nnań wå̄ḳa-r ģaṛé ne.
Dies Lied das Heimchens ist.

A.

1 *Ģaṛé ya-na ḍåka målam,*
Heimchen es tut hausen Geistlicher,
in yå-fitó wọže, nåma ne.
wenn es kommt heraus, Fleisch ist.
2 *Ḳåṛia-r kådo ta ṛuwá če,*
Ausflucht die Krokodils die Wassers ist,
in yå-fitó wọže, nåma ne.
3 *Ḳåṛia-r má-ja čiki sai kogọ́,*
Ausflucht die Schleppers Bauch nur Höhle,
in yå-fitó wọže, ši ke nań.
wenn er kommt heraus, es ist hier.

---

1 Heimchen, *ģaṛé*, Pl. *ģåṛuna*, nennt sich der Sänger, weil das kleine rötliche Insekt mit seiner feinen, weithinschallenden Musik für ein Vorbild seiner Kunst gilt. *Ḍaka* s. I 73; *ḍaka mālam* etwa: ein verborgenes Gelehrtendasein führen. Das Heimchen hält sich in Erdritzen versteckt, weil Kinder und Tiere ihm nachstellen. Vielleicht wird auch an die Seßhaftigkeit des Sängers gedacht, vgl. Einl. — M schreibt hier *mālimi ne*; in I hörte ich vorwiegend *mālẹm*. *In* ist arab.

II.

Dies ist das Lied des Heimchens.

A.

Selbsteinschätzung des Heimchens: Jedes Wesen hat ein Mittel, sich zu behaupten; das seinige ist die ihm eigne Gewalt über den Ruf der Leute und sein mächtiger Gönner *Baḳi.*

1 Wie ein Geistlicher hütet das Heimchen Haus;
es wird zum Wildpret, kommt es heraus.
2 Im Wasser birgt sich das Krokodil;
es wird zum Wildpret, kommt es heraus.
3 Des Schleppbauchs Hort ist die Höhle,
denn kommt er heraus, ist es mit ihm aus.

---

2 Die Bedeutung von *ḳaṙia*, das Mi. und R mit Lüge, Falschheit wiedergeben, ist offenbar allgemeiner, etwa Trick, Ausflucht, Zuflucht. Mi. unterscheidet freilich von *ḳarya* Lüge ein *kariya* Schutz, Beschützung, Verteidigung; doch auch hier, wo dieser Sinn unzweifelhaft vorliegt, schreiben sowohl A als M *ḳaṙia.*

3 *Ma-ja čiki* steht poetisch für Schlange. Die hier vorliegende 2. Halbzeile fehlte bei A und wurde bei M aus 4 ergänzt. *Ši ḱe naṅ* heißt wie das Bornuwort *däži* bald so steht es, bald es ist zu Ende.

4 *Káṛia-r Harûna ta dûẓi,*
Ausflucht die des „ die Felsens,
in yā-fitó wọže, ši ḳe nań.
5 *Ḳaṛia-r kuṛége ṛāmi —*
Ausflucht die Erdeichhorns Loch —
ḳoṛia-r mutúń da abi-n kai-nẹ́s.
Ausflucht die des Menschen mit Ding dem Kopfs seines.
6 *Abi-n fiḍi na faḍá ne,*
Ding das Geredes das der Rede ist,
ba zā́-ẹn kâsa faḍá ba.
nicht gehe daß ich ermangeln Rede.
7 *Ni zábia-r Baḳi mai-gátaṛi,*
Ich Sangmeister der des „ habend Axt,
da kúmya, ba ẓoró.
mit Scham, nicht Furcht.
8 *Uba-ń Kúrumbẹ da Ḍamfiró,*
Vater der der „ und „
Balḗri baba-ń Gámži,
„ Oheim der des „
9 *uba-n-su Žáruma,*
Vater von ihnen „
ḳâto ne sai gaiyá.
stark ist nur Heerbann.

B.

10 *Ša-dūka, ḍa-n asali-ń gańgá,*
Trink Prügel, Sohn der Ursprungs des der Trommel,
wọnde yā́-fi šigēge!
welcher er übertrifft Pfuscher!

---

4 Schon hier wird auf das Hauptthema des „Diwans“, *Harúna* in seiner Felsenburg *Nińgi*, angespielt, s. Einl.

5 a) Das Erdeichhorn entspricht in der Sudan-Tierfabel wegen der Notausgänge seines Baus unserm Fuchs; vgl. Pfl. u. T. 121. — b) *Kai-nẹs* für *kai-na-sa*, prosaisch *ka-n-sa*. Des Verses halber steht hier *kai* für *kái*, vgl. I 23.

6 a) *Abi-n fiḍi* ist der Leumund, namentlich im üblen Sinne. — b) Für *kāsa* (nach Mi. unfähig oder nicht vollzählig sein) setzt M *fāsa*. Zu *zā-ẹn* vgl. I 60 ff, 63.

7 a) Über *zábia*, das, obwohl hier einen Mann bezeichnend, den weibl. Artikel aufweist, s. Einl. Der Eigenname *Baḳi* kam schon I 95, 99 als *Bẹḳi* vor. *Mai-gátaṛi* ist wie das ähnliche *mai-ẓítaka* „Herr der Streitaxt“ ein beliebtes Epitheton ornans. — b) *Kumya* lautete I 140 *kunya*, wie gewöhnlich in Kano.

8 a) *Kúrumbẹ* weiblicher Name. *Ḍa-n-firo* hat nach M zum 2. Bestandteil das auch im H bekannte Bornuwort *fēro* Mädchen, heißt also Jungfernsohn, un-

4 Haruna's Hort ist das Bergland;
denn kommt er heraus, ist es mit ihm aus.
5 Erdeichhorns Halt ist das Erdloch —
des Menschen, was er im Kopf hegt.
6 Den Leumund schafft man durch Rede,
und an Rede wird mir's nicht fehlen.
7 Sangmeister von Mohr, dem Axtmann,
bin ich bescheiden, doch furchtlos.
8 Mohr, *Kúrumbe's*, *Ḍámfiro's* Vater,
Baléri, Oheim des *Gámži*,
9 ist Vater von Kindern wie *Žáruma*,
ist einem Heerbann gewachsen.

B.

Nach lobender Apostrophierung seines Gefährten, des Trommlers (vgl. I 15f.), und Betonung der eignen Gefährlichkeit (vgl. I 5f.) erfolgt ein Angriff auf seinen einheimischen Nebenbuhler *Baṛáu*, für den das Singen nach der neu aufgekommenen Tanzweise *Mâgaṛa* (s. Einl.) ein einträgliches Gewerbe sei.

Nicht nur gegen ihn selbst, auch gegen die Eltern und den Brotherrn *Baṛáu's* werden wüste Ausfälle gerichtet, während der Sänger sich gegen solche für gefeit erklärt.

10 Prügelknab, Sproß vom Trommlergeschlecht,
erhaben über dem Pfuscher!

---

eheliches Kind. — b) *Baléri* ist *Baḳi* ins Fulfulde übersetzt, und zwar mit dem Artikel einer Tiere bezeichnenden Klasse. Zu *baba* vgl. I 21. *Gamži* ursprünglich laut Mi. breitblättriger Kautschuk.

9 a) Vgl. HL. 40 *uba-n-si Yakúdima* (*si* aus *su* assimiliert). Beidemal ist der Name eine Apposition zum Plur. *su* als Erstgeborenes mehrerer Kinder — eine nach M auf die Poesie beschränkte Konstruktion. Zu *Žáruma* vgl. Mi. *jarumi*, Fem. *jaruma*, tapfer; doch besteht M darauf, daß es ein männlicher Name sei. — b) Mi. übersetzt *ḳáto* mit wohlgenährt, R mit *strong male or female slave*. Nach M ist es ursprünglich der Mann in den besten Jahren wie *górzo* (I 168) und wird gern prägnant in der Verbindung *ḳáto sai gaiya* (s. I 69) gebraucht: so stark, daß nur eine ganze Schar ihm gewachsen ist. *Sai gaiyá* ist hier von M aus stilistisch-rhythmischen Gründen eingefügt; es findet sich auch 65.

10 a) *Ša-dúka* scherzhafter Beiname dessen, der von Kind auf gewohnt ist, einen Klaps zu bekommen, ohne sich darum zu grämen, vgl. I 15, auch I 75. Er entstammt einer alten Trommlerfamilie. *Asali* Lehnwort vgl. I 28. *Šigége* ursprünglich Part. Prät. v. *šiga, šige* hineingehn, eindringen, sich einschleichen (etwas abweichend gebildet, da man *šigégge* erwarten müßte): Eindringling, Böhnhase, Pfuscher.

11 *Ša-dūka, žika-m Báuši,*
Trink Prügel, Enkel der des „
yāŗá su-bi-ka su-šá gaṅgá!
Kinder sie folgen dir sie trinken Trommel!
12 *Ni ne kunu-m bauŗēŗe,*
Ich bin Abkochung die der Sykomore,
yāŗo yẹ-šá-ni múrḍẹ-ši.
Knabe er trinkt mich verdrehen ihn.
13 *Ní ne ná Kande ŗúa-n žákaŗa,*
Ich bin der der „ Wasser das von „
a-šá-ni a-na ẓoŗó.
man trinkt mich, man tut Furcht.
14 *Magḗduá daga kâi*
Entzündung von Kopf
ba zá-ta bar ḍa-n yâẓa ba.
nicht geht sie lassen Kind das der Zehen.
15 *Magḗduá-r mai-tâba*
Entzündung die des Tabaksherrn
ba zá-ta bar ma-sa yâẓa ba.
nicht geht sie lassen zu ihm Zehen.
16 *Goši-n obá-n mai-tâba*
Stirn die Vaters des Tabaksherrn
sai ka-čé dakalí-n Gaŗẹkí.
nur du sagst Mauer die von „
17 *Gáto-ṅ úa-r mai-tâba*
Scham die Mutter der des Tabaksherrn
kábŗi kama-r lifidí-n Gaŗẹkí.
Dicke Gleichheit die Wattenpanzers des von „
18 *Da ní da gôyo-m mâye*
Und ich und Wartekind das Werwolfs
kôa ya-fâsa šége ne.
wer auch er verfehlt Schandkerl ist.

---

11 Zur ersten Zeile s. I 19.

12 a) *Kunū* an sich eine dicke Hirsesuppe, mit Tamarinde gesäuert, vgl. St. 426; hier die Durchfall erzeugende Abkochung von Sykomorenrinde. *Bauŗēŗe* ist nach M die weibliche Sykomore neben *báuŗe* der männlichen; so auch *kaḍánye* männlicher neben *kaḍánya* weiblicher Schibutterbaum, *dabīno* männliche neben *dabīnowa* weibliche Dattelpalme, vgl. HL. 23. — b) Der Schluß ist nach A des Verses halber zusammengezogen aus *murḍa da ši*, Umdrehung mit ihm. M setzt *in-murḍe-ši*, daß ich ihn umdrehe. Es ist ein Bohren im Magen gemeint. Mi. hat *murje* drehen, R *murda* und *murje*; die Vertretung von *ḍ* durch *j* ist bemerkenswert.

11 Prügelknab, Enkel vom Bogenbaum,
die Jugend folgt dir, der Trommel zu lauschen.
12 Ich bin Sykomorenbrühe:
Der Bub, der mich trinkt, verrenkt sich den Leib.
13 Ich, Kande's Bruder, bin Kano's Pfuhl:
Man trinkt mich und gerät in Angst.
14 Ein Übel, das vom Kopf beginnt,
wird auch die kleine Zeh' nicht schonen.
15 Und wenn's den Tabaksmann ergreift,
wird's keine Zehn ihm übrig lassen.
16 Die Stirn des Vaters vom Tabaksmann
könnt' man für Garki's Mauer halten.
17 Die Scham der Mutter vom Tabaksmann
ist dick wie Garki's Wattenpanzer.
18 Hab' ich's mit dem Hexenpflegling zu tun,
ein Hunsfott, wer den kürzern zieht!

---

13 M bestreitet A's Ansicht, daß *na* hier Sohn bedeute; es könne nur Bruder heißen. *Kandė* wird ein nach 2 oder 3 Knaben geborenes Mädchen genannt. Der *ṛūa-n žákaṛa* ist ein Teich voll übelriechenden Wassers inmitten der Stadt Kano, in dem jährlich Leute ertrinken. Er gilt nach A für ungesund, nach M. für unheimlich. *A-na* für *a-na ži*.

14 a) Mi. R *magēduua* Krankheit, welche die kleine Zehe zerstört, nach M auch die übrigen Zehen und die Finger. Mit dieser Kranheit vergleicht er sich selbst: Wenn ich die Großen vornehme, werde ich auch die Kleinen nicht schonen. Zu *kāi* vgl. I 23. — b) Kind der Zehen = kleine Zehe.

15 Durch *mai-tāba* wird der Gegner, der ehedem schlecht über ihn gesungen hat, bereits deutlicher bezeichnet, mit Namen jedoch erst V. 23. Der Tabak wird in jenen Ländern geraucht, geschnupft und gekaut. Tabakbau und Tabakhandel gilt für armselig; vgl. die nämliche Bemerkung in dem von E. Littmann in Bd. XXVII der Zeitschr. für Assyriologie veröffentlichten nordabessinischen Heldenlied, Vers 48, 75 (= Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, Vol. IV, No. 75).

16 Zu *ka-će* vgl. I 143 c). Mi. *dákali* niedrige Mauer; M vermutet *dańkali* Batate, doch schwerlich mit Recht, vgl. d. folg. — *Garẹki* ist eine Stadt zwei Tagereisen zu Pferd nordöstlich von Kano, berühmt wegen ihrer dicken Wattenpanzer; sie steht unter einem Fulbefürsten.

17 Zu der Unflätigkeit vgl. I 143.

18 a) *Gōyo*, Pl. *gōyuna*, weder bei R noch bei Mi., soll nach A die mütterliche Tante bezeichnen, doch scheint mir M's Deutung als Subst. zu *gōya* „ein Kind auf dem Rücken tragen" zutreffender. *Māye* (vgl. I 162), männlich und weiblich, bedeutet Werwolf, Hexenmeister, Hexe, Träger des bösen Blicks, *gōyo-m māye* wohl Tragkind der Hexe. — b) *Fāsa* wie *kāsa* in 6: nicht mehr können, ablassen, nämlich im Schimpfwettstreit. Zu *šēge* vgl. I 121.

19 *Ni ne dẹmi-ṅ gúžia,*
Ich bin Garbe die der Erdnuß,
mai - wuyẹ - n šiṛi na gida-n Maži.
habend Schwierigkeit die Ordnung der Hauses des "
20 *A kwánaki-ṅ abu ši kan yi,*
In Tagen denen Dinges es pflegt machen,
kan yā-wuče, wọni kan nēma.
wenn es ging vorbei, anderes pflegt suchen.
21 *A kwánaki-n hadiṛi*
In Tagen denen Unwetters
kwānaki-n ṛuá, ẹa-m māgaṛá.
Tage die Wassers, Kinder die der Tanzweise.
22 *A kwánaki-n iska*
In Tagen denen Windes
kan či žinžimí, ẹa-m māgaṛá.
pflegt essen Reiher, Kinder die der Tanzweise.
23 *Mágara tá-zama žári:*
Tanzweise sie ward Barschaft:
Baṛáu, ka-daina záa kogí.
" höre auf Gehn Gewässer.
24 *Mágaṛa tá-zama ḳaṅwa-r ubá,*
Tanzweise sie ward jüngre Schwester die Vaters,
ka-če má-sa: bábani.
sage zu ihm: "
25 *Kadán kiḍá yā-sáke,*
Wenn Trommelschlag er wechselt,
ṛáua yā-sáke, ẹá-m wasa.
Tanz er wechselt, Kinder die Spiels.
26 *Batáre, kai nā-sáṅ-ka,*
Weißer du ich kenne dich,
waláí ba zá-n ma-ka wáḳa ba.
bei Gott nicht gehe ich zu dir Lied.
27 *Zamándani kaskó ne,*
Hausknecht Tonbecken ist,
kan yā-fáše, wọ́ni kán nēma.
wenn es zerbricht, andres pflegt suchen.

---

19 a) Da es eine Garbe von Erdnüssen nicht gibt, meint der Sänger: Ich bin nicht zu fassen. Vgl. denselben Ausdr. im 13. H-Sprichwort in Mi's Lehrbuch der H-Sprache S. 118. — b) *Na* bezeichnet den Sänger als den Neffen *Maži's*, in dessen Hause er aufwuchs, vgl. I 4, 21.

19 Ich bin die Garbe der Erdnuß;
schwer kramt sich's mit dem vom Hause *Mašī*'s.
20 Ein Ding hat Tage, wo man's übt,
und ist's vorbei, geht man andrem nach.
21 An Tagen, wo's Gewitter gibt,
kommt Regenfall, ihr Tanzgenossen.
22 An Tagen, wo der Wind weht,
gibt's Reiherbraten, Tanzgenossen.
23 Das Tanzlied ward wie bares Geld:
Barau, nun geh nicht fischen mehr!
24 Es ward wie Vaters Schwester dir,
nun sag' zu ihm auch Muhme.
25 Wird andrer Takt getrommelt,
so tanzt man anders, Spielgesellen.
26 Dich, du Weißer, kenne ich!
Bei Gott, nie sänge ich für dich!
27 Der Hausknecht ist ein Tongeschirr;
zerbricht's, holt man ein anderes.

---

20 Das 2. *kan* steht für *kadán* wenn, vgl. I 110, 158, das 2. u. 3. ist Hilfsverb; in Prosa stünde *a-kan* man pflegt. Zu *yi* ist *ši* das Objekt.

21 *Ḙa* (vgl. I 69) steht hier weder im eigentlichen noch in diminutivem Sinn, sondern für die Teilnehmer an der *mágaṛa* (s. Einl.).

22 Unter *šinžimi*, Pl. nach A *žinžima*, wird ein schwarzer Reiher mit weißer Brust verstanden, der auf Bäumen innerhalb der Stadt nistet; seine Jungen, die der Sturm häufig aus den Nestern wirft, gelten für Leckerbissen. Mi. gibt *jínjimi* irrig durch Pelikan wieder, vgl. I 67.

23 a) Nach A ist *žāri* Kapital, nach Mi. Vermögen, Reichtum, nach M genauer Darlehn. — b) *Baṛau* s. I 95. Er ist der Tabaksmann von 15 ff., leistet laut 27 ff. Dienste im Hause des *Makáu* und sucht nebenbei seinen Unterhalt mit der Angel (A *fāṣa*, Pl. *fāṣoṣi*). Daß er auch in seinen Liedern nach der neuen Tanzweise nicht erfolglos war, ist aus dem Ingrimm seines Nebenbuhlers ersichtlich. Nach A wären sie ehedem Freunde gewesen. *Kogí* s. 63.

24 *Bābani* ist das der *ḳańwa-r uba* entsprechende Kanúriwort, das in H auch durch *bāba* vertreten wird. Auffallend ist *má-sa* statt *má-ta*, vielleicht ein Versehen des Schreibers.

26 Dieser Vers ist eine eingestreute Anrede an einen Weißen (Europäer oder Araber, vgl. I 58, 106), der wohl seinen Obolus verweigerte, als für den Sänger gesammelt wurde vgl. Einl. *Wālai* statt des arab. *wallāhi* (so I 68) bei Gott. Hinter *za-n* fehlt in poetischer Kürze *yi* machen.

27 a) A *zamán da ni*, M *zamá da ni* „bleib bei mir“ ist gleichbedeutend mit *baṛa* d. h. Jemand, der für Kost und Kleidung arbeitet, weil er für Feldarbeit zu schwach ist. — b) Das 1. *kan* für *kadán*, das 2. für *a-kan* wie 20.

28 *Šegi-m báṛa na gidá-m Makáu*
Schandkerl der (v.) Diener der Hauses des „
yā-či ṛōgo yā-i hauká.
er aß Kassada er machte Tollheit.
29 *Ni nā-fi ḳárgfi-m bāwa,*
Ich ich übertreffe Stärke die des Sklaven,
bāwa amá-n žaka, ḍa-m faṛká!
Sklave Erbrechen das des Sacks, Sohn der wilder Ehe.
30 *Nā-fi ubañgiží-ñ-ka má,*
Ich übertreffe Herrn deinen auch,
túlitúli kāši-m Makáu!
häufchenweise Kot der des „
31 *Tun da sāfe ya-sōma-ši,*
Seit mit Morgen er beginnt es,
ẓaká-n deṛé mu-ka túṛe-ši.
Mitte die der Nacht wir haben weggestoßen ihn.
32 *Ni nā-ša yęzáwaḳa nā-ḳoši,*
Ich ich trank Zauberzettel ich bin satt,
bābu nā ẓoṛó-m bākí,
nichts ich habe Furcht die Mundes,
33 *ḳadáñgaṛi-m bākí-n tulú,*
Eidechse die Mundes des Kruges,
a-kas-ni a-kas tulú.
man tötet mich man tötet Krug.

C.

34 *Ku-i hánkali, ẓa-m mágaṛa,*
Macht Verstand, Kinder die der Tanzweise,
kar ku-dōši wožé-n Dauṛá.
daß nicht ihr wandelt Seite die v. „

---

28 a) *Makáu* ist ein von *makaṛa* zu spät kommen abgeleiteter Name, also „Spätling". Eine ebenso hartnäckig verfochtene wie dem Naturgesetz widerstreitende Anschauung im Sudan und weit über seine Grenzen hinaus ist der übrigens sehr wohltätige, zahllose Zerwürfnisse verhütende Glaube, ein Embryo könne nach den ersten Monaten seiner Entwicklung im Schoß der Mutter „schlummern", ohne weitere Fortschritte zu machen, und zwar nicht nur Monate, sondern Jahre, ja Jahrzehnte lang, um dann von selber sein Wachstum wieder aufzunehmen und nach Ablauf der ihm noch fehlenden Monde geboren zu werden. Ein Kind, das als Embryo kürzere Zeit gesäumt hat, also etwa nach 10—12 Monaten zur Welt kommt, wird *Makáu* genannt, wenn weiblich, *Makaṛérria*; handelt sich's aber um Jahre, so heißt es *Šekaṛáu*, Fem. *Šékaṛa* „Jährling". Hiernach ist Mi's Erklärung der

28 Der Lump von Diener in Spätlings Haus
aß Maniok, ist übergeschnappt.
29 Wohl bin ich stärker als so ein Sklav,
solch Sackbrechmittel, solch Hurensohn!
30 Ich bin auch mehr wert als sein Herr,
solch Bröckelkot von Spätling!
31 Frühmorgens legt er damit los,
um Mitternacht störte ihn unser Stoß.
32 Ich trank an Zauberzetteln mich dick,
hab nichts zu fürchten vom bösen Blick,
33 bin wie der Eidechs vorn im Krug:
wer nach mir schlägt, zerschlägt den Krug.

C.

Warnung vor dem wegelagernden Werwolf *Nakúṛa*, der samt seiner Mutter beschimpft wird.

34 Ihr Tanzgenossen, hütet euch fein,
schlagt nicht den Weg nach Daura ein!

---

letztgenannten Wörter zu ergänzen. — b) Laut Pfl. u. T. 12 ist *ṛōgo* sonst eine angesehene Kost, vgl. I 136. Die ihm hier zugeschriebene Wirkung ist die der Sykomorenbrühe s. 12 und der *doṛōa* Pfl. u. T. 33.

29 Zu *nā-ḟi* vgl. I 80. *Baṛáu* wird spöttisch Sklave genannt, weil seine Eltern Sklaven waren; daher *ama-n žaka* aus *amai na žaká* Ausspeien des Geldbeutels, weil ein Sklave viel Geld kostet.

30 Der 1. Halbvers wurde, da bei A ersichtlich eine Lücke vorlag, durch M ergänzt. Zu *túlitúli* vgl. HL. 27 u. 29. Mi. *tuli*, R *tulli*, *tilli* Haufen. Der Sänger wendet seinen Spott gegen *Baṛáu's* Brotherrn, dessen Hartleibigkeit verhöhnend, die ihm die Verrichtung der Notdurft zum Tagewerk mache. Vgl. I 146.

31 Ob das Hilfsverb *ka* hier Vergangenheit oder Gewohnheit ausdrückt, habe ich nicht feststellen können; vgl. I 86.

32 a) *Yẹzáwaḳa*, Pl. *yẹzawaḳoḳi*, ist ein Zettel, auf den eine Koransure geschrieben ist. Man wirft ihn ins Wasser und trinkt dies als Mittel gegen Zauber oder bösen Blick. — b) Der mit dem bösen Blick behaftete behext auch durch das falsch gemeinte Lob seines Mundes; daher bezeichnet *bāḳi* auch geradezu wie hier den bösen Blick. Eine andre Wendung dafür s. HL 16: *Su-ṅ gani idanu* „sie sahen Augen" d. h. übten bösen Blick. *Nā* poetisch für *ná-ši*.

33 Sinn des Gleichnisses: Wer mich angreift, muß fürchten, meinen Beschützer zu treffen, vgl 7 ff. Zu *kas* vgl. I 75.

34 a) Der Vers knüpft an das Vorhergehende an: ihr, die ihr nicht so gefeit seid, hütet euch u. s. w. *Haṅkali* ist das arab. *ʿaql*, dem H-Lautstande angepaßt, vgl. I 28. Zu *ẹa* vgl. 21. — b) *kar* für *kada* s. I 20. *Dōši*, *dōsa* = gehn (nicht bei Mi. u. R).

35 *A-sāče bāwa-n makāfo,*
Man stiehlt Sklaven den des Blinden,
ši ma, makāfo, a - dōke - ši.
ihn auch, Blinden, man schlägt ihn.
36 *Nakūṛa babbá-m māye,*
„ großer der Werwolf,
šēge ma-káṛia ḳaši-n yaṛá.
Schandkerl zerbrechend Knochen den der Knaben.
37 *Ua-r Nakūṛa da babbá-n čiki*
Mutter die des „ mit großem dem Bauch
kamá-r ṛumbú dusá!
Gleichheit die der Scheuer Kleie.
38 *Ua-r Nakūṛa da ža-úr idó*
Mutter die „ mit hochrotem Auge
kamá-r gautá-n kaží!
Gleichheit der Melansane der der Hühner.

D.

39 *Ba duṅ abí-n baṛé ba*
Nicht wegen Sache der des Fremdseins
mai-dōgo kam na gaṛí ne.
Mann weither wie der der Stadt ist.
40 *Gṛafúnu yā-san doṅga,*
Schlingpflanze kennt Zaun,
zā-ya ṛēna dumá wayó.
geht sie verachten Flaschenkürbis Schlauheit.
41 *Māgaṛa ba nōma ba,*
Tanzweise nicht Feldarbeit,
ḳáṛia ba na-i má-ta lōko ba.
Lüge nicht ich mache zu ihr Stützstock.
42 *Māgaṛa bá-ta da āya,*
Tanzweise nicht sie mit Schlußpunkt,
kōmi ka-če má-ta: ší ḱe náṅ.
was auch du sagst zu ihr: es ist hier.
43 *Kōwa ye-ḱe mi-ni šēgantaka*
Wer auch er tut zu mir Nichtsnutzigkeit
in - sā - ši a māgaṛa.
daß ich setze ihn in Tanzweise.

---

35 *Dōki, dōka* schlagen, mundartliche Variante zu *dūka* Prügel 20.
36 *Na-kūṛa* könnte Bruder der Hyäne (*kūra*) bedeuten; doch glaubt M, es

35 Da wird dem Blinden der Sklave geraubt,
ja selbst den Blinden prügelt man.
36 *Nakúṛa*, großer Werwolf du,
Schandkerl, der Kindern die Knochen bricht!
37 *Nakúṛa*'s Mutter mit dickem Bauch
gleich einer Scheuer voll Kleie!
38 *Nakúṛa*'s Mutter mit brandrotem Aug'
gleich einer Huhnmelansane!

D.

Preis der neuen Tanzweise *Māgaṛa*, die er, der fremde Sänger, besser zu handhaben wisse als einheimische (nämlich *Baṛáu* s. o. B), und Einladung, ihm zu lauschen

39 Stünde der Fremdling nicht so allein,
er würde so gut wie das Stadtkind sein.
40 Doch kennt die Kletterpflanze den Zaun,
Wird an Witz herab auf den Kürbis schaun.
41 Das Tanzlied ist nicht Feldarbeit,
ihm heuchle ich keine Müdigkeit.
42 Das Tanzlied macht keine Pause,
so viel du ihm sagst: Nun ist's genug.
43 Und wer mir kommt mit Hunsfötterein,
den bring' ich ins neue Tanzlied hinein.

---

heiße: Der aus *Kúṛa*, einem südlich von Kano gelegenen Ort. *Māye* s. 18, I 162. Zu *šége* vgl. I 121.

37 Eine Scheuer für Kleie (Pferdefutter nach St. 296) ist größer als eine Hirsescheuer.

38 Zu *ža-ur* vgl. meine Spezif.-Verstärkungsadverbien im Haussa und Kanuri Jahrg. XI der Mitt. d. Orient. Seminars: *wur* Verstärkung zu *ža* rot = hochrot. *Gauta* ist eine Art Melansane, Eierpflanze; die *gautá-n kaži* „Hühnermelansane" wird nicht wie die eigentliche *gauta* gegessen.

39 a) Mi. *barē* geteilt, getrennt sein; hier die Vereinzelung, das Alleinstehn ohne Angehörige. — b) Des Verses wegen steht hier *kam* für *kama* bezw. *kama-r.*

40 A *grāfúnu*, Pl. *garáfuna*, Epheu mit kurzen, *yáḍia*, Pl. *yáḍioi*, Epheu mit langen Blättern, vgl. Mi. *garafúni*, R *garafini* Pflanze mit bitteren, zu Suppen verwerteten Blättern. Mit dieser Schlingpflanze wird der Fremde verglichen, der sozusagen über den Zaun klettert und auf den von der Innenseite sich aufrankenden einheimischen Flaschenkürbis (*duma*, vgl. I 75) herabblickt.

41 Mi. R *lōko* Stützstock für Lasten, die man nicht auf die Erde legt, daher auch Ruhepause = *fūtu*. Hier also: Ich unterbreche mein Singen nicht mit vorgeschützter Müdigkeit, wie der Bauer seine Arbeit.

42 Mit *áya* ist die arabische Schlußbezeichnung gemeint. Zu *ši ḱe naǹ* vgl. 4.

43 In Prosa dürfte *yi* machen nach *ye-ḱe* nicht fehlen. *Šégantaka* ist Nomen actionis zu *šége* s. 36. *In-sá-ši* Konjunktiv, vgl. I 63.

44 *A háṅkali ḱe mágaṛa,*
In Verstand tut Tanzweise,
ba gúdu na faṛáuta ba.
nicht Lauf der der Jagd.
45 *Mai-bazá ḍa-m móa ne,*
Habend Tanzrock Sohn der Lieblingsfrau ist,
māṛas-bazá ḍa-m bóṛa ne.
ohne Tanzrock Sohn des Vernachlässigten ist.
46 *Ku-sá safú, ku-ží zanče̱*
Setzt Reihe, hört Rede
na Amadú, na gidá-m Maží,
dessen des „ dessen Hauses des „
47 *Ku-sá safú ya kabēwa-r kufái,*
Setzt Reihe wie Kürbis der der Ruine,
safú yẹ dúma-ṅ ṛafí.
Reihe wie Flaschenkürbis der Baches.

E.

48 *Ni kówa ya-ṛēna góida-tá,*
Ich wer auch er verachtet Mägdlein mein,
yanzú ya-šiga mágaṛá.
jetzt er geht hinein Tanzweise.
49 *Káda ku-ṛéna góida,*
Daß nicht ihr verachtet Mägdlein,
sabulu-ṅ waṅka-n saṛmai.
Seife die Waschens des des Burschen.
50 *Kówa ya-ṛēna góida,*
Wer auch er verachtet Mägdlein,
dā čáṅ uwa-tá-sa góida čé!
einst dort Mutter seine Mägdlein war.
51 *Yáṛo abȫki-n yáṛo,*
Knabe Freund der des Knaben,
yāṛo ba zá-i ḳi ta yāṛo ba.
Knabe nicht geht er hassen das des Knaben.

---

44 *Haṅkali* s. 34. Für *ḱe* müßte in Prosa stehn *a-ḱe yi* man macht. Vor *na* setzt M *kama* Gleichheit.

45 Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden und nachfolgenden habe ich nicht ergründen können; er ist wohl ein an einen Anwesenden gerichtetes Einschiebsel wie 26. *Bazá*, Pl. *basoži*, ist nach AM der aus den Fasern der *rama* (Mi. *ráma* R *ramma* Pflanze, aus der Stricke gemacht werden) gewebte Tanzrock. Er reicht vom Gürtel bis auf die Füße, ist weiß, auch rot oder grün gefärbt, hat unten rote Fransen, ist mit Muscheln (*wọda*, arab. Lehnwort, nicht bei Mi. u. R) besetzt und gilt für wertvoll. Von fern ähnelt sein Stoff

44 Solch Tanzlied macht man mit Bedacht,
er ist kein Rennen wie auf der Jagd.
45 Wer Tanzrock trägt, ist der Lieblingsfrau Sohn,
wer keinen trägt, der Verschmähten Sohn.
46 Setzt euch in Reihen und lauscht dem Wort
von *Amadu*'s Bruder aus *Măži*'s Haus.
47 Reiht euch wie Kürbis auf Trümmerfeld,
reiht euch wie Flaschenkürbis am Bach.

E.

Preislied auf die kleinen Mädchen im allgemeinen und auf eins im besondern; ohne sie fehle dem Fest die Freude.

48 Wer da verachtet mein Mägdelein,
der kommt ins Tanzlied flugs hinein.
49 Verachtet nicht das Mägdlein,
die Seife zum Waschen des Burschen.
50 Wer da verachtet die kleine Maid:
einst war auch seine Mutter klein!
51 Der Knabe ist des Knaben Freund,
er wird nicht hassen, was knabenhaft,

---

der Seide. Bei Mi. u. R *baza* nur = ausbreiten, bei Mi. außerdem *báză* = Schnalle zur Befestigung des Steigbügelriemens am Sattel. *Bǿṛa* s. I 122 f.

46 a) Mi. *sáfu* Reihe, Linie, R *ṣaffu* Reihe z. B. beim gemeinsamen Gebet. Obwohl im Arab. *ṣaff*, wird es von AM mit *s* geschrieben. Hier: Kreis der Zuhörer. — Zu b) vgl. 19, I 4, 21. Er berühmt sich des *Amadu* (aus *Moḥammadu*), eines bekannten Sängers, als seines Bruders und des *Maži* als seines Oheims.

47 *Kabĕwa* nach AM Kürbis (nach B *Cucurbita pepo*), am besten auf Ruinen (A Mi. *kufái*, Pl. *kufáifai*) gedeihend, wie *duma* am Bache. Wie das Wachstum dieser Wucherpflanzen, so lebendig soll die Teilnahme der Zuhörer sein.

48 AM *goida*, Pl. *goidoži*, bei Mi u. R nicht angegeben, ist das junge noch unentwickelte Mädchen, etwa 7—8 jährig.

49 A *sābúlu*, Pl. *sābule*, M *sabúli*, R *ṣabuni*, Mi. *sabúlu* und *sabúni* Seife. Mit ihr wird das kleine Mädchen verglichen als Reinigungsmittel für den Junggesellen, sei es nach A, weil es sein Zeug wäscht, sei es nach M als Vorbild, weil es mehr badet und Henna auflegt als die erwachsenen Frauen und weil er schließlich um ihretwillen bei der Verlobung ein Bad nehmen muß. AM *saṛmai* oder *saṛmayi*, Mi. *sámrayī*, Pl. *sámari*, ist der Jüngling, Junggesell.

50 Ich schreibe hier wie 52 *dā*, nicht *da*, weil beide etymologisch zu scheiden sind: *da* ist stets unbetonte Partikel, *dā* bedeutet eine ferne Vergangenheit und steht adverbial, dem Satz den präteritalen Sinn gebend, der der Kopula *če* fehlt. Der Zusatz *čan* „dort“ verstärkt den Begriff der Entlegenheit.

51 f. *Ta* steht hier als Demonstrativ in neutraler Bedeutung. Es könnte *magána* vertreten, das nicht nur für Wort, sondern auch abstrakt für Sache, Eigenschaft gebraucht wird.

52 *Ni ma ba zá-ṅ ḳi ta góida ba,*
Ich auch nicht gehe ich hassen das des Mägdleins,
don dâ čaṅ uwa-ta góida če.
weil einst dort Mutter meine Mägdlein war.
53 *Mûgu ba zá-i ḳi ta mûgu ba,*
Schlechter nicht geht er hassen das des Schlechten,
sai ko su - taṛú, su-lâlačé.
nur ob sie sich sammeln, sie verderben.
54 *Aiyaṛḗ kē góida kē če,*
Heißa du Mägdlein du bist,
ta " ḍa-ṅ Alí mai-wâyo.
die Sohnes des " habend Klugheit.
55 *Ni wāsa-n da ḱe ẓiṛâṛa,*
Ich Spiel welches (man) tut nackt,
ḳáṛia ba nẹ-i ma-sa wọ́ndo ba.
Lüge nicht ich mache zu ihm Hose.
56 *Domíṅ abí-n da bâ-ši da rộho,*
Wegen Dinges das nicht es mit Lust,
ní ma ba za-m ma-sa rộho ba.
ich auch nicht gehe ich zu ihm Lust.
57 *Bikí kadáṅ ba góida,*
Fest wenn nicht Mägdlein,
ni ma ba za-n iya murna ba.
ich auch nicht gehe ich können Freude.

F.

58 *A dūnia ḱe wâlawa,*
In Welt (man) tue Behagen,
ẹa-n sámaṛi na mâgaṛá.
Kinder die Jünglinge die der Tanzweise.
59 *Dūnia gišeṛí če:*
Welt Salz ist:
da ḍánḍaná kaṅ ḳâṛe-ta.
mit Schmecken (man) pflegt endigen sie.
60 *Dúnia má-dunāna,*
Welt versinkend,
kaṛé ye-če, ẹa-m mâgaṛa.
Hund er sagt, Kinder die der Tanzweise.

---

54 *Aiyaṛḗ* ist eine aufmunternde, dem Tanzlied angehörige Interjektion (nicht bei Mi. u. R). *Ta* bedeutet hier Schwester, wie *na* 46 und an andern Stellen Bruder.

52 noch werd' ich hassen, was mädchenhaft,
weil meine Mutter einst Mägdlein war.
53 Selbst der Schuft ist der Sache des Schufts nicht feind,
nur gehn sie vereint auch zu Grunde.
54 Juchheißa, das Mägdlein, das bist du,
Schwester des Sohnes *Ali*'s des klugen!
55 Dem Spiele, das man nackt begann,
dem lüge ich keine Hose an.
56 Was keinen Frohsinn in sich trägt,
das will auch ich nicht heiter machen.
57 Wenn einem Fest das Mägdlein fehlt,
da kann auch ich nicht Freude schaffen.

F.

Lebensweisheit: Man genieße das flüchtige Dasein in dieser schlechten Welt und gebe sich keiner Täuschung hin.

58 Man lasse sich's wohl sein auf der Welt,
Jungmannschaft, die sich zum Tanzlied hält!
59 Das Leben ist ein Klumpen Salz,
mit Naschen wird es aufgezehrt.
60 Die Welt sinkt tiefer immerdar,
so spricht der Hund, du Tanzliedsschar.

---

55 Dem Vers zuliebe steht *k̓e* für *a-kė yi* wie 44. Sowohl *ṣiṛáṛa* als *wǫ́ndo* sind Konjekturen von M an Stelle der ihm unbekannten, auch bei Mi. und R nicht angegebenen Lesarten A's: *šeráre* wenig besucht und *gǫ́nḍo* Frohsinn. Letztere würden auch für das folgende eine Tautologie ergeben. *Ḳaṛia* ist wohl hier wie in I 159 adverbial aufzufassen.

56 A *rǫ̂ho*, M *rôfo* (nicht bei Mi. u. R) Freude, Lustigkeit. *Za-m* für *za-n*, das wieder in poetischer Kürze für *za-n yi* steht vgl. I 12.

57 Mi. *buki* Fest, R *buki*, *biki* Hochzeit.

58 Wie 55 *k̓e* für *a-k̓e (yi)*. A *wálawa* Lustwandeln, vgl. Mi. *wála* in Frieden leben, R *wala*, *walawa* reichlich Platz zum Sitzen haben. Zu *ga-n sámaṛi* vgl. I 69 Anm.

59 Der Vergleich des Lebens mit dem Salz als einer schon vom Kosten hinschwindenden Sache steht auch in IV 41 meiner Bornulieder. *Kaṅ* steht poetisch für *a-kaṅ*.

60 Nach M kommt *má-dunāna* von *duna* zurückgehn, sich verschlechtern. Dies findet sich bei Mi. u. R nicht; doch vgl. Mi. *dunané* Untertauchung, wozu *ma-dunána* Adjektivbildung mit weiblicher Endung sein könnte. Das pessimistische Urteil wird sprichwörtlich dem alten blinden Hunde ins Maul gelegt, weil er in der Jugend Liebkosung und später nur Prügel erfuhr. Ähnlich in IV 51 meiner Bornulieder: *Dūnia dunaná, dūnia dunani.* Vgl. arab. *dūn* niedrig.

61 *Ko dūnia tā-ḳāṛe,*
Ob Welt sie endete,
kazá ba tā-ḍau táiki ba.
Henne nicht sie hebt Sack.

62 *Ko dūnia tā-ḳāṛe,*
kūsú ba za͡-i háḳa ṛāmi ba.
Maus nicht geht sie graben Loch.

63 *Kan fadáma tā-ḳāṛe,*
Wenn Überschwemmung sie endete,
kádo ye-žé babbá-ṅ kōgi,
Krokodil es geht (zu) großem dem Gewässer,

64 *domín dabō̱ ḳaṛiá ne,*
weil Gaukelei Lüge ist,
ẹa-n samaṛi na māgaṛa!
Kinder die Jünglinge die der Tanzweise.

G.

65 *Gō̱ragō̱ži žika-ṅ Gambō̱*
„ Enkel der des „
ḍa-m Bawaṅgára sái guiyá!
Sohn der Frau aus *Waṅgara* nur Heerbann.

66 *Ga báṛa yā-saṅ áuṛe,*
Sieh Diener er fand Heirat,
ḍa-ṅ gidá ba i-sāmu ba.
Sohn der Hauses nicht er findet.

67 *Mai-gidá da gidá-n-sa*
Hausherr mit Hause seinem
kúluṅ a-ḍauṛe kamá-r žāki.
immer man band Gleichheit die Esels.

68 *Gágaráu ḍa-m mālẹm*
„ Sohn der des „
bá͡ i-yi hali-m mālẹm ba.
nicht er macht Charakter den des „

---

61 Tempus wie in Bedingungs- und Folgesatz.

62 Mi. *kūsú*, Pl. *kūsā* (A Pl. *kúsuna*), Maus (so nach M in *Sokoto, Marāḍi, Gobir* und *Kẹbbi*, dagegen in *Kano, Bauči, Kaṣẹna*: *ḍambaṛia* „Kind des Rauchfangs“) und Penis. Sollte hier die letztere Bedeutung vorliegen?

63 *Kan* ist aus *kadán* verkürzt. *Kogí* ist jede große Wassermasse, See und Strom, *fadáma* das Überschwemmungsgebiet der Regenzeit, in welchem das Krokodil günstigere Lebensbedingungen sucht, um beim Schwinden der Sümpfe, gewissermaßen enttäuscht, zum tieferen Wasser als dem verläßlicheren Aufenthalt zurückzukehren.

64 a) *dābō̱* oder *dẹ̄bo̱*, Pl. *dẹ̄buna*, Taschenspielerei, auch übertragen: Et-

61 Und mag die Welt vergehen,
nie heben Hühner Säcke auf.
62 Und mag die Welt vergehen,
nie höhlt die Maus den Felsen aus.
63 Sobald die Überschwemmung schwand,
geht's Krokodil zum Strom zurück,
64 weil kein Verlaß auf Blendwerk ist,
Jungmannschaft, die das Tanzlied liebt!

G.

Im Anschluß an den letzten Vers Hinweis auf einen vorliegenden Fall, wo der arme, wackere *Góṛagóẓi* eine Frau fand, sein reicher, windiger Patron *Gagaṛáu* aber nicht, vielmehr noch als Pferdedieb entlarvt ward.

65 *Góṛagóẓi*, Enkel *Gambó̱*'s,
Der Wangárerin Sohn, wie ein Heerbann stark!
66 Sieh, wie der Diener zur Heirat kam;
des Hauses Sohn erlangt sie nicht.
67 Des Hauses Sohn mit samt seinem Haus,
man band sie wie Esel immerfort.
68 *Gagaráu*, des Geistlichen Sohn,
zeigt keine geistliche Sinnesart.

---

was sein wollen, ohne es zu können. Vgl. Mi. *dabo*, Pl. *dabunbuna*, Beschwörung, Magie, Hexerei; der vorliegende Vergleich mit *fadáma* spricht indeß für die Richtigkeit von A's Angabe. — b) Dieser Halbvers schon 58.

65 a) Zur Erklärung des Namens *Góṛagóẓi* nennt M das bei Mi. u. R nicht angeführte *gōṛa* = *ḳāwa* Lust, Freude, und vermutet eine Entlehnung des Bornuwortes *gaẓi* (im H *autá* Jüngster), also etwa: jüngster, kleinster Schatz. Oder, wenn man Mi. *gora* Sperling herbeizieht: Jungspatz. Doch auch Mi's *gorgoaji* männliche Eidechse mit rötlichem Kopf könnte bei Annahme einer Metathese zu Grunde liegen. Gemeint ist ein junger Bursche, Freund und Diener des reichen *Gagaráu*, der zwar eines Geistlichen Sohn, aber ein *mai-dẹbo* (s. 64), d. h. ein Blender, Schwätzer, Schwindler ist. *Gambó̱* wird laut M ein Knabe genannt, der nach 2 oder mehreren Mädchen geboren wird; der entsprechende Mädchenname ist *Kandé* s. 13. Nach Mi. würde der Name *Gambo* einem Kinde gegeben, das auf Zwillinge folgt. — b) *Bawaṅgára*, Fem. zu *Bawaṅgáre*, ist die Frau aus *Waṅgára*, einer Stadt, die im fernen Westen außerhalb des eigentlichen Haussagebiets liegt. So laut M; da jedoch auch der Wohnsitz des Sängers (vgl. Einl.) gleichfalls *Waṅgara* heißt und unfern *Kano* liegt, so ist wohl eher an dieses zu denken. *Sai gaiyá* s. schon 9.

66 *Bara* s. 27 f. Hier ohne verächtlichen Sinn. *Saṅ* ist des Verses wegen reduziert aus *sāmu*. *Auṛe* ist wie *ḍauṛe* in 67 dem Kanodialekt eigen; die westlicheren Mundarten haben *amṛe*, *ḍamṛe*, die östlicheren *aṛime*, *ḍaṛime*.

67 ff. beziehen sich auf den Diebstahl einer Stute, den *Gagaráu* (aus *gagara*,

69 *Góḍia-r Gugâṛe*
Stute die des „
tā-hana yāṛá wāsá.
sie hat verhindert Knaben Spiel.

H.

70 *Kadáṅ ka-sâmu kuḍí-ṅ-ka,*
Wenn du erlangst Geld dein,
káda ka-bái wa ḍamfiró.
daß nicht du gibst zu Bankert.
71 *Ka-žé ka-bai wa móa,*
Geh gib zu Lieblingsfrau,
ko tā-fiye ma-ka zančé!
ob sie übertrifft zu dir Rede!

I.

72 *Mai-gaṛí-ṅ Dabígel*
Herr Stadt der „
ba mutúm ba ne, žemâge ne.
nicht Mensch ist, Fledermaus ist.
73 *Mai-gaṛi-ṅ Dabígel*
yā-či kuikuyó da baḳí-m bāki.
er hat gegessen Hündchen mit schwarz dem Maul.
74 *Mai-gaṛi-m Binôno*
ba zâ-ya gǫí maṛâya ba,
nicht geht er warten Waise,
75 *sai ko maṛâya-n ḍa-n ẓakó;*
außer ob Waise die Kindes des Kükens;
domíṅ ya-gíṛma, su-yaṅka-ši.
weil es wächst, sie schlachten es.
76 *Šēgę-ṅ gaṛí da káfi-n doṛóa,*
Hurkind das Stadt mit Schanzzeug dem v. „
šégę-ṅ gaṛi da káfi-n daší!

---

nach Mi. bezwingen, bewältigen, nach R heftigen Widerstand leisten), der Sohn eines Geistlichen, begangen hatte und um dessentwillen viele junge Leute eingesperrt waren, bis der Täter überführt wurde.

69 Zu *Gugâṛe* vgl. R *gugara, gugari* mächtiger Mann.

70 a) Hier setzen A u. M, entgegen ihrer sonstigen Regel für Bedingungssätze, den Aorist *ka-* statt des Prät. *kā-sâmu*. — b) Das zu 8 als Name erklärte *ḍamfiro* steht hier in seiner generellen Bedeutung wie *šēge*, vgl. 18, I 121.

69 Die Stute des *Gugâṛe*,
die hat den Knaben das Spiel gestört.

H.

Rat, wem man am zweckmäßigsten schenkt.

(Einschiebsel wie 45.)

70 Wenn du dir etwas Geld erwirbst,
gibs nicht dem ersten besten Strolch.
71 Geh hin und gib's der Lieblingsfrau,
ob sie mit holderm Wort dir lohnt!

I.

Ausfälle auf die geizigen Fulbe-Stadtherren von *Dabigel* und *Binóno* und auf ihre Städte.

72 Der Stadthauptmann von Dabigel
ist gar kein Mensch, ist 'ne Fledermaus.
73 Der Stadthauptmann von Dabigel
hat ein schwarzschnäuziges Hündlein verzehrt.
74 Der Stadthauptmann von Binono
wird keine Waise auferziehn —
75 es sei denn ein verwaistes Küchlein;
denn wird das groß, so schlachtet man's.
76 Das Lumpennest mit der Wehr von Wurmholz,
das Lumpennest mit dem Dornverhau!

---

72 *Dabigel*, von M *Ḍanbẹigẹl* geschrieben, ist wie *Binōno* der Fulbename einer Stadt östlich von Kano. Ihr Herr wird Fledermaus genannt, weil seine Wege dunkel sind.

73 *Kuikuyo*, Pl. nach A *kuyākuyẹi*, nach Mi. *kuyakuyi*, bedeutet nach A und HL 11 nur Hündchen, nach Mi. auch Junges von wilden Tieren.

74 *Goi*, *goyi* und *goya* bedeutet ursprünglich: sich ein Kind auf den Rücken binden, dann: es warten, aufziehn vgl. *gōyo* 18.

75 *Ḍa* gibt hier, wie so oft, dem folgenden Worte diminutiven Sinn.

76 Zu *šége* vgl. I 121. *Káfi*, Pl. nach A *káfuna*, nach Mi. *kafēkafe*, ist nach A Holzbefestigung, nach Mi. Barrikade, im Vergleich mit der Stein- und Lehmmauer anderer Städte (*garú*) eine dürftige Schutzwehr, zumal wenn sie aus dem weichen, wurmstichigen Holz der *doṛóa* (nach Mi. Parkia biglobosa) besteht. *Daši* (vgl. Pfl. u. T. 24, wo er wegen seiner Unausrottbarkeit *mi-rai-gōma* d. h. zehnlebig genannt wird), Pl. *dásuna*, mag durch seine Stacheln an sich eine gute Befestigung abgeben; doch der Sänger verhöhnt eine so primitive Verschanzung.

K.

77 *Mai-Kúmurya, mai-Lamire,*
mai-Áčika, mai-Daušaṅ!

78 *Mai-Kúmurya, bá doṅ kái ba,*
Herr v. „ nicht um dich,
da mú-ṅ ga dǒki-ṅ gabǎ.
und wir sahen Pferd das Streites.

79 *Mai-Kúmurya lauže-n dẹlma —*
Herr v. „ Sichel die Blei —
rauní ba kária bá.
biegen nicht brechen.

80 *Mai-Lamire, tǎší,*
Herr v. „ steh auf,
zaṛé ma-na gabá!
hindere zu uns Streit!

81 *Ni kadaṅ gúdu yǎ-tǎši,*
Ich wenn Laufen es stünde auf,
ba zǎ - in že Fáṛẹgai ba.
nicht daß ich gehe gehn nach „

82 *Masu-wǎwa-m bẹṛẹči*
Herren des törichten Schlafs
ga-su da wǎwa-n ẓoro!
sieh sie mit törichtem dem Schrecken!

83 *Wǎče šǎwara zǎ-ku i?*
Welchen Plan geht ihr machen?
ba n-ži abí-n-da ku ḱe i ba.
nicht ich höre Ding welches ihr tut machen.

84 *Kadáṅ wuṛi yẹ-i wúrḳi,*
Wenn Ort er macht Kampflärm,
ku-nēmi waziri labbá-m bēra.
sucht den Wesir groß die Maus.

---

77 *Mai* nimmt hier den Sinn von Stadtvorsteher an. Die 4 genannten kleineren Städte liegen südlich von *Kano, Kúmurya* in der Nähe von *Garko.*

79 a) *Lauže,* Pl. *láužuna,* Sichel heißt bei Mi. *lauše,* Pl. *laušúna.* — b) *Ṛauní* heißt hier biegen; bei Mi. ist *ṛáuni* Elastizität, bei *R* hin- und herschwanken. Der *mai-Kumurya* wird bleierne d. h. biegsame Sichel genannt, weil er sich und seine Leute mit heiler Haut durch alle Fährlichkeiten hindurchzuretten weiß.

81 a) *Gúdu* bezeichnet hier die Flucht der Landleute vor einem Raubzug nach einem festen Punkte. — b) *Fáṛẹgai* ist eine kleine Stadt im südlichen Kanogebiet.

84 a) Das sonst nicht belegte *wúrḳi* ist nach A Kriegslärm. M schlägt an

K.

Die Haltung einiger Stadthäupter während dieser gefahrvollen Zeit anerkennend und eine in Fargai eingetretene Panik rügend, weist der Sänger auf den Wesir genannten wilden Statthalter von *Garko* als den starken Mann hin.

Von ihm samt seiner ebenfalls mit den besten Zaubermitteln versehenen Gefolgschaft dürfe man, so übel auch sein Verhältnis zur Geistlichkeit sei, ein erfolgreiches Vorgehen gegen den mehr gefürchteten als mächtigen Haruna (s. Einl.) erwarten. Freilich sei des Wesirs Angriff durch seinen Oberherrn, den Kanokönig, gehemmt worden, der von seinem Vertrauten *Ḍanyāya* erfahren habe, daß Haruna in seinem schwer zugänglichen Felsennest *Niñgi* weile. Obwohl der Feind hierdurch nur das Gefühl seiner Schwäche verrate, werde sich die Ungeduld des Wesirs vor der Hand mit einem kleineren Streifzuge begnügen müssen, zu dem der Sänger ihn nach Kräften aufzuhetzen sucht.

77 Ihr Herren von *Kúmuṛya*, von *Lamīre*,
von *Ačika* und von *Daušoñ!*
78 Herr *Kumuṛya*'s, wärst du nicht,
das Kriegsroß käm' uns zu Gesicht.
79 Herr *Kumuṛya*'s, du Sichel von Blei —
sie biegt sich, aber sie bricht nicht entzwei.
80 Herr von *Lamīre*, mach dich auf
und wehre uns den Streit ab!
81 Wenn eine Flucht entstünde,
dann möcht' ich nie nach Fargai gehn.
82 Sieh nur die närrisch Verschlafenen,
wie sie vor Angst jetzt närrisch sind!
83 Wodurch gedenkt ihr Rat zu schaffen?
Das, was ihr tut, versteh' ich nicht.
84 Sobald ein Ort von Kriegslärm schallt,
sucht den Wesir, die große Maus.

Stelle des ihm unbekannten Wortes *wuyá* Schwierigkeit vor oder auch *yā-dáče* ward leer statt *yę-i wurḳi*. — b) Der Wesir wird *ƀabba-m ḅēra* genannt, weil die Maus alles zerstört. Er ist der unter dem König von Kano stehende Gebieter von *Garko*, einer lebenslustigen, 2 Tagereisen südlich von Kano liegenden Stadt. Im Besitz der stärksten Zaubermittel, ist er ein für kriegerische Unternehmungen sehr gesuchter Führer. Seine Herkunft ist dunkel; man schimpft ihn *śége* (s. I 121) und seine Tochter, eine Sängerin von leichten Sitten, die Spottlieder auf ihn singt, *śégia*. Bekleidet ist er mit einem netzartig durchbrochenen, Lachen erregenden Frauengewand.

85 *Baḳi mai-dōgo-n čásẹbi*
Schwarzer habend langen den Rosenkranz
ba dún tūọ́-ṅ-ku ya-zó ba,
nicht wegen Brei eures er kommt,
86 *ba dum fuṛá-r-ku ya-zó ba,*
nicht wegen Kloßes eures er kommt,
mai-hana kwaná-n zamné.
verhindernd Tag den Sitzens.
87 *Waziri gâwa-r mâta,*
Wesir Leiche die der Frauen,
ba gâwa-r málẹm ba.
nicht Leiche die des „
88 *Kadaṅ waziri yā-fâḍi,*
Wenn Wesir er ist gefallen,
kada mâlemi ya-táḅa-ši!
daß nicht „ er berühre ihn!
89 *A-kái-ši bâya-n ḍâki,*
Man bringe ihn Rücken den v. Gemach,
čan án-da mātá ḱe sai.
dort wo Weiber tun Urin.
90 *Káda a-kái-si kušẹ̄i,*
Daß nicht man bringe ihn zu Gräbern,
koda málemi ya-táḅa-ši.
obgleich „ er berührt ihn.
91 *Ẓófo-n číkọ-ṅ alžẹ́na*
Altes das Füllen das Paradieses
ba né šiga wuta ne ba.
nicht das Eingehns (in) Feuer ist.
92 *Kai ne sáṛiki-n Gárko,*
Du bist König der v. „
ba n-ži abi-n da ká-če ba.
nicht ich höre Ding welches du sagst.
93 *Waziri, kai ne yâṛo,*
Waziri, kai ne babbá.

---

85 a) *Baḳi* ist hier nicht Name wie I 95, sondern gilt der Hautfarbe. A *časẹbi*, Pl. *časbuna*, Rosenkranz ist aus dem Arab. entstellt. M. schreibt *tasẹbi*, Mi. *tasbaha*. Der Wesir trägt aus Heuchelei einen Rosenkranz von mehreren Metern Länge, steht aber infolge seines lockeren Wandels und seiner Gewalttätigkeit, die vielen das Leben kostete, mit der Geistlichkeit auf so schlechtem Fuße, daß sie, wie der Sänger spöttisch empfiehlt, seinem Begräbnis am besten fernbliebe. — b) *Dun* für *don* durch Angleichung an den folg. Vokal, wie *dum* 86.

85 Der Mohr mit langem Rosenkranz,
er kommt nicht eurem Brei zulieb,
86 er kommt nicht eurer Klöße halb,
der Störenfried der Ruhezeit.
87 Sein harrt Bestattung durch Weiber,
nicht durch die Geistlichkeit.
88 Sank der Wesir dahin,
berühre kein Geistlicher ihn!
89 Man bette ihn hinter der Hütte,
dort, wo die Weiber pissen.
90 Man trage ihn nicht zu Grabe —
ein Geistlicher könnt' ihn berühren.
91 Was von jeher das Paradies gefüllt,
kommt nicht ins Höllenfeuer hinein.
92 Du bist der König von Garko,
und was du denkst, vernehm' ich nicht.
93 Wesir, du bist ein Knabe,
Wesir, du bist auch groß.

---

86 Zu *tūo* und *fuṛa* vgl. Anm. zu 1 165 f. Dem Wesir ist es um die Kriegssteuer zu tun, die er seinen Schützlingen auferlegt und mit der er auch die Lustbarkeiten des Feierabends (*kwaná-n zamné*) belastet.

87 A *gāwa*, Pl. *gāwaye*, Leiche. Des Wesirs Leiche wird dermaleinst von Frauen gewaschen und eingehüllt werden, nicht vom *Mālem*, dem dies sonst bei Männern obliegt.

89 An der Hinterwand der einzelnen Behausungen (*ḍāki*, vgl. 1 121), die der Hof umschließt, befindet sich der dazu gehörige Abtritt. *Sai* Urin für das gewöhnliche *fiṣaṛi* steht nicht bei Mi. u. R.

90 a) Zu *kuṣ̌ẹ̄i* vgl. I 75. Der Plur. steht wohl für Friedhof. — b) Sollte nicht *koda* versehentlich für *kāda* stehn?

91 Auch dieser Vers gibt Rätsel auf. Es scheint der groteske Scherz vorzuliegen, daß der Wesir deshalb vor der Verdammnis sicher sei, weil er mit seinen Erschlagenen das Paradies bevölkert habe. Oder wird gar die durch den Wesir begünstigte Liederlichkeit der Stadt *Garko* mit dem Paradiese verglichen? *Ne* ist das dem folgenden Vokal genäherte demonstrative *na* vor dem Genetiv.

92 Zu *ba n-ži* vgl. I 18, zu *abi-n da* I 7. Oft wird *če* für das innere Sagen das Denken, gebraucht, ebenso *ži* für das innere Hören, das Erfassen. Man wußte, daß der Wesir sich zu einem Zuge gegen Haruna aufgemacht hatte, aber von seinem Oberherrn veranlaßt war davon abzustehn. Der Sänger erführe gern, wie er sich darauthin verhalten wird.

93 Sinn: Du bist in zwiespältiger Lage, gegenüber dem König von Kano klein, als Herr von Garko groß.

94 *Ana samaṛi-n ná-ka?*
Wo Burschen die deinigen?
Ga-ši, wuya tā-samu.
Sieh es, Not sie hat gefunden.
95 *Ku-nēmi Kiẓé na sáṛiki-n fáwa,*
Sucht Fett den Königs des der Schlächterei,
mai-činíki-n náṛękewa!
Herrn Gewerbes des des Schmelzens!
96 *Aná Ḳaṛáu, na sáṛiki-n Gárko,*
Wo Glasarmband, der Königs des v. „
mai-činíki-ń káṛiewa?
Herr Gewerbes des des Zerbrechens?
97 *Ku-nēmi katáṅga, ši kua*
Sucht Tonkrughals, er auch
kama-r-su Babándiže
Gleichheit ihre „
98 *In kú-n že, ku-če wa Harūna:*
Wenn ihr geht, sagt zu „
Gaiyá ba ta-í ma-sa yáḳi ba.
Landwehr nicht sie macht zu ihm Krieg.
99 *Domíń ḳužaḳúža ḳuṛa-n-sa*
Wegen winzig kleiner Ponys seiner
don wǫnnań ba ya͡-i ma-na fōma ba.
wegen dieses nicht er macht zu uns Gepränge.
100 *Ga mai-ṛigá-ń ṛagá,*
Sieh Herr Tobe der „
baḳi mai-búzu-m magé,
schwarzer Herr Fells des der Katze,
101 *ana samaṛi-n ná-ka,*
wo Burschen die deinigen,
mai-ḳána yāṛá wasá?
Verhinderer Knaben Spiel?
102 *Kadán wazīri ya-fáḍi,*
Wenn der Wesir er fiel,
mātā́ ne zā́-su ṛufē-ši.
Frauen sind gehn sie bedecken ihn.

---

94 Es ist die Bande von 150 zauberkundigen Spießgesellen gemeint, mit der er Raubzüge ausführt. Der Ruhm der hier genannten Helden besteht laut ihren Beinamen hauptsächlich darin, daß sie Wunden zu vermeiden wissen.

95 Der nom de guerre Fett bezeichnet den, der schmilzt, verschwindet, wenn man ihn fassen will. *Na* wird hier nicht Bruder, sondern Gefolgsmann sein.

94 Wo sind sie, deine Gesellen?
Sieh, es ward Ernst für sie!
95 Sucht Fett, des Fleischerobersten Mann,
ihn, der die Kunst des Schmelzens liebt!
96 Wo ist Glasring, des Königs von Garko Mann,
der im Zerbrechen so geübt?
97 Sucht auch den Tonkrughals, den Mann,
der Leuten wie *Babandiže* gleicht.
98 Und geht ihr, sagt *Harúna* an:
Es kämpft mit ihm kein Bürgerbann.
99 Mit seinen Ponys, den winzigen Tieren,
da kann er uns nicht imponieren.
100 Schau hin, du Mann im Netzgewand,
du schwarzer Träger des Katzenfells,
101 wo sind sie, deine Gesellen,
du Störenfried des Jugendspiels?
102 Sinkt einst der Wesir in die letzte Ruh,
dann kommen Frauen und decken ihn zu.

---

96 „Glasring“ ist ebenfalls nicht zu fassen, weil er in kleine Stücke zerbricht.

97 Mi. und R geben *katánga* ungenau durch Scherbe wieder. Es ist die Mündung des großen Tonkrugs *tulu* (vgl. 33), die ganz bleibt, auch wenn dieser zerbricht. Wegen solcher Festigkeit ist *katanga* Spitzname des dritten Spießgesellen, der mit dem sagenhaften *Babándiže* („Oheim der Hirsewurzel“) verglichen wird. Von letzterem heißt es sprichwörtlich: *kusarua-r* (die Ecke, Pl. *kusaruowi*) *danga* (Wand, Pl. *dangogi*) *mai-kama-r mutúm* d. h. Mauerecke, die (im Dunkeln) wie ein Mann aussieht, also unerschütterlich. Zu *su* vgl. 9.

98 *Gaiyá* (vgl. 9), das Aufgebot seiner Untertanen wird nach seiner Schlagfertigkeit, im Vergleich zu dieser Gefolgschaft, gering gewertet.

99 a) Nach A bedeutet das bei Mi. und R nicht genannte *ḳúže*, Pl. *ḳúžaḳúža*, ganz klein. *Ḳuṛa* ist Pl. oder Nebenform des in Pfl. u. T. 152 vorkommenden *ḳúṛu* Pony. — b) *Na* ist eine dem Arab. entsprechende Nebenform von *mu* wir. Mi. R *fōma* stolz, Hochmut.

100 a) Nach A dient *ṛagá* kleines Netz, Pl. *ṛegogi*, (vgl. Mi. *rāyā* Hängematte, Tragnetz) hier zur Bezeichnung des netzartigen Waffenrocks des Wesirs. Das große Netz heißt nach A *kōmo*, Pl. *kōmomi*, (so auch R; Mi. dafür *foma*), das M als Baumart bezeichnet. Für *ṛagá* setzt M hier *ragga* Lumpen (= Mi.). — b) *Baḳi* s. 86. *Búzu*, Pl. *buzaye*, sonst ein Fell, auf dem man sitzt, ist hier der ausgestopfte Pelz einer Katze (A *magé*, Pl. *māgogi*, R *maggi*), in den ein Zaubermittel eingenäht ist.

101 a) Hier schließt der 94 mit derselben Frage eingeleitete Passus, und der Sänger variiert in den nächsten 3 Versen das 87—90 Gesagte. — b) Ähnlich 86 b.

102 Die Bestattung ist bei den H ähnlich wie bei den Arabern Nordafrikas; nur wird die Grabkammer mit Holz statt mit Steinen zugedeckt.

103 *Kama-r ma-auna-ň Gárko*
Gleichheit die Wiegeplatzes des v. „
su ne zā-su rufē-ši.
sie sind gehn sie bedecken ihn.
104 *Ma-su mánya-mánya dōka*
Habend große große Haartracht
su ne zā-su tabá-ši.
sie sind gehn sie berühren ihn.
105 *Mai-lakačēče-m bāki,*
Habend Wulst den Mundes,
Harūna babbá-n šēge!
„ großer der Hurensohn!
106 *Ba domíň abi-n banzá ba*
Nicht wegen Dings des umsonst
mai-ķofa ḍéa na laňgá.
habend Bein eins tut Humpeln.
107 *Ba domíň abi-n wōfi ba*
Nicht wegen Dings des Leeren
mai-ído ḍē na kánne.
habend Auge eins tut Blinzeln.
108 *Mai-ķārfi ko da kará*
Habend Kraft ob mit Rohr
yẹ-i kǫ́re, baķi babbá-n bēra!
er macht Verjagen, schwarz Großer der Maus!
109 *Wá za-i hana ma-na laňgá?*
Wer geht er hindern zu uns Hinkspiel?
Sáriki yā-hana laňgá.
König er hat gehindert Hinkspiel.
110 *Kadán a-ň hána laňgá,*
Wenn man hindert Hinkspiel,
šēge kā-hana šẹlú!
Lump du hinderst Haschen.
111 *Wazīri yā-tafi Gǫnžá,*
Wesir er ist gegangen „
ba i - kāwo gōro ba.
nicht er bringt heim Guronuß.

---

103 *Ma-auna* ist nach A wörtlich ein Getreidemaß in Gestalt eines 1/2 Liter fassenden Kürbisgefäßes, wie das gleich große, vermöge einer Handhabe als Löffel benutzte *ludē*, Pl. *ludéa*. Nach Mi. ist *má-auna* der Ort, wo vermessen oder verwogen wird, *má-aunī* Wage, Maß. Hier wird *ma-auna* für Kuppelei gebraucht; es gibt in Garko Frauen, die dem Fremden für Korn und sonstige Ware in ihrem Hause Obdach und ein Mädchen verschaffen.

103 Der Weiberbörse von *Garko* gleich
werden sie nahn und decken ihn zu.
104 Die mit der riesigen Haarfrisur,
die werden die Hand an ihn legen.
105 Du Mann mit dem wulstigen Maule,
Haruna, alter Hunsfott!
106 Es spielt nicht ohne Ursach,
wer bloß ein Bein hat, Hinkefuß.
107 Es ist nicht ohne guten Grund,
wenn der Einäugige blinzelt.
108 Wer Kraft hat, obsiegt mit dem Rohrhalm im Strauß,
unser Schwarzer, die große Maus.
109 Wer will uns hindern am Humpelspiel?
Der König hemmte das Humpelspiel!
110 Und hemmte man das Humpelspiel,
ein Hunsfott, hemmst du ein Haschen auch!
111 Nach *Gọnža* zog der Wesir hinaus,
bringt keine Guronuß nach Haus.

---

104 *Dóka*, Pl., *dókoki*, ist nach A und Mi. die aufgetürmte weibliche Haartracht im Sudan, nach Mi. dem früheren bayrischen Raupenhelm ähnlich.

105 In diesem und den folgenden Versen macht der Verdruß über die Verhinderung des Feldzugs sich in Schimpf und Spott gegen Haruna Luft, der so wenig Kraft zeige. *Lakaćĕće*, bei Mi. und R nicht angegeben, ist ein dicker Wulst, namentlich der der Unterlippe, wie am Kamel. Daß die Bewohner des Sudan sich ihre wulstigen Lippen vorzuwerfen lieben, zeigt Nr. 24 meiner Bornulieder, wo der Kanuri dem H zusingt: Dein Maul ist wulstig wie das des Kamels.

106 *Lañgá*, ursprünglich ein Bornuwort, dem im H *áfala* entspricht (nicht bei Mi. u. R), ist ein Kinderspiel, bei dem man seinen einen Fuß mit der Hand rückwärts emporhält und auf dem andern zu einem Ziele humpelt.

107 Wenn hier das *ḍēa* des letzten Verses zu *ḍē* verkürzt ist, so zeigt dies, wie auf Forderungen des Rhythmus Rücksicht genommen wird.

108 Diese wohl mit dem ähnlichen Klang von *kaṛá* und *kōṛe* spielende Wendung s. auch HL. 37. Zu *baḳi* s. 85, zu *babba-m bēra* 84.

109 Zu *ma-na* vgl. 99. Der Vergleich mit *lañga*, der 106 dem Verhalten Haruna's galt, wird hier auf die vom Wesir begonnene, vom Kanokönig verwehrte Unternehmung gegen jenen bezogen.

110 Dem *lañgá* wird ein andres Kinderspiel, das Haschen, *šẹlù* (nicht bei Mi. u. R.) gegenübergestellt als Bild für einen kleineren Beutezug (H *hari*, dem Kanuri entlehnt), dessen Verbot geradezu eine Gemeinheit sein würde. *Kā* du kann im Sinne von man verstanden werden; die Keckheit jedoch, mit welcher der Kanokönig in den Versen 161 ff. angegriffen wird, rechtfertigt die Annahme, daß hier eine direkte Anrede vorliegt.

111 Aus *Gọnža* beziehn die H ihre vielbegehrten Kola- oder Guronüsse vgl. I 52. Mit einer mißglückten Handelsreise dorthin vergleicht der Sänger den unausgeführten Feldzug des Wesirs, um diesen gegen die Weisung seines Oberherrn scharf zu machen.

112 *Saṅkara tā-kan či,*
Kolamade sie hat gepflegt essen,
iska tā - buše - ši.
Windsbraut sie hat geblasen es.
113 *Kaṅ a-ṅ hana má-na laṅgá,*
Wenn man hinderte zu uns Hinkspiel,
gōbe maa - že šelú!
morgen wir werden gehn Haschen!
114 *Ba haka ne ba,*
Nicht so ist,
ba háka a-ke láuni-m ba.
nicht so man tut Farbe die.
115 *Mai-Kúmuṛya, žé-ka Kúmuṛya,*
mai-Daręki, komá Daręki!
116 *Gama kōmi Harûna ya-áika,*
Weil was auch „ er arbeitet,
du da šina-m Ḍányaya.
alles mit Wissen dem des „
117 *Kómi Niṅgi ta-bunne,*
Was auch „ sie vergräbt,
Danyaya yā - tōnē - ši.
„ er grub aus es.

L.

118 *Da ni da yâyę - r Māo*
Und ich und ältere Schwester die des „
wanêne zâ-i ṛéba-mu?
Wer ist geht er trennen uns?
119 *Yāyę - r Māo, ḳauna yaṛinya če,*
Ältere Schwester die des „ Liebe Mädchen ist,
a haṅkali kam bi-ta, ta-giṛma.
in Klugheit (man) pflegt folgen ihr, sie wird groß.
120 *Māta-r mutúṅ kabari-n-sa,*
Weib die des Menschen Grab sein,
bābu mi-kúnče-ši.
nichts lösend ihn.

---

112 *Saṅkara* und *iska* sind die beiden Feinde der Guronüsse. Zum Schutz gegen Austrocknung werden diese einzeln in Blätter gewickelt und in einen Lederkoffer verpackt, der nur wöchentlich einmal geöffnet wird, weil sie der Anfeuchtung bedürfen. *Saṅkara* und *iska* versinnbildlichen den königl. Befehl, der den ndel" verdarb.

112 Es hat ein Wurm an ihr gezehrt,
es hat ein Glutwind sie versehrt.
113 Und wehrte man uns das Humpelspiel,
so wollen wir morgen haschen gehn!
114 Auf solche Art nicht!
So spielt man diese Weise nicht!
115 Herr *Kúmuṛya*'s, geh nach *Kúmuṛya*,
Herr *Darki*'s, kehre nach *Darki* zurück,
116 weil alles, was *Harūna* treibt,
Danyaya nicht verborgen bleibt.
117 So viel auch *Niṅgi* vergraben mag,
Ḍanyaya bringt es an den Tag.

L.

Von dem festen Bande, das den Sänger an diejenige knüpft, die er sich zur Frau ausersehn hat (vgl. E 54).

118 Mich und des Mao Schwester,
wer möchte je uns trennen?
119 Kind, Lieb' ist eine kleine Maid,
man hegt sie klüglich, und sie wächst.
120 Die Gattin ist des Mannes Grab,
nichts kann ihn davon lösen.

---

113 *Maa-še* ist das Fut., dessen Präfixvokal zweigipfig, unter Erhöhung des ersten Gipfels, betont wird. *Šẹlú* s. 110.

114 *Launi* aus dem Arab., mit Artikel *launi-n*, heißt hier Tanzweise.

115 *Kúmuṛya* s. 77 ff. Sein Herr war wie der von *Darki*, das ebenfalls zu dem Kreise kleiner Städte südlich von Kano gehört, in Begriff gewesen den Kriegszug des Wesirs mitzumachen, und erhielt nun Gegenbefehl. *Žē-ka*, altertüml. mit Suff. statt Präf., geh. *Koma* kehre zurück.

116 *Ḍanyaya*, wörtl. Sohn des älteren Bruders oder der älteren Schwester (*yaya* in dieser Bed. ist dem Kanuri entlehnt), ist der Name eines Mannes, der infolge verwandtschaftlicher Zwistigkeiten von *Niṅgi* auf Kanogebiet übergesiedelt war. Dank alten Beziehungen konnte er den König über das Treiben Haruna's in Kenntnis erhalten.

117 Für *bùnne* hat Mi. *bizne*, R *bisne*. *Niṅgi* ist als Stadt Fem.

118 *Yāya* s. 116. *Māo* ist vielleicht der 54 genannte Sohn Ali's, dessen Schwester dort angeredet wird.

119 MR *ḳamna* Liebe, Verlangen, Mi. *kamna* Hoffnung, *kam* s. 20.

120 Ein beliebtes Sprichwort: Die Frau ist das Schicksal des Mannes, von dem er nicht loskommt. *Kabari* zeigt, wie bei Entlehnungen aus dem Arab. dessen velares *ḳ* durch *k* wiedergegeben, also nicht mit dem *ḳ* des H wesensgleich gefunden wird, ebenso *alkali* Richter u. a. Den 2. Halbvers hat M hinzugefügt, daher seiner Mundart entsprechend *mi-* statt *mai-*.

M.

121 *Wọta uyá sai nā-ka!*
Welche Not außer deiner!
Baré ba yā-júre ba.
Nichtverwandter nicht er ertrüge.
122 *Mai-Gárẹbi yā-yi lẹāri,*
Herr v. „ er machte Räudiges,
ba i-san abi-n kunya ba.
nicht er wußte Ding das der Scham.
123 *Mai-Gárẹbi, barka dáuya!*
Herr v. „ Segen mit Not!
yā - i ṛaua a gu-n-su Harûna!
Er hat gemacht Tanz in Ort ihrem „
124 *Yā - i, su-n yẹǹkē-ši!*
Er hat gemacht sie schlachteten ihn.
Mai-Garẹbi, ba doǹ kai ba,
Herr v. „ nicht wegen deiner,
125 *wa zá-i ži ẓoró-n ofi,*
wer geht er fühlen Furcht die des Leeren,
da Alla yā-bā-ka saṛáuta!
und Gott er gab dir Königswürde!
126 *Dáṛa abí-n yaṛá ne,*
Spiel Ding das der Knaben ist,
gēmu ba zā-ya iya ba!
Bart nicht geht er können.
127 *Gēmu ba ya-guje gēmu ba,*
Bart nicht er läuft Bart,
ni ba na-guje arne ba.
ich nicht ich laufe Heide.
128 *Mai-Gárẹbi, kā-lāláče —*
Herr v. „ du bist verdorben —
waḳá-r-ka mu-ǹ ganē-ta!
Lied dein wir haben gesehn es.

---

121 a) Statt *nā-ka* würde man *tā-ka* erwarten. — b) *Baré* s. 39: Selbst der gänzlich Unbeteiligte wäre empört. *Yā* Tempus der Folge nach einem zu ergänzenden Bedingungssatz. A *júle, júre* erdulden, aushalten = Mi. *jure, daure*, R *dauri*, M *žimṛe*.

122 *Garbi* liegt 3 Tagereisen südlich von Kano. *Lẹāri* ist das arab. *el'arr*, dem Lautcharakter des H angepaßt, vgl. I 8, 177.

M.

Unwille über das schmachvolle Verhalten des Stadtherrn von Garbi, der Haruna's Gebiet mit Krieg überzogen hatte, aber gefangen wurde und sich von den Leuten Haruna's zum Tanzen zwingen ließ, bevor sie ihn erschlugen.

121 Welch Elend vergliche dem deinen sich!
Dem Fremden selbst wär's ungeheuerlich.
122 Mit Schmach belud sich Garbi's Herr,
er wußte nicht, was sich nicht schickt!
123 Stadtherr von Garbi, wohl bekomm's!
Er tanzte vor Haruna's Volk!
124 Er tat's — und es hat ihn geschlachtet!
Stadtherr von Garbi, wer sonst als du
125 verspürte je so feige Furcht,
wo Gott dir Herrscherwürde gab!
126 Das Spielen kommt den Knaben zu;
Wer einen Bart trägt, darf das nicht!
127 Und kein Bart läuft vor anderm Bart!
Ich laufe selbst vor Heiden nicht.
128 Stadtherr von Garbi, du verdarbst!
Genug mit unserm Lied von Dir!

---

123 a) *Dáuya* ist zusammengezogen aus *da(w)uya; barka* höhnisch: sei gegrüßt in der Not. — b) *Gu-n* aus *guṛi-n* s. I 30. Zu *su* mit folgendem Namen s. 9, hier: Haruna und seine Leute.

124 Nach *yá-i* ist *ṛaua* aus dem vorigen zu ergänzen. *Ba don kai ba* hat den Sinn des englischen *but for thee*. Hier liegt der seltene Fall eines Enjambements vor.

125 *Ofi* für *wofi*, wie 121 *uya* für *wuya*. *Saṛauta* ist eine Ergänzung M's.

126 A *dára* Pl. *dárori*, ein bestimmter Tanz. Dagegen ist nach M *dáṛa* ein Spiel, bei dem Muscheln in kleine Erdlöcher geworfen werden. So auch bei R.

127 *Guje* ist bei R als Nebenform von *gudu* laufen angegeben. Von ihm zu unterscheiden ist *góĉe* ausweichen 135.

N.

129 *Mai-dūẓi ši zomó ne!*
Herr des Felsen er Hase ist!
Sūná-n-sa yā-tafi har Gonžá.
Name sein er ist gegangen bis „
130 *Kōwa dúka yā-sáñ-ka,*
Wer auch jeder er kannte dich,
sáṛiki-n Káno yā-sō-ka,
König der v. „ er liebte dich,
yanzú yā-bár wōfi.
jetzt er ließ leer.
131 *Mazá-n ḳwaṛéi kamá-r ḍa-n Wáirę*
Männer die der Güte Gleichheit die Sohnes des „
su kōwa ḱe ḳamná.
sie wer auch tut Lieben.
132 *Domin zomóže mai-dūẓi,*
Weil Hase Herr des Felsen,
ba a-kái-ši guṛi-ñ gabá.
nicht man bringt ihn Ort des Kampfes.
133 *Sai kamá-r saṛiki-n Goñgǫn*
Nur Gleichheit die Königs des v. „
Dūna ba-ka da ẓoṛó.
„ nicht du mit Furcht
134 *Kama-r-su mai-Ḳāṛaé;*
Gleichheit ihre Herr v. „
babá-n Amadu bá-iya ẓoṛó,
Oheim der des „ nicht er Furcht,
135 *babá-m Bęlló ba ya-gōče ba,*
Oheim der des „ nicht er weicht,
kadáñ wuṛi yę́-i wurḳi,
136 *ku-nēmi baba-n Gontó,*
sucht Oheim den des „
bāwa hár ka-m bāwa.
Sklave bis Kopf den des Sklaven.

---

129 Gemeint ist *Bęllo*, der Fulbefürst von *Dūẓi Gadáur*, einer umfangreichen Feste, 4 Tagereisen östlich von Kano im Gebirge, der, seit er vor Haruna floh, verspottet wird. Ob der 2. Halbvers und 130 ihm, wie die Vorrede sagt, einen ehemaligen guten Ruf zuschreiben oder seiner jetzigen Unehre gelten, läßt sich nicht sicher erschließen; die Liebe des 161 ff. bitter geschmähten Kanokönigs entscheidet die Frage nicht.

131 a) Das meist zum Verstärkungsadv. „sehr“ abgeblaßte *ḳwaṛę́i* zeigt hier

N.

Der Sänger rügt die Haltung des Herrn von *Dūẓi Gadáur*, der, sehr unähnlich anderen Herrschern, letzthin durch Feigheit ehemalige Sympathien eingebüßt habe, bezweifelt, daß ein neuerdings große Erwartungen erregender Günstling eines Kano-Großen sich bewähren werde, und preist dafür den Würdenträger *Kudubé* in *Maṛma* unter der Hoheit des Königs von *Haḍeža* als erprobt.

129 Der Herr vom Fels ist ein Hase!
Sein Name drang bis *Goṅža* hin.
130 Du warst in aller Welt bekannt,
und Kano's König hat dich geliebt,
hat jetzt dich aufgegeben.
131 Nur tapfre Männer wie *Wáirẹ*'s Sproß,
sie hat ein Jeder gern.
132 Doch weil der Felsherr ein Hase ist,
bringt man ihn nicht zum Kampf.
133 Nur ein Mann wie du, Fürst von *Goṅgon*,
Dūna, du fürchtetest nichts!
134 Nur Leute wie *Ḳáṛae*'s Herrscher,
Ohm Amadu's, fürchteten nichts.
135 Der Oheim Bello's wich nicht,
wenn Kriegslärm sich erhob,
136 sucht nach dem Oheim Gonto's,
dem Sklaven, ja Übersklaven!

---

wie in Mi's *ḍa-n ḳwarai* seinen ursprünglichen Charakter als Subst. Der tapfere Sohn der südlich von *Kano* gelegenen Stadt *Wairẹ*, *Abu Bakar* zur Zeit des Königs *Alú* von *Kano*, fiel im Kampf gegen Haruna. — b) Das Obj. *su* ist hier, weil betont, vorangestellt; *ke* für *yẹ-ke*, vgl. I 22. *Ḳamna* s. *ḳauna* 119.

132 Um den Ausfall gegen einen Fulbefürsten als solchen zu kennzeichnen, steht *zomóže*, d. h. das H-Wort *zomo* mit demjenigen Suffix, mit dem die Fulbe die dem H entlehnten Wörter zu versehn pflegen (z. B. *kudaku-že* Batate für H *kudaku*, *takantá-že* für H *takanḍa* Zuckerrohr; nur dürfte dies *že* oder *je* eigentlich Pluralendung sein). Das eigentliche Fulbewort für Hase ist *bǫjel*.

133 *Goṅgon* kleine zu Kano gehörige, eine Tagereise westl. gelegene Stadt.

134 In der Nähe von *Goṅgon*, westlich davon, liegt *Ḳáṛae*, ein größerer Ort, der 300 Berittene stellt. An seiner Spitze stehn die Brüder *Amadu* und *Bẹllo* (135), dieser als Fürst, jener als Thronfolger (*galadima*). Ihr Oheim und Vorgänger fiel mit *Dūna* (133) im Kampfe gegen Haruna.

135 *Bẹllo* s. vorige Anm. Der 2. Halbvers fand sich schon 84 und steht hier anscheinend ἀπὸ κοινοῦ, da sich dieselbe Wendung wie 84 anschließt.

136 Obwohl das Wort *báwa* Sklave an sich nicht verächtlich ist, vielmehr

137 *Bâwa-n Abdu ná zagé*
Sklave der des „ der der Kostbarkeit
ši ne yé-ke alwâši.
er ist er tut Versprechen.

138 *Alwâši ba yáki ba,*
Versprechen nicht Krieg
sai a-n yi kan sáṅ gaske.
außer man hat gemacht, pflegt wissen Wahrheit.

139 *Amá Kudubé na sáriki-n Marma*
Aber „ der Königs des v. „
yā-i mú - ṅ gani, ba woi ne ba.
er hat gemacht, wir haben gesehn, nicht Gerücht ist.

140 *Amá Kudubé, ḍa-m Fánna,*
Aber „ Sohn der der „
zará abi-n rufa sóraé,
Balken Ding das Deckens Lehmhäuser,

141 *šiṅge na sáreki-n Marma*
Zaun der Königs des v. „
dūzi čiki-n ruá ne ši,
Stein Bauch der Wassers ist er,

142 *bá i-san ána raná ba,*
nicht er weiß wo Sonne,
bá i-san ána iska bá.
nicht er weiß wo Wind.

143 *Alkama-r ka-n dūzi —*
Weizen der Kopf des Felsen —
Alla ka-bâ-ta rúa,
Gott, du gibst ihm Wasser,

144 *râni ba-iya kône-ta,*
Trockenzeit nicht sie verbrennt ihn,
má-buḍi, boba-n Áiše!
Schlüssel, Oheim der „

145 *Yará su-ṅ gōde ma, manyá su-ṅ gōde ma,*
Knaben sie haben gedankt dir, Große sie haben gedankt dir,
má-buḍi, jîgo-m Márma.
Schlüssel, Brunnenbalken der v. „

---

oft Kriegsknecht bedeutet, gibt ihm doch die Steigerung *har ka-m bâwa* spöttische Färbung, weil der Betreffende prahlerisch auftrat. *Har* dürfte auf arab. *ḥatta* zurückgehen, wie das feminine *r* auf *t*.

137 a) *Abdu* war ein Würdenträger in *Kano*. *Na* wie 91, 106. Mi. *zágē* kostbar aufgeschirrtes Pferd, das im Zuge hinter dem König geführt wird (A = R *zagi*). A *zagé*, Pl. *zágogi*, Prunkstück (*dōki-n zagé* Staatspferd), hier ironisch,

137 Abdu's Sklave, das Kleinod,
er ist's, der Versprechungen macht.
138 Versprechen ist nicht kämpfen;
an der Tat nur erkennt man das Echte.
139 Doch des Fürsten von Marma Mann, *Kudubé*,
hat gehandelt, wir sahn's, es war kein Gerücht.
140 Doch *Kudubé*, der Fanna Sohn,
er ist ein Balken, der Häuser deckt,
141 der Zaun des König von Marma,
ein Felsblock, der im Wasser liegt:
142 er spürt's nicht, wenn die Sonne scheint,
er spürt's nicht, wenn der Wind weht.
143 Ein Weizen, der auf Felsen wächst —
du, Allah, gibst ihm Wasser,
144 kein Sommer kann ihn sengen —
ist Aischa's Ohm, der Kammerherr.
145 Es sind dir dankbar Jung und Alt,
du Brunnenbalken von Marma!

---

weil auf einen Renommisten bezüglich. Nach M ist auch der Ausdruck *bāwa-n zagé* Eliteklav gebräuchlich.

138 *Ṣai* hier unterordnend. *Kan* für *a-kan* s. 20. *Saǹ* für *sani*. A M R haben *gaske* neben *gaskia* Wahrheit.

139 a) M schreibt *amma* wie im Arabischen. A *kudubi* (M *kūdẹbe*) war der zuverlässige Führer der Sklaven in der Stadt *Maṛma*, deren Oberhaupt der Sohn des Königs von *Haḍēža* war. K hat tapfer gegen Haruna gekämpft, ohne verwundet zu werden. *Maṛma* im *Haḍēža*-Gebiet heißt bei A *Manman*. — b) A M *wọi* leeres Gerücht ist wohl identisch mit Mi. R *wai*, dem Ausdruck der Ungewißheit: „man sagt".

140 *Fanna* weiblicher Bornuname, vgl. I 147. A *zara*, des Verses halber für *ázara*, Pl. *azarōri*, Deckbalken. *Sórae* ist Plur. von *sōro* Lehmhaus, das mit Balken gedeckt wird, auf die man nach Mi. eine fußdicke Schicht Erde legt. Ein Oberstock darüber heißt nach M *sōrō-m bīna*, und zwar sollen beide Worte aus Bornu stammen. Mi. nennt es *sōro-n bēne* und deutet dies als „Haus des kleinen Vogels *bēne*", der mehrere Nester übereinander baut.

141 A *šinge*, Pl. *šingogi*, Hecke, Zaun = Mi. *šimgi*, *šimge*.

142 Bild einer unanfechtbaren Stellung, nämlich in der Gunst seines Herrn.

143 Zu der Lautgestalt des dem Arab. entstammenden *alkama*, das durch seine neue Endung Fem. wurde, vgl. das zu *kabari* 120 gesagte. Das Bild hat eine ähnliche Bedeutung wie das vorige: Wie der Weizen auf dem Felsen nur Gott sein Dasein verdankt, so *Kudube* seinem König.

144 *Ma-buḍi* „Öffner", Schlüssel, ist derjenige, der an Fürstenhöfen die Leute zur Audienz führt (in Bornu *ẹ̄goram*). Daher nachher der Vergleich mit dem Brunnenbalken, während der Fürst der Brunnen sein würde, vgl. I 132.

145 *Ma* soll hier des Verses halber für *má-ka* stehn wie I 109. Da ein Halbvers *má-ka* vertrüge, scheint mir obige Gliederung beabsichtigt zu sein, wobei

146 *Yāro bá-iya kái gaiyá,*
Knabe nicht er führen Landwehr,
sai da manya su-na taré.
nur mit Großen sie sind zusammen.
147 *Yāro bá-iya ḍau yāro ba,*
Knabe nicht er aufheben Knabe,
sai kó su-tarú su-lalāče.
nur ob sie sich sammeln sie verderben.
148 *Tūsa ba ta-fūra wutá ba,*
Bauchwind nicht er bläst Feuer
sai ko kária zā-a yi.
nur ob Lüge geht man machen.

O.

149 *Wónda za-i že Niṅgi,*
Welcher geht er gehn „
in yā-že, ya-čé wa Harûna:
wenn er geht, er sage zu „
150 *Yā-i káro da bâwa-n sárki,*
Er hat gemacht Widderstoß mit Sklaven dem Königs,
bá kua ḍá-n sarikí ne ba.
nicht auch Sohn dem Königs ist.
151 *Yā-sam ḍa-n dumbú-n-sa,*
Er fand Sohn den der Million sein,
ya-sâke wāsa-ši!
er wechsle wetzen ihn!
152 *Wónnañ ba i-kâma ba,*
Dies nicht es faßt,
ye-nēmi sâbo-n dárto.
er suche neue die Feile.

---

dann wohl *gōdé* zu betonen wäre. Zu *ma-buḍi*, *jígo* s. 144 Anm. Bei Mi. ist *jigo* Galgen und Pfosten, an dem geschlachtetes Vieh aufgehängt wird, bei R sowohl letzteres, als auch Stützbalken für das Dach (wie *azara* 140) und Brunnenbalken.

146 Auch dieser und die folgenden Verse sollen die Bedeutung des erfahrenen Kammerherrn hervorheben. *Gaiya* s. 9. Nach M bliebe *su-na* hier besser fort; *taré* ist Adverb.

147 a) Das nach *ba-iya* überflüssige 2. *ba* steht wohl als Reim auf 146 a). *Ḍau* ist eine Kurzform für *ḍauka* heben, tragen, wie *ga* für *gani* sehen. — b) Im Text steht *a* man für *su* sie; doch M empfiehlt letzteres, weil *a* vor dem passiven *tarú* und dem intransitiven *laläče* ungewöhnlich wäre. Übrigens steht dieser Halbvers schon 53.

146 Kein Knabe steht dem Heerbann vor,
zu Großen nur schart sich die Runde.
147 Kein Knabe hebt den Knaben empor,
vereint selbst gehn sie zu Grunde.
148 Ein Bauchwind bläst kein Feuer hervor —
man führe denn Lügen im Munde!

O.

In der Erwartung neuer Kämpfe mit Haruna werden den etwa des Weges Ziehenden Botschaften aufgetragen, einmal an den Feind, diesem einen schwereren Streit als den mit dem eben gerühmten *Kudube* ausgefochtenen verkündend, darauf an *Kudube*, ihn zum Erwerb neuer Zaubermittel zu veranlassen, da die vorigen unwirksam gemacht seien, dann wieder an *Harūna* mit dem Hinweis auf Städte und Landschaften, gegen die sein Angriff nichts vermöge. Nur Kano sei infolge der Weichlichkeit seines zum Kinderspott gewordenen Herrschers Bello wehrlos, wogegen Fürsten wie der von *Maṛma* sich nie ähnliches bieten lassen würden.

149 Wenn Jemand sich nach Ningi begibt,
so mag er Haruna berichten:
150 Mit dem Sklaven hat er den Bockstoß geübt,
mit dem Sohn des Königs mit nichten!
151 Er prüfte sein Millionenschwert,
nun schaff' er ihm neue Schneide!
152 Denn diese alte faßt nicht mehr,
er suche die neuste Feile!

---

148 Der Inhalt dieses Verses, einschließlich des Zusatzes, findet sich als Nr. 358 in meinen Bornusprichwörtern.

149 *In* (aus dem Arab.) *yā-ie* dürfte nach dem ersten Halbvers nur versfüllendes Flickwort sein.

151 *Yā-sam* steht für *yā-sāmu*: Er (Haruna) hat sein Schwert gefunden, d. h. entdeckt, wie es durch den Kampf mit *Kudube* zugerichtet ist. *Dumbu*, von A *dunbu* geschrieben, ist soviel wie *dúbudúbu* d. h. 1000 mal 1000. Der Sohn der Million (nämlich von Kaurimuscheln, deren etwa 1000 auf 1 Mark gehn) ist Harunas Schwert. Auch andre Dinge von hohem Wert, z. B. ein kostbares Pferd, werden bisweilen so genannt.

152 R *darto* Feile.

153 *Ye-nēmi má-ḳẹri-n kírki*
Er suche Schmied den der Güte
mai-wāši da íyawa.
schleifend mit Können.
154 *Wa zā-ši Kúrkuže ko gōbe?*
Wer geht er nach „ ob morgen?
Ni za-n má-sa saḳó, in yā-že,
Ich gehe ich zu ihm Auftrag, wenn er geht,
155 *ya-čé wa Kúdube ḍa-m Fanna:*
er sage zu „ Sohn dem der „
ya-sấke áiki, wọ́nnan su-m ḅấta-ši.
er wechsle Werk, dieses sie haben vernichtet es.
156 *Ye-nḗmi sấbọ-ñ mấlẹm,*
Er suche neuen den Gelehrten,
ye-nēmi sấbọ-ñ bōka;
er suche neuen den Arzt;
157 *šiṛi ba yā-ḳấṛe ba.*
Rüstung nicht sie ward fertig.
Ku-če wa Harū́na:
Sagt zu „
158 *Báuči gaṛí-n Nyamnyám ne,*
„ Ort der „ ist,
ši kua ba zā-ya íya ba.
es auch nicht geht er können.
159 *Záuzau su-na da dúazu,*
„ sie sind mit Felsen,
nám ma ba zā-ya íya ba.
dort auch nicht geht er können.
160 *Gọ́mbe na da babbá-ñ kogí,*
„ ist mit großem dem Gewässer,
nám ma ba zā-ya háye ba.
dort auch nicht geht er durchdringen.
161 *Sai Kano rẹbši iáli-n Dábo*
Nur „ schlaffe Familie die des „
gaṛi-n-su bá-s-sa yāḳi.
Stadt ihre nicht sie Krieg.

---

154 *Kúrkuže* ist eine kleine tapfere Stadt im Gebiete von *Haḍēža*, in der *Kúdube* damals weilte. *Ko* = ob auch, sogar. So bei Mi *kō-yau* sogar heute; sein *ko* „schon" dürfte von diesem *kō* nicht zu trennen sein. Hinter der Futurumschreibung *zā-n* ist *yi* machen oder *ba* geben zu ergänzen. *Zā-ši* in der 1. Zeile für *za-i že* (s. 149) ist auffallend; *ši* statt *ya* oder *i* ist im Sokoto-Dialekt üblich. Zu *in yā-že* vgl. 149.

153 Er suche einen bewährten Schmied,
der wohl versteht zu schleifen.
154 Wer will nach *Kúrkuže* morgen schon?
Ihm geb' ich den Auftrag, er möge dem Sohn
155 der Fanna, *Kúdube*, sagen:
Er wechsle den Zauber! Diesen verdarb man!
156 Er such' einen neuen Geistlichen,
er such' einen neuen Arzt!
157 Er ist nicht fertig gerüstet! —
Und dem Haruna meldet:
158 *Bauči* ist Kannibalenstadt,
sie wird er nicht zwingen können.
159 *Záuzau*, wo man auf Felsen haust,
auch dort wird er's nicht können.
160 *Gómbe* hat große Wasserflut,
auch dort erzwingt er nicht Zugang.
161 Nur die Stadt von *Dābo*'s weichlichem Stamm,
nur *Kano* mag nicht kämpfen.

---

155 *Aiki* bedeutet hier Zaubermittel; die vorigen haben sie, nämlich Haruna und Genossen, inzwischen unwirksam gemacht; es gilt, sich neue zu verschaffen.

156 Der Geistliche oder Gelehrte schreibt die Zauberzettel, der Arzt sucht Kräuterzauber.

157 M setzt hier *ba-iya ḳāṛewa* statt *ba yā-ḳāṛe ba*, vgl. I 5.

158 *Nyamnyam* ist generelle Bezeichnung für menschenfressende Völker. Der Haussakönig von *Bauči* hielt in seiner Hauptstadt *Yakúbu* eine gefürchtete Truppe aus einem Heidenstamm, der dem Kannibalismus ergeben war.

159 *Zaúzau*, auch *Zāria* genannt, ist ein Haussastadt, westlich von *Bauči*; südlich von *Kano*.

160 a) *Gombe*, nicht zu verwechseln mit *Gomba* am Niger, soll südlich von *Kano* an einem großen Gewässer liegen, das in der Trockenzeit versiegt. — b) *Háye* ist bei Mi. herausfordern, bei R überfallen, bei A hindurchgehn, nach M Parallelstamm zu *hawa* absteigen; hier wäre jede dieser Bedeutungen anwendbar.

161 a) *Rębši* = *tabši* weich, kraftlos. In *Kano* herrschte damals der trotz seiner Fulbeabkunft sehr weichliche König *Bęllo*, Sohn des *Abdu*, der zu I 57 erwähnt wurde, Enkel des *Dābo*. Er starb vor etwa 27 Jahren; sein Nachfolger war der kräftigere *Alu*, den die Engländer entthronten. — b) Hier ist *ba* Nichtsein Subst. wie in *ba-n-na* I 120; *bá-s-sa* aus *ba-n-sa*. *Sa* bezieht sich auf die Stadt: Krieg ist nicht ihre Sache.

162 *Saṛiki-n-su yā - šigá ẓoṛó.*
König ihr er ging ein (in) Furcht.
yāṛá su-m má-sa wāḳa:
Kinder sie haben für ihn Lied:
163 *Wọi ši ḍa-n katámbalẹ́,*
Gerücht er Sohn der der Trägheit,
ši ne mai-Fānisáu.
er ist Herr v. „
164 *Bẹllo ba͡-iya yāḳi,*
„ nicht er Krieg,
sai zũa Fānisáu.
nur Gehen „
165 *Ku-će wa Harũna:*
Bẹllo na Fānisáu.
166 *Ṛẹ́ini-n da kań wa Bẹllo,*
Verachtung welche pflegt zu „
Máṛma ba a-sóma ba.
„ nicht man beginnt.
167 *Takitake-n ṛẹini*
Fußtritte die der Verachtung
Máṛma ba za-i káṛba ba.
„ nicht geht er empfangen.
168 *Šaẹ-šaé-n da͡ a-kań wa ṛákua,*
Trinken Trinken, das man pflegt zu Schlupfwespe,
zuma ba tā-káṛba ba.
Biene nicht sie empfängt.
169 *Šaẹ-šaé-n da͡ a - kań wa alēwa,*
Trinken Trinken welches man pflegt zu Konfekt,
máḍi ba yā-kaṛba ba.
Syrup nicht er empfängt.
170 *Ḍeḅe-ḍeḅé-n da káń wa sú giná,*
Holen Holen welches pflegt zu ihnen Termite,
gọano ba yā-kaṛba ba.
gr. Ameise nicht sie empfängt.

---

162 a) *Saṛiki* ist Subjekt. — b) *Su-m* aus *su-n* mit poetischer Auslassung von *yi*: sie haben gemacht.

163 *Wọi* s. 139. A schreibt *katámale*, M *katánbale* = *ṛagọnči* Trägheit. Vgl. hierzu Mi. *katambári* kleiner Strauch, dessen Wurzel als Abführmittel dient und aus dessen Blättern eine schwarze Tinktur hergestellt wird, mit welcher die Frauen ihren Nasenrücken bestreichen. *Fānisau* ist eine Stadt in der Nähe von Kano, der Lustort des Königs.

164 M schreibt *Ballo*, A *Binlo*. *Ba͡-iya* s. I 32.

162 Ihr König ist in Angst versenkt;
die Kinder singen ein Lied auf ihn:
163 Es heißt, er ist ein Faulpelz,
ist Herr von *Fånisáu*.
164 *Bẹllo* führt keine Kriege,
geht nur nach *Fånisáu*.
165 So sagt auch zu *Harûna:*
Bẹllo von *Fånisáu*.
166 Verachtung, die man *Bẹllo* zollt,
versucht man nicht bei *Maṛma*.
167 Fußtritte der Verachtung
wird *Maṛma* nie empfangen.
168 Ein Naschen, wie man's bei Schlupfwespen macht,
das ist bei Bienen nicht angebracht.
169 Ein Naschen, wie man's mit Zuckerwerk macht,
das ist mit Syrup nicht angebracht.
170 Lese, die man mit Termiten macht,
ist mit Kampfameisen nicht angebracht.

---

165 *Na* kann, wie ich annehme, Demonstrativ sein, zu dem *Fānisau* im Genetiv zu denken ist; es kann aber auch das um sein Präfix *ya* poetisch verkürzte Hilfsverb *na* sein: *Bẹllo* ist in *Fānisau*.

166 Mi. schreibt *rēni*. *Kaṅ* ist verkürzt aus *a-kan yi* man pflegt zu machen. *Maṛmā*, 139 u. 141 Name der Stadt, wird hier und im folgenden für ihren Gebieter gebraucht; es ist davor aus dem vorigen *kaṅ wa* zu ergänzen.

167 Mi. *tāki* Auftreten, Schritt, Pl. *takė-takė*, vgl. 168 *šayė-šayē*.

168 a) Mi. *šayė-šáyē*, Pl. von *ša* trinken, vgl. 167 u. Pfl. u. T. 8. Nach *kaṅ* ist *yi* machen zu ergänzen. A *ṛákua*, Pl. *ṛakuowi*, Schlupfwespe, die sich in hohlen Bäumen oder im Boden ansiedelt und in diesem Fall *ṛakua-r ḳas* (für *ḳasa* des Bodens), Pl. *ṛakuowi-ṅ ḳas*, genannt wird. Man gewinnt ihren Honig, ohne wie von der Biene gestochen zu werden, und manche ziehn ihn vor. — b) Der H-Bienenkorb ist ein zwischen Baumzweigen befestigtes tütenartiges Strohgeflecht. Um den Honig zu bekommen, treibt man die Bienen durch Feuer in die Enge der Tüte, so daß man ihn vorn ungestört herausschneiden kann.

169 *Alēwa* ist nach Mi. Honigstange, nach M allgemein Süßigkeit, wie das arab. *elḥelwa*, aus dem es entstanden ist. Dagegen ist *maḍi* (vgl. I 72) nach R eine Art Melasse aus den Früchten der *ḍumnia* (einer Ficusart, vgl. I 15) der *taura* und der *kaiwā* oder *kainya* (St. 312 Diospyros mespiliformis), nach M auch der *adúa* (Balanitis aegyptiaca, vgl. St. 642), welch letzterer Extrakt leicht Durchfall erzeugt — daher mutmaßlich der vorliegende Vergleich.

170 In *ḍebėḍebė* von *ḍēba* pflücken, herausziehn wie in *šáėšaė* veranschaulicht die Verdopplung die Wiederholung. M schlägt vor: *taḅá-taḅė* immer von neuem berühren. Zu *su* mit folgendem Sing. als Apposition vgl. 9, wo eine Name folgt. A M *giná*, Pl. *ginoni*, nicht bei Mi. u. R., weiße Termite, vgl. Pfl. u. T. 64. Man fängt sie während der Regenzeit, indem man ein Feuer neben einer kleinen Grube anzündet, in die sie hineinfallen. Sie werden dann im Topf geröstet und gelten

171 *Kañ zúčiá tā-žūṛe,*
Wenn Herz es ausharrt,
gañga-n žiki bâwa ne.
Trommel die Leibes Sklave ist.

P.

172 *Namaḍôtẹl, sarki-n ḍôki,*
" König der der Hast,
zagí-n gabá-n zagi!
Vorläufer der Brust des Vorläufers!
173 *Namaḍôtẹl Guažá,*
mē zá-ya fāḍi ka-ẓintá?
was geht es fallen du hebst auf?
174 *Mai-abu-n na mûtua*
Herr Dinges des des Todes
Guaža a-m bunné-ši!
" man hat begraben ihn!
175 *Wāsa dû a-n ḍẹina —*
Spiel alles man hat beendet —
Guaža ba i-ḍẹina ba.
" nicht er endete.
176 *Namaḍôtẹl sanú da aikí,*
" Heil mit Arbeit,
Guaža na sáṛiki-n Garko!
177 *Doṛóa kaše mai-zāṛi,*
" töte Herrn der Gier,
funtú kaše mai-ṛiga!
Nackter töte Herrn der Tobe!
178 *Ḳẹliḳẹli-n ẓáda,*
kẹau-ñ gani daga bâya!
Schönes das Sehens von Rücken!

---

für einen schmackhafteren Leckerbissen als Heuschrecken. A *guanó*, Pl. *guánuna*, große schwarze Ameise, Pfl. u. T. 62. Nach A *saṛiki-n yáḳi* König des Krieges genannt. Man rührt sie nicht an, denn sie beißt.

171 *Kañ* für *kadán*. Zu *žúre* vgl. 121. Hier gilt Trommel in weiterem Sinne als Instrument, Werkzeug. Der Vers ist die Moral obiger Vergleiche.

172 a) *Namaḍôtẹl*, eine nur von A bezeugte, rätselhafte Benennung, soll einen übereifrigen Menschen bezeichnen, der überall eine leitende Rolle spielen will, besonders bei Festen, selbst bei Leichenzügen. *Ḍôki* (nicht bei Mi u. R) Eile, Hast. *Sarki-n ḍôki*, König der Hast, ist eine wortspielende Parallele zu *saṛiki-n dôki* König des Pferdes, Stallmeister. — b) Zu *zagí* vgl. *zagé* 137, hier Läufer vor dem reitenden König.

171 Ist ein Herz im Beharren brav,
dient ihm des Leibes Maschine als Sklav.

P.

Scherzhafter Nachruf auf *Guaža*, den übergeschäftigen Gefolgsmann des in K besungenen Wesirs — ein Faktotum, das, obwohl beständig ein Stichblatt des Witzes, seinem Herrn, z. T. natürlich durch Zauberkraft, die größten und gewagtesten Dienste geleistet hatte.

172 Hans Immervorauf, du Hastregent!
Läufer, der vor dem Vorläufer rennt!
173 *Guažá*, Hans Immervorauf,
hebst du, was künftig fallen wird, auf?
174 Ihn, der der Begräbnisse Leiter war,
Guaža hat man begraben!
175 Ein jedes Spiel ist zu Ende nun —
Guaža fand kein Ende!
176 Hans Immervorauf, Glück auf zum Werk!
Guaža, des Herrschers von *Garko* Mann!
177 *Doṙóa*, die den Fresser verschlingt!
Nackter, der den Gewappneten zwingt!
178 Frucht der *ẓáda*, so lachend schön,
trefflich, wenn von ferne gesehn!

---

174 a) In *abu-n* statt des gewohnten *abi-n* hat sich das ursprüngliche *u* erhalten. — b) *Bunne* s. 117.

175 *Dẹina* s. I 74. A schreibt *ya-dẹina*; M erklärt *a-n dẹina* für richtiger. Mit *wāsa* ist das Tanzvergnügen gemeint, bei dem *Guaža* maitre de plaisir war. Ich bin nicht sicher, den Sinn richtig getroffen zu haben; vielleicht wäre zu übersetzen: Ein jedes Spiel hat seinen Schluß, *Guažá* nur fand kein Ende.

176 *Sanu da aiki* ist der Gruß, den der H an Arbeitende richtet. *Na* deutet hier wohl nicht auf den Bruder, sondern wie schon 96 auf den Gefolgsmann.

177 a) *Doṙóa* Parkia biglobosa vgl. Pfl. u. T. 33, wo sie wegen der Gefährlichkeit ihrer Frucht *makašiya* tödlich genannt wird. Zur Konstruktion von *kaše* vgl. I 75. Da *Guaža* mit verborgenen Amuleten versehn ist, merken viele nicht, wie gefährlich er ist, und erliegen ihm. — b) G. hat so schwere Zaubertränke gegen eiserne Waffen eingenommen, daß er eine Rüstung weder nötig hat noch tragen kann, da sie zerreißen würde. So ist er dem Bekleideten überlegen.

178 a) *Ḳẹliḳẹli* nach A Pl. von *ḳẹli* Juwel, glänzender Schmuck, nach M etwas Hartes und Glänzendes. Es steht nicht bei Mi., bei B vgl. *ḳalḳili* Freude. *Ẓáda* ist Acacia nilotica. Über die Frucht s. Pfl. u. T. 31. Sie soll oft voller Würmer sein. — b) *Daga bāya* von hinten, hier nach M von ferne.

179 *Danínia na sáṛiki-n Garko,*
Spuk der Königs des v. „
mai-ḅadda wấwa-n baḳó̱!
Verleiter Narren des Fremden!
180 *Túmya mákanta ídanú,*
Kaktus blendend Augen,
wấwa ka - šấfa - ta!
Tor du reibst ein ihn.
181 *Ẓaṛaṛiá mai-ṛikiči,*
Bohne betrügend,
wó̱nča bā-ta núna!
welche nicht sie reifen.
182 *Gayám-gayam na sáṛiki-ṅ Gárko*
„ die Königs des v. „
wó̱nda bá-iya tāṛó.
welche nicht es einsammeln.

Q.

183 *Ni ba n-če faría ba,*
Ich nicht ich sage Vermessenheit;
mai-faría dôlo ne,
Vermessener Tor ist,
ba i-san ta dûnia ba.
nicht er weiß das der Welt.
184 *Amá kadán Harūna yā-ḳāṛa,*
Aber wenn „ er wiederholt,
daga wó̱nnaṅ ba yā - kôma ba.
von diesem nicht er kehrt wieder.
185 *Kai, mai-tafia naṅ,*
Du Wanderer dort,
kam Bolâre zā-ka,
wenn nach „ gehst du,

---

179 a) Das nur A bekannte *danínia*, Pl. *daninioi*, soll ein unheimliches Wesen bezeichnen, das gegen alles gefeit ist. — b) M *ḅadda* entspricht dem *batasda* bei Mi. *Wāwa-n baḳó̱* generell: Der törichte Fremde. Nach A bezieht es sich auf die Leute Haruna's, während M daraus schließt, *Guaša* habe u. a. das weitverbreitete Geschäft betrieben, Fremde irrezuführen, um sie in die Sklaverei zu verkaufen.

180 A *makanta*, M *makabta*, *makabčī* blind machend, Mi. *makabta*, R *makamčī*, *makamta* Blindheit von *makāfo* blind. Der Kaktus (A *tinia*) ist den Augen besonders durch seine kleinen vom Winde verwehten Stacheln gefährlich; bei den

179 Des Garkohäuptlings Höllenzwang,
des dummen Fremdlings Bauernfang!
180 Kaktus, der die Augen verseucht —
ein Tor, wer sie damit bestreicht!
181 Bohne von jener trügenden Art,
die niemals reif befunden ward!
182 Schote des Garkohäuptlings, die springt,
daß keine Bohnenlese gelingt!

Q.

Nochmaliger Ausblick auf einen neuen Krieg mit Haruna. Der Sänger weissagt ihm den Untergang, zugleich versichernd, daß ihm selber vorzeitige Ruhmredigkeit fern liege, die schon dem *Žaṛé* übel bekommen sei. Es sei um so mehr Pflicht der Jungmannschaft von Garko, sich ernsthaft zu rüsten, als die Blüte der Stadt durch die politische Trennung von dem früher mit ihr verbundenen *Duẓi Gadáur* (s. N 129 ff.) sehr zurückgegangen sei.

183 Ich bringe nie Vermessenes vor;
denn wer da prahlt, der ist ein Tor,
er kennt sich nicht im Leben aus.
184 Doch finge Haruna nochmals an,
er kehrte nimmer wieder dann.
185 Du, o Wanderer dort,
führt dich der Weg nach *Boláre*,

H aber wird die Zerstörung der Sehkraft in erster Linie seinem milchweißen Saft zugeschrieben.

181 a) A *ṣaṛaṛia* (nicht bei Mi. u. R), Pl. *ṣaṛaṛioi*, eine Bohnenart, die nie reift oder nach M nie gar wird. — b) M schreibt hier *wǫ́nda bā-ta naná*.

182 *Gayámgayam*, Pl. v. *gayám* (gleichfalls nicht bei Mi. u. R), Bohnenart, deren reife Schote bei der Berührung aufspringt und ihren Inhalt zerstreut; sie wird daher grün als Ziegenfutter verbraucht. Sinn dieses wie des vorigen Vergleichs: Man kann seiner nicht habhaft werden.

183 A M *faría* (nicht bei Mi. u. R), Pl. *fárioi*, Prahlerei, Übermut, ὕβρις. Wer z. B. etwas in Aussicht stellt, ohne *inšallah* hinzuzufügen, begeht eine *faría*. *Ta* steht hier in einem allgemeinen, neutralen Sinn vor dem als Genetiv zu denkenden *dūnia*; man kann es auch als Hinweis auf *magana* Wort, Wesen, Sache auffassen.

185 *Kam* für *Kadán*. *Boláre* ist eine zu Kano gehörige Stadt. *Zā-ka*, sonst zur Futurumschreibung mechanisiert, steht hier in seinem ursprünglichen Sinne.

186 *dūba arewa da kúka,*
blicke Norden mit Brotbaum,
Žaré nè a konče.
„ ist in Liegen.
187 *Žaré yā - če faria,*
„ er hat gesagt Vermessenheit,
faria tā-či-ši,
Vermessenheit sie aß ihn,
188 *ba i-san ta ɛa-ǹ Adam ba,*
nicht er wußte das der Kinder der Adams,
faráuta táuofi.
Jagd die des Leeren.
189 *Su-n so su-kás ma-na yáro,*
Sie haben gewollt sie töten zu uns Knaben,
Taǹko ɗa-m ma-ķēra.
„ Sohn den der Schmiede.
190 *„Ba giriǹ-giriǹ ba,*
Nicht Geklimper,
dāmá da kiẓe-n dẹi?"
rechts mit Fett dem etwas?
191 *Ɛa-n samari-ǹ Garkó,*
Kinder die Burschen die v. „
ku-i širi da gáskiá!
macht Vorbereitung mit Wahrheit!

---

186 *Žaré*, ein Mann des Fürsten von *Bolāre* (s. vor. Anm.), hatte sich ohne Hinzufügung von *inšallah* anheischig gemacht, *Gamži*, einen Gefährten Haruna's zu erschlagen. Er wurde von *Gamži* unter dem Brotfruchtbaume getötet und liegt nördlich davon begraben. Zu *konče* vgl. Mi *kwanči* Lage, Liegen.

187 Hier mit Emphase das Perfektum *yā-če*, während man sonst dem Aorist *ye-če* (das *ya* hier ständig angeglichen) begegnet. Doch vgl. 155 den Adhortativ *ya-čē*.

188 Zu *ta* vgl. 183. Das *ta* in *táuofi* aus *tá-wofi* geht natürlich auf *faráuta*.

189 *So* wollen dient auch phraseologisch, unser „beinahe" auszudrücken. *Kas* für *kaše* s. I 75. *Ma-na* statt *mú-mu*, vgl. 99. *Taǹko* ist der Name eines Knaben, der nach mehreren Mädchen geboren wird. Mit *su* sind die Leute Haruna's gemeint. *Ma-ķēra* kann die Schmiede sowohl im Sinne von Werkstatt, als der Mehrheit von *ma-ķēri* Schmied bedeuten. In beiden Fällen ist es ein seltsamer Ausdruck statt des zu erwartenden *ma-ķēri*.

190 f. Angesichts dieses neuen Übergriffs der Bande Haruna's ermahnt der Sänger die Jungmannschaft von Garko unter Anspielung auf eine bekannte Fabel,

186 Schau nach Norden vom Brotbaum!
Žaŕé ist's, der dort ruht!
187 Vermessen hat er sich gerühmt,
Vermessenheit tötete ihn.
188 Er wußte nicht, was dem Menschen ziemt,
es war ein eitles Bemühn.
189 Fast hätte man uns einen Knaben erlegt,
Tanko der Schmiede Sohn.
190 „Nur kein bloßes Geklimper!
Nicht lieber etwas Fett?"
191 Ihr jungen Leute von Garko,
auf, rüstet euch mit Ernst!

---

es nicht beim bloßen Geklimper (zu *giŕiṅgiŕiṅ* vgl. *búrumbúrum* I 77) bewenden zu lassen, sondern sich ernstlich in Bereitschaft zu halten. Die Fabel erzählt M folgendermaßen:

Wọnnaṅ taŕúnia-l kūŕá če.

Ita če kuá wǫ́ta ŕāna ta-kan zó čiki-n gaŕi
Sie war auch manchen Tag sie pflegte kommen Bauch den der Stadt
da deŕé ta-kan ḍauki ḍa-n akúya ga kṓwane
mit Nacht sie pflegte nehmen Sohn den der Ziege zu welchem auch immer
gidá. Sai ŕāná-ṅ ta-zó-ta gidá-m mi-gúŕimi.
Haus. Nur Tag den sie kam sie Haus dem des Herrn der Laute.
Ta-ḍauki gúŕimi, gúŕimi yé-če: ḳiŕiṅ-ḳiŕiṅ. Kúŕa
Sie nahm Laute, Laute sie sagte: „ „ Hyäne
ta-če: Ba ḳiŕiṅ-ḳiŕiṅ ba ka-i mai!
sie sagte: Nicht „ „ mache Fett.

Dies ist das Märchen von der Hyäne.

Sie pflegte dann und wann nachts in die Stadt zu kommen und bald aus diesem bald aus jenem Haus ein Zicklein zu holen. Doch an dem Tage (von dem die Rede ist) kam sie zum Hause eines Lautenspielers und nahm die Laute. „Kirring-kirring", sagte die Laute. „Kein Kirring-kirring", sprach die Hyäne, „schaffe Fett!"

NB. Der *Zindir*-Dialekt M's kennzeichnet sich durch den weiblichen Artikel *l* für das westliche *r* und *mi* für *mai-guŕimi*. *Ta-zó-ta* mit dem Personalelement vorn und hinten ist eine Übergangsform; in der Vorgeschichte der Sprache wurde es suffigiert, wie sich aus einigen Resten ergibt. Die Beschreibung von *gúŕimi* s. Einl.

Dāma ist ursprünglich die rechte Seite, dann übertragen der bessere Teil (daher auch wohl die Muße). R führt in diesem Sinne an: *da dama* etwas mehr, *ya-yi dama* es wäre besser. Das hier hinter dem durch *n* determinierten *kiẓe* stehende *dẹi* ist ein Flickwort, etwa „wirklich, gibt es?"

191 Zu *ẓa-n samaŕi* s. I 69 Anm.

192 *Gori da yawa madé-n-sa*
Ort mit viel Gepränge sein
yá-resa Dūzi Gadáur.
er stand zurück vor „ „
193 *Dūzi tún da ta - ki - ši,*
„ seitdem sie verschmähte ihn,
bābu saura-n wayó,
nichts Rest der der Kunst,
194 *wāyo-m banza ne,*
Kunst die des Nichtigen ist,
abi-n da ba-iya sābó.
Ding welches nicht es Gewöhnung.

R.

195 *Bāba-n Židoži čirôma,*
Oheim der des „ „
bāba-n Wórde, ubá-na,
Oheim des „ Vater mein,
196 *čirôma, kadán kai sárki,*
„ wenn du König,
Négele galadima ne.
„ Thronfolger ist.

* *
*

197 *Mai-káuna-r Alla, kar ya-kāra*
Herr Liebe der Gottes, daß nicht es wiederhole
zági-ń gāye ma-déllesa,
Schimpfen das Krätze der abstumpfenden,
198 *ku-bā-ni áro-ń kēso,*
gebt mir Darlehn das Lumpenmatte,
zā - in šimfidáwa gāye ma-déllesa!
gehn daß ich ausbreiten Krätze abstumpfende.

* *
*

192ff. Vielleicht sind diese Verse nicht, wie in der Vorbemerkung geschah, als zu Q gehörig, sondern als selbständige Betrachtung anzusehn. Ganz außer dem Zusammenhang scheinen mir folgende Zeilen zu stehen, mit denen A hinter 194 diesen „Diwan", ungleich dem vorigen, im Sande verlaufen läßt: *Yá-že yawo Gariki, Berebéri su-ń kône Maraki* er ist nach *Gariki* spaziert, die Bornuleute haben *Maraki* verbrannt. *Gariki* ist eine fern im Osten in der Nähe von *Gumel* liegende Stadt; unter den Bornuleuten ist *Taniman* von *Damágaram* zu verstehn, ein unruhiger Vasall des Bornukönigs.

192 Zur Erklärung von *madé* (vgl. Mi. *mādai* Ansehn, Zusehn, Betrachtung) nennt A als Synonym *gōri* (bei Mi. Prahlerei); *madé* sei „fantasia", also hier etwa Üppigkeit, Gepränge, munteres Treiben. *Dūzi Gadáur*, auch kurz *Dūzi* genannt,

192 Die Stadt nimmt's in Leben und Treiben
mit *Dūẓi Gadáur* nicht auf.
193 Seit *Dūẓi* sie aufgegeben,
schwand alle Lust dahin,
194 ist nur ein eitles Bestreben,
findet nicht Boden drin.

R.

Sprüche eines offenbar sehr volkstümlichen Sängers *Négele*, die das Heimchen seinem Diwan angliedert.

195 *Židoži*'s Oheim, Erbprinz,
Worde's Oheim, mein Vater!
196 Erbprinz, sobald du König bist,
ist *Négele* nächster am Thron.

* * *

197 Freund Gottes, auf daß sich nicht mehre
Verwünschung schamloser Krätze,
198 so leiht eine lumpige Matte
zum Lager mir schamloser Krätze!

* * *

---

wurde schon 129 erwähnt, wo sein Herr ein Hase gescholten wurde. Hatte dessen Feigheit die Trennung seiner Stadt von der des tatendurstigen Wesirs herbeigeführt?

193 *Wāyo* bedeutet nicht nur wie bei Mi. List, sondern auch Kunst, Einfall, heitre Laune, Lustbarkeit, „Leben" im spezifischen Sinne, ist also auch synonym mit *gōṛi* (s. o.), bezw. *maḍe*, „fantasia", und so ganz das Ideal der Haussaleute.

195 f. *Žídoží* ist der Beiname eines Kindes, das beim Einheimsen der Ernte (*židó*) geboren wurde. *Galadíma* und *čiróma* sind nach M Rangstufen bei Hofe, welche, wie schon die Endung *ma* besagt, aus Bornu stammen, und zwar ist *galadíma* der dem Thron zunächststehende, *čiróma* der im Range folgende, mithin jener in der Regel der erste, dieser der zweite Sohn des Fürsten. Hier scheint sich jedoch B's Auffassung zu bestätigen, welche den *čirōma* als Kronprinzen bezeichnet. Nach R ist *čiroma* der Titel eines Königssohnes und zuweilen des Thronerben. Die Stellung des *galadíma* mag nicht überall die gleiche sein. Mi. bezeichnet ihn als Minister des Innern, R als Civil- und Militärbeamten; B nennt ihn unter den Großwürdenträgern von Bornu an dritter Stelle.

Negele spielt seinem Gönner gegenüber scherzend die Rolle Fallstaffs mit Prinz Heinz.

197 Zu *ḳáuna* vgl. 119. *kar* aus *káda* daß nicht. *Gáye*, nach M *gáe*, ist das Fulbe-Wort für Krätze, die im H *ḳasua* heißt. A erklärt *ma-dellesa* für Schrecken verbreitend von *dellesa* in Furcht setzen. Bei Mi. u. R findet sich *dallaše* stumpf sein. Vielleicht kommt M hier dem wahren Sinn am nächsten, wenn er *ma-dellesa* als dasjenige bezeichnet, was den Menschen des Anstandes beraubt, insofern es ihn veranlaßt, sein Kleid aufzuheben, um sich zu kratzen.

198 *Arọ* und *'ēso*, Pl. *ḱēsuna*, dürften beide arab. Ursprungs sein; *ί̔ēso*

199 *Ilá hauwâi Négele!*
Négele ba bâwa-n máče ne ba!
„ nicht Sklave des Weibes ist.
200 *Wónde ye-sañ Alla, káda ya-ḳâṛa*
Welcher er kennt „ daß nicht er wiederhole
zāgi-n Jâwa na Čeri.
Schimpf den des „ des „
201 *Baki-n mai-mákalamá*
Mund der des Herrn des Neides
ko a lâhira ma ba-ši da láda.
ob im Jenseits auch nicht er mit Lohn.

* * *

202 *Banza dūkia-r má-ša lukudi*
Nichtig Habe die des Trinkenden Zaubertrank
sai wutá ta-či.
nur Feuer es ißt.
203 *Da nā-sañ gida-ñ ma-ša lukudi*
Und ich weiß Haus das des Trinkenden Zaubertrank
sai iñ - géwoye.
nur daß ich herumgehe.

* * *

204 *Masu-gaṛi dáudu,*
Herren der Stadt edelste,
dáudu masu-ḳáuye,
edelste Herren des Dorfs,
205 *masu-máraya masu-gaṛi-n na kẹautá,*
Herren der Hauptstadt Herrn der Stadt die des Geschenks,
tẹ́leka na fâma da kúḍi-ñ ḳasá.
Armer der der Plage mit Geld dem des Bodens.

* * *

206 *Samaṛí, mu - kóma wasá,*
Jünglinge wir kehren zurück (zu) Spiel,
záma-ñ gidá sai yāṛá da mātá.
Sitzen das Hauses nur Knaben mit Frauen.

---

nach R alte Grasmatte, alter Lumpen, alter Teppich, nach Mi. alte verrottete Matte, Mattensack für Kaurimuscheln, Betrag von 20000 Kauris (die solchen Sack gerade füllen). — *Negele* bittet, um die Entzündung weniger zu spüren, um eine Unterlage, und zwar nur um eine alte, zerlumpte Matte, weil er, im Galgenhumor sich selbst als Krätze personifizierend, kein besseres Lager beanspruchen könne.

In *šimfiḍa* (Mi. *šinfida*, *šinfúda*) höre ich das stets bilabiale *f* fast wie aspiriertes p.

199 *Ila* war der Sklave einer Frau, zugleich ein Sänger, der gegen *Jâwa*,

199 *Íla*, Respekt vor *Négele!*
Négele ist kein Weibersklav!
200 Wer Gott kennt, setze nicht länger fort
das Schimpfen auf *Jáwa*, *Čeri's* Mann!
201 Es wartet für des Neidings Mund
auch in dem Jenseits kein Gewinn!

* * *

202 Nichts taugt des Zaubertrinkers Gut,
außer zur Höllenglut.
203 Weiß ich des Zaubertrinkers Haus,
weich' ich im Bogen aus.

* * *

204 Herren der Stadt, erlauchte,
erlauchte Herren vom Land!
205 Wer am Lebenssitz ragt,
kann Spender sein.
Den Armen plagt
die Grundsteuerpein.

* * *

206 Auf, Burschen, wieder zum Tanz heraus!
Nur Kinder und Weiber hocken zu Haus.

---

den Bruder *Négele's*, gesungen hatte. A erklärt das bei Mi. u. R fehlende *hauwai*, M *hawaye*, genauer *hauai-ni*, für gleichbedeutend mit *kiyai* „tritt etwas zurück (vor mir)", vgl. R *kiyaye* achthaben, gehorchen, *kiyaye-ni* = „suffer me".

200 *Čeri* wurde mir bei Aufnahme von HL. 36 als Name einer kleinen Stadt zwischen *Daura* und *Kano* bezeichnet, die sich durch Schönheit ihrer Bewohner auszeichnete, von M als Name des Königs von *Gumel*. Zu *na* vgl. 176.

201 M schreibt *baķi-n*, also der schwarze Herr etc. *Mákalama* Neid fehlt bei Mi. u. R. *Láda* entstammt dem Arabischen.

202 A *lukudi* Zaubertrank, der reich machen soll. Laut M ist es Limonenwasser, in dem 10—20 Tage lang 1000 Kaurimuscheln gelegen haben.

203 M schreibt *kēwoye*. Vom Hause dessen, der solches trinkt, hat der Sänger nichts zu erwarten.

204 *Daudu* entstammt laut Mi. u. R der *Nufe*-Sprache, und zwar ist es nach Mi a) erstgeborenes Kind, b) oberster Hausmeister, nach R Titel eines Regenten, in Kano des Thronerben; das letzte wird von A bestätigt. Es liegt nahe, bei *ķáuye* an arab. *ķarya* zu denken; doch s. 120 Anm.

205 a) A *maraya*, Pl. *marayoyi*, Hauptstadt, Mi. *máraya* Sitz des Lebens, Lebensnerv, daher nach M speziell die Kehle. — b) A *fáma*, Pl. *fámomi*, Landarbeit, Mi.. *fāmā* Kampf, Plage, Schäden, Qual, R *fama* Schlacht. Vgl. dazu I 163. *Tēleka* oder *tálaka*, Pl. *talakāwa*, ist, wie im Kanuri, dem es wohl entstammt (vgl. Bornulieder XXII), der Ausdruck für die misera contribuens plebs.

206 So wird auch in Nr. I der Bornulieder die Jugend zum Tanz auf den Platz herausgerufen, dort durch den Trommler, hier durch *Négele* in Begleitung

207 *Čiwuta ba mútua ba,*
Krankheit nicht Tod
ná mai - kálangú!
der des Herrn der kl. Trommel!
208 *Tāši mu-že gidá,*
Steh auf, wir gehn Haus,
bauta tá-i hali - n - ta.
Sklaverei sie hat gemacht Charakter ihren.
209 *Ná mai - kalangú*
Der des Herrn der kl. Trommel
yá - ŗiķa konto.
er hat gehalten Versteck.
210 *Négele mačiži-ń ķaiķái*
" Schlange die der Spreu
kōwa yé-čiza bá-ši da káito.
wen auch er beißt nicht er mit Ach.

---

207 Kranksein ist nicht Sterben,
du Trommelmannsgesell!
208 Steh auf, wir gehn nach Haus,
die Sklavenart drang heraus.
209 Des Trommelmanns Geselle
hält sich an heimlicher Stelle.
210 *Négele*, der Spreuschlange gleich,
kennt, wo er beißt, kein Bedauern.

---

eines Trommlers; als dieser sich krankheitshalber entfernt, bricht auch *Négele* ihn verhöhnend ab.

207 a) Sprichwort; dasselbe Bornusprichwörter 187. — b) Zu *kalangú* s. Verzeichnis der Musikinstrumente in der Einl.

208 *Hali* aus dem Arab., dem H angeglichen.

209 *Yá-ŗiķa* Vollendung in der Gegenwart. Mi. *kwanto* Versteck.

210 a) Zu *mačiži-ń ķaiķái* vgl. Pfl. u. T. 79. — b) Mi. *kaito* Ausdruck des Mitleids, R *kaito* = *alas*: *Čiza* ist das Stammwort zu *mačiži*: Der Beißer.

Die Verskunst der Iren in rythmischen lateinischen Gedichten.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. Mai 1916.

Wer sich mit der Entwicklung der lateinischen rythmischen Dichtung des Mittelalters beschäftigt, dessen Gedanken müssen oft zurückkehren zu der lateinischen Dichtung der alten Iren. Sie standen den Anfängen der lateinischen Rythmik ziemlich nahe; anderseits zeigen sie höchst merkwürdige Eigenthümlichkeiten.

Blume hat 1908 im 51. Bande der Analecta hymnica S. 257—365 eine Hymnodia Hiberno-Celtica saeculi V.—IX. zusammenzustellen versucht. Die Denkmäler dieser altirischen lateinischen Dichtung sind zerstreut in vielen Handschriften Irlands und des Festlandes, oftmals, wie besonders in Andachtsbüchern, wie Prosa geschrieben. Deßhalb ist es ihnen oft ergangen wie aller schönrednerischen Prosa, d. h. sie wurden nach dem Gutdünken des Abschreibers geändert und verschönert. Dann ist es oft schwierig, die dichterische Form zu erkennen. Bietet z. B. das sogenannte Antiphonar von Bangor (ed. Warren 1893) durchschnittlich einen ziemlich verlässigen Text, so bietet dagegen das sogenannte Book of Cerne und eine damit verwandte handschriftliche Sammlung in London (beide edirt von Kuypers 1902) meist eine sehr unsichere Grundlage des Textes. So bringt z. B. der Text von no 237 bei Blume 'Amici nobiles Christi sunt virgines' an vielen Stellen nur Blumes Einfälle (doch die virgines, die amici Christi, sind = casti; also sind die Lesungen der Handschrift: 6, 3 qui; 9, 1 isti; 11, 4

iuncti und wohl 13,3 ignoti beizubehalten); auch der Text von no 235 ist in der Handschrift so verderbt, daß z. B. nicht sicher zu entscheiden ist, in welcher Zeilenart das Gedicht geschrieben ist, ob in 4–◡+7◡– oder in 5–◡+7◡–.

Die christlichen irischen Schriftsteller waren in einer eigenthümlichen Lage. Hebräisch war die Sprache des alten Testaments und vielleicht Christi; Griechisch war die Sprache der Septuaginta und des neuen Testaments und vieler hochgeachteten Kirchenlehrer: freilich die christlichen Nachbaren der Iren standen zumeist unter der Herrschaft des Lateins. So war natürlich, daß auch die Iren meistens Latein schrieben; aber es ist doch begreiflich, daß eine stilistische Richtung bei ihnen zu Ansehen kam, welche in die lateinischen Sätze etliche hebräischen und beträchtlich viele griechischen Wörter mischte, wie z. B. bei Blume der Hymnus no 241 beginnt: Alta audite τὰ ἔργα und no 244: Audite pantes ta erga.

Die lateinischen rythmischen Dichtungen der alten Iren haben dieselbe Wurzel wie die ganze übrige älteste lateinische Rythmik. Das ergibt sich schon daraus, daß alle hier vorkommenden Zeilenarten die Nachbildungen bekannter quantitirender Zeilenarten sind. Dabei wurden die Caesuren, die Silbenzahl und die Schlußcadenzen der Vorbilder genau beachtet und nachgemacht.

Der beliebte Senar wurde auch sonst gern rythmisch nachgebildet als 5–◡+7◡–: Sancti venite Christi corpus súmite. Bei Blume, der S. 299 über diese Zeile seltsam urtheilt, finden sich 4 Gedichte (S. 271. 298. 308 und 337), welche aus Paaren solcher Zeilen gebildet sind. Für 2 seltenere quantitirte Zeilen findet sich hier je 1 rythmisches Nachbild. S. 314 der rythmische Asklepiadeer, der sogenannte Alexandriner, 6◡–+6◡–, Amici nóbiles Christi sunt virgines (nach dem Vorbild des Horaz: Maecenas atavis edite regibus), in Zeilenpaaren. Dann S. 316: 6–◡+6–◡: O Andreas sáncte pro me intercéde, ebenfalls in Paaren von Langzeilen. Woher das quantitierte Vorbild von 3 Trochaeen geholt ist, ist mir nicht sicher. Vielleicht war es die 2. Hälfte der sapphischen Zeile: nivis atque dirae.

Schwierigkeiten bereiten die Siebensilber. Ein Mal, weil es an quantitirten Vorbildern nur zu viele gibt, anderseits weil diese rythmischen Siebensilber bei den Iren in vielerlei Gestaltung auftreten. Sie treten bei den Iren als Langzeilen in Paaren mit Endreim auf. Aber einerseits sind zwischen die Zeilen 7–◡ oft sehr viel Zeilen 7◡– gemischt (so sind in dem Gedichte Columbans 'Mundus iste transibit' (bei Blume S. 352) 57 Zeilen zu 7–◡

gemischt mit 64 zu 7◡—), anderseits beginnen in dem Gedicht des Jonas auf Columban 'Clare sacerdos cluis' in der Ausgabe von 1905 'Jonae vitae Sanctorum' S. 224, — wenn die Überlieferung verlässig ist, — von den 60 Langzeilen nicht weniger als 21 mit einer Kurzzeile von 6 Silben (Sic virtutum décus *oder* Te sofum próceres). Siehe solche Siebensilber bei Blume S. 328. 351. 352. 356. Den seltsamen inneren Bau dieser Zeilen werde ich vielleicht besprechen, wenn ich noch dazu komme, ein Gedicht in dieser Zeilenform nachzuweisen, das im Book of Cerne (Fol. 53^b—54^b) als Prosa versteckt ist und dort Fol. 53^b beginnt mit den Reimpaaren:

Ubi resplendent semper angelorum milia
regem regum laudantes cum ingenti gloria,
Ubi viginti quattuor seniores sunt proni
agnum dei laudantes ante conspectum throni.

Der beliebte quantitirte trochaeische Septenar ist auch von den Iren ziemlich oft rythmisch nachgebildet als 8—◡ + 7◡—:

Cantemus in omni die concinnantes várie,

welche Langzeile in Paaren auftritt, oft mit Reim der Kurzzeilen 7◡—; s. Blume S. 305. 321. 330. 333. 340.

Dieser rythmische Fünfzehnsilber besteht aus zwei Kurzzeilen 8—◡ und 7◡—. Von andern strengen Dichterschulen werden diese beiden Kurzzeilen oft selbständig zum Aufbau von Gedichten verwendet. Aus der Zeile 8—◡ kann eine seltsame rythmische Spielerei der Iren hervorgegangen sein. In diesen Nachrichten 1909 S. 418 habe ich nachgewiesen, daß schon bei Hilarius die Zeile 8—◡ zerlegt wurde in 4—◡ + 4—◡, wie Stabat mater dolorosa, und habe dort S. 421 die Verse des Virgilius Maro citirt:

Phoebus surgit · caelum scandit; Polo claret · cunctis paret.

Hiermit habe ich verglichen die irischen Kunststücke bei Blume S. 299—301:

Sancte sator · suffragator, Legum lator · largus dator.
und Christum peto · Christum preco, Christum reddo · corde laeto.
und Heli Heli · dominé mi.

Sonst habe ich bei den alten Iren weder 8—◡ noch 7◡— selbständig zum Aufbau von Gedichten verwendet gefunden. Das ist seltsam. Sollte der Grund vielleicht folgender sein? Die alten Iren waren sehr ungenau in der Beachtung der Schlußcadenz. 8◡— vertauschten sie leicht mit 8—◡ und oben habe ich notirt, daß 7—◡ massenhaft mit 7◡— gemischt wurde. Haben sie vielleicht

deßhalb ungern ein ganzes Gedicht in 8 –⏑ oder in 7 ⏑– aufgebaut? Für die Zeile 4 –⏑ + 7 ⏑–:

Dei patris festinare maximum
mihi cito peto adiutorium

kann ich ein quantitirtes Vorbild nicht nachweisen, allein eine Erfindung der Iren darf man deßhalb diese Zeile nicht nennen. Es ist eben von der gewöhnlichen Zeile zu 8 –⏑ + 7 ⏑– nur statt des Achtsilbers seine Hälfte zu 4 –⏑ genommen. 2 Gedichte dieser Zeilenart habe ich in diesen Nachrichten 1912 herausgegeben: S. 56 den Reisesegen des Gildas und S. 65 den Kanon Evangeliorum, den dann De Bruyne in der Revue Benedictine dem Aileran zugewiesen hat. Die Zeilen bilden hier Reimpaare. Ebenso steht es in den 2 Gedichten, welche Blume gedruckt hat: no 235 S. 312 Peto Petri pastoris praesidia, wo aber der Text so unsicher ist, daß es auch Senare zu 5 –⏑ + 7 ⏑– sein könnten; dann S. 358 die umfangreiche Lorica (des Gildas?).

Es bleibt noch eine Zeilenart, der Achtsilber mit steigendem Schlusse, 8 ⏑–. Er ist den ambrosianischen Strophen nachgebildet. Ich habe nachgewiesen, daß schon die ambrosianischen Strophen in der Regel in der Mitte eine Sinnespause haben, so daß diese Strophen aus zwei Langzeilen, 8 ⏑– + 8 ⏑– und 8 ⏑– + 8 ⏑–, bestehen. Auch bei den Iren finden sich nie Verbindungen von 3 oder 5 oder 7 Achtsilbern, sondern nur Strophen von 2 oder 4 oder 6 oder 8 oder 12 Kurzzeilen, d. h. der Achtsilber 8 ⏑– tritt nur in L a n g z e i l e n 8 ⏑– + 8 ⏑– auf. So besteht die 12zeilige Strophe bei Columban (Blume S. 275) aus 6 Langzeilen, von denen in der 15. Strophe die letzten 4 mit Cuius und in der 16. Strophe die 5 ersten Langzeilen mit Quis beginnen; die achtzeiligen Strophen bei Blume S. 321 bestehen also aus 4 Langzeilen, die alle 4 in der 14. Strophe mit O und in der 16. Strophe mit Quis beginnen; S. 336 beginnen die 3 Langzeilen der 14. Strophe mit O und die der 16. mit Quantum. Sehen wir auf den Reim, so sind die 12zeiligen Strophen S. 275/8 und die 8zeiligen Strophen S. 317 in Paaren gereimt; aber von ein und demselben Reim geschlossen sind die achtzeiligen Strophen S. 321 und die sechszeiligen Strophen S. 335 und S. 357.

Alle Zeilenarten der Iren sind also schon in der quantitirenden Dichtung vorhanden gewesen; keine ist von den irischen Rythmikern erfunden oder aus ihrer nationalen Dichtung entlehnt. Weiterhin kamen für die rythmischen Zeilen hauptsächlich in Betracht die Silbenzahl, die Schlußcadenz und der innere Bau der Zeilen.

Die gleiche Silbenzahl der sich entsprechenden Zeilen ist durchaus sorgfältig gewahrt; denn die Überlieferung des Gedichtes des Jonas auf Columban (oben S. 607) ist mir sehr verdächtig; es scheint mir ein unvollendeter Entwurf zu sein. Das große Gedicht Blume S. 302—304, worin die Silbenzahl stark schwankt, ist nicht irischen Ursprungs und wird mit zwei anderen Gedichten desselben Verfassers von mir in der folgenden Abhandlung (s. S. 645/682) herausgegeben werden.

Nächst der Silbenzahl ist die Schlußcadenz der Zeilen wichtig. Die entsprechenden Zeilen schließen sinkend oder steigend. So die Senare zu 5 –◡ + 7◡– oder die Septenare zu 8 –◡ + 7◡–:

Sancti venite Christi corpus súmite
sanctum bibéntes quo redempti sánguine.
Maria de tribu Iúda, summi mater dómini
opportunam dedit cúram aegrotanti hómini.

Die Beobachtung der gleichen Schlußcadenz ist bei den Iren lange nicht so streng wie die Beobachtung der gleichen Silbenzahl. Ziemlich oft steht unter den proparoxytonen Zeilenschlüssen ein paroxytoner und umgekehrt, meistens mit der im Kapitel über den Reim (s. S. 619) auszuführenden Regel, daß, wenn unter proparoxytone Schlüsse ein paroxytoner gemischt wird, dieser nicht in einem zweisilbigen, sondern mindestens dreisilbigen Worte auftritt, also in Zeilen zu 8◡–:

intérnos, oculos, superos, inténtos.

Vor den Schlußkadenzen, also im Innern der Kurzzeilen, haben die Zeilen der lateinischen Gedichte der alten Iren alle möglichen Arten des Tonfalles. So kann 5 –◡ den Tonfall –◡◡–◡ *oder* ◡–◡–◡ haben: Fúnere trúso, Lúmen aetérnum; Sŭbmérso saévo. 6◡–: Amíci nóbiles *oder*: Régnant perpétuo. 6 –◡: Máne átque nócte, *oder*: Tu vérus piscátor *oder* Ne dórmiam strictae. 7◡–: Vívam óffert dómino *oder* Exémplum miríficum, Magníficant dóminum. Bei den Zeilen zu 7 –◡ und zu 8◡– steigt die Zahl der möglichen Tonfälle auf 3: O únda múltum mira; Flámmaĕ prŏfúndae poéna; Lúctum mágnŭm lĕváte. Excélsus múndi máchinam; Dráco mágnŭs taĕtérrimus; Métu térrĭtī frágiles. In der Zeile zu 8 –◡ sind 4 verschiedene Tonfälle möglich: Impigèr credéntes páscit; Qui cúnctă ăd éius ménsam; Audite ómnēs ămántes. Virī ĭn Christō bĕáti.

Das sind all die Tonfälle, welche in den Kurzzeilen von 5—8 Silben überhaupt möglich sind. Belege für all diese Möglichkeiten

kann Jeder leicht aus den altirischen lateinischen Gedichten holen, wie ich es hier gethan habe. Damit ist bewiesen, daß, wie in der alten Rythmik überhaupt, so auch von den Iren vor der Schlußcadenz die Silben nur gezählt, nicht bestimmte Accentfüße eingehalten wurden.

Gruppen und Strophen der rythmischen Zeilen. Seit Augustus wurden die rythmischen Gruppen, d. h. Distichen oder Strophen und Zeilengruppen, durch bestimmte Sinnespausen fester begrenzt; z. B. eine sapphische Strophe durfte nicht mehr mitten in einem Satze enden. Das hing wohl zusammen mit einer neuen, schärfer betonenden Art der Musik und des musikalischen Vortrags. Bei den christlichen Dichtern wird diese scharfe Gruppirung immer deutlicher und herrschender. Die irischen rythmischen Gedichte bestehen stets aus gleichen Gruppen oder Strophen; erst der Angelsachse Aethilwald schafft sich epische Freiheit. Bei den Iren sind die Zeilen zu 5–∪+7∪–, zu 8–∪+7∪–, zu 4–∪+7∪– und zu 7–∪+7–∪, ebenso zu 6–∪+6–∪ (Blume S. 316) als Langzeilen gebraucht, und stets werden nur die Schlüsse dieser Langzeilen durch Reim oder Assonanz gebunden[1]).

Die Achtsilber (8∪–) sind sehr oft gereimt, aber nie habe ich bei den Iren die Langzeilen zu 16 Silben im Schlusse gereimt gefunden, sondern stets die Kurzzeilen. Also alle anderen Zeilen werden als Langzeilen gereimt, aber die Achtsilber als Kurzzeilen.

Wie kommt das? Es hängt jedenfalls zusammen mit der eigenthümlichen Natur der Achtsilber, über die ich in der Abhandlung über Hilarius (in diesen Nachrichten 1909 S. 420 ffl.) gesprochen habe. Sind die Achtsilber von einer regelmäßigen Caesur durchschnitten (stabat mater· dolorosa oder minister· altaris dei oder fias deorum· pontifex), so sind sie die kürzesten der Langzeilen; denn jede Zeile (von 9 oder mehr Silben) soll durch regelmäßige Caesur in 2 Kurzzeilen zerlegt sein. Sind aber die Achtsilber, wie die zu 8∪– fast immer und die zu 8–∪ oft, n i c h t durch eine regelmäßige Caesur zerlegt, wie Cuius pavore tabesco oder Consummato certamine, so sind sie die längsten Kurzzeilen. Die Achtsilber stehen also an der Grenze der Kurzzeilen und der Langzeilen. Für die Reimverbindung galten sie den alten Iren als Langzeilen, und es findet sich n i c h t die Reimverbindung 8+8∪–a, 8+8∪–a, sondern nur 8a+8a, 8c+8c, oder, da auch

1) Die Alexandriner (6∪–+6∪–) bei Blume S. 314 sind auch zu Paaren gruppiert; aber hier scheinen oft die Kurzzeilen zu reimen: Amici nobiles Christi sunt virgines.

hier die Fortsetzung der Reimkette beliebt ist, 8a + 8a, 8a + 8a u. s. w.

Alle Zeilenarten also, welche die alten Iren in lateinischen rythmischen Gedichten gebraucht haben, sind aus dem Formenreichthum der quantitirenden Dichtung herüber genommen. Dabei wird die Silbenzahl genau beachtet, minder genau der Tonfall des Zeilenschlusses. Der Tonfall der Vorbilder innerhalb der Kurzzeilen wird nicht beachtet. Also ist nicht die Rede von bestimmtem, geregeltem Tonfall innerhalb der Zeilen, von Füßen.

Und doch wüßte ich zwei Gedichte der ältesten Quelle, des Antiphonars von Bangor, nicht anders zu erklären, als durch Annahme von bestimmten, regelmäßig wiederholten Accentfüßen. Deßhalb will ich die Besprechung dieser beiden Gedichte hier einfügen.

Accent-Füsse? Die Lobsprüche auf das Kloster Bangor, die Versiculi familiae Benchuir (Blume S. 356), sind zunächst das größte Reimkunststück, welches uns aus der früheren Zeit des Mittelalters erhalten ist. Es sind 40 Siebensilber, von denen je 2 zu einer Langzeile, dann je 2 Langzeilen zu einer Gruppe zusammen gestellt sind:

Árca Chérubin técta ómni párte auráta
sácrosánctis reférta víris quáttuor portáta.

Kunstvoll ist der Reim. Eigentlich sind es 2 Reime. Einmal ist die letzte Silbe stets durch a gebildet. Dann reimen die Vocale der vorletzten Silben; sie aber bilden die seltenen gekreuzten Reime: ecta, ata, erta ata; ena ucta, era ucta; aula ata: aula ata u. s. w. Größere Kunst ist im Tonfall der Zeilen aufgewendet. Sonst sind diese Siebensilber 7 ـ ◡ massenhaft mit 7 ◡ ـ durchsetzt: hier finden sich nur die 2 Zeilen: Benchuir bona regula, Stricta sancta sedula in der Einleitung und nachher die Zeile: Supra montem posita. Der innere Bau dieser Siebensilber ist sonst so verschieden wie möglich: hier gilt die feste Regel, daß die erste Silbe Accent hat: 4 Mal Nebenaccent (Càritate, Glòriosa, Sàcrosanctis, Undecumque), sonst immer vollen Accent. Da im Latein nicht 2 betonte Silben neben einander vorkommen können, so müssen alle zweiten und fünften Silben dieser Zeilen unbetonte sein. Zwischen diesen beiden unbetonten Silben muß eine vollbetonte stehen, entweder die 3. oder die 4.: Návis núnquăm tŭrbáta oder Fídē fŭndátă cérta. Dieser letzte Tonfall kommt nur noch 4 Mal unter den 37 Zeilen vor: Dómus delíciis pléna. Christo regina ápta. Vére regális aula. Grégĭs quē Christi cáula; aber von den 37 Zeilen haben nicht weniger als 32 den Tonfall ـ ◡ ـ ◡ ◡ ـ ◡ (Cérte cívitas fírma, Glòriósa ac dígna, auch Símplex símul que dócta). In Sachen des Wohlklangs binden sich die Iren nicht leicht an unabänderliche Gesetze, wie hier zwischen die 37 paroxytonen Schlüsse 3 proparoxytone und zwischen 38 zweisilbige Reime die 2 einsilbigen apta : docta gemischt sind; aber daß von 37 Zeilen zu 7 ـ ◡ 32 den Tonfall ـ ◡ ـ ◡ ◡ ـ ◡ haben, daß kann kein Zufall sein. Das ist ja der bekannte Tonfall des Pherekrateus: Nígris aéquora véntis.

Der Dichter hat eine bestimmte Melodie, welche von den 7 Silben die 1. 3. und 6. betonte, als Vorbild genommen und darnach seine Verse betont. Er hat also seine Zeilen mit Accentfüßen gefüllt. Das ist in der lateinischen Rythmik prinzipiell nicht geschehen. Das ist aber an und für sich nicht unnatürlich und ist das Prinzip der damals blühenden und berühmten kirchlichen Dichtung der Byzantiner und ist dann das Prinzip der lateinischen Sequenzendichtung geworden.

(Griechische Rythmik?). Viel auffallender ist im Bereich der lateinischen Rythmik die folgende Erscheinung. Das Antiphonar von Bangor enthält Fol. 12[b] und 13[a] unter der Überschrift: 'Ymnum in natale martyrum uel sabbato: ad matutinam' einen Text in 9 Absätzen, also in 9 Strophen (Blume, Anal. 51 p. 313). Es ist leicht zu erkennen, daß jede Strophe aus 3 Zeilen besteht, welchen als Refränzeile eine vierte folgt.

1) Sacratissimi martyres summi dei·
bellatores fortissimi Christi regis·
potentissimi duces exercitus dei·
victores in caelis deo canentes. al(leluia).

Die letzte Zeile heißt in Str. 2 und 3 nur: Tibi sancti proclamant, in Str. 4, 5, 6, 7: Tibi sancti canebant; in Str. 8 wieder: Tibi sancti proclamant, und endlich in Str. 9: Trinitati cum sanctis dicamus alleluia. Der Refrän wechselt also. Die 3 ersten Zeilen zählen selten 11, meistens 12, nicht selten 13 oder 14 Silben; sie schließen meistens mit Paroxytonon, sonst mit Proparoxytonon. Von irisch-lateinischer Rythmik ist hier keine Spur. Kein Reim, keine Alliteration. Keine Paarung der Langzeilen. Vor Allem: die Langzeilen zählen alle mehr als 8 Silben und sind doch durch keinerlei feste Caesur in feste Kurzzeilen getheilt. Ich quälte mich mit diesen seltsamen Gebilden, lange und vergeblich.

Endlich kam ich zur Überzeugung, daß das Innere dieser meist zwölfsilbigen Zeilen durch Accentfüße geregelt sei, daß also hier eine Schablonmelodie festgehalten sei: Sacratíssimi mártyres súmmi déi, Tibi sáncti proclámant: alléluía. Dieser Schablone fügen sich viele Zeilen; so die 2. Strophe:

Excelsissīmĕ Christĕ coēlórūm déus·
cherubin cūī sédēs cūm pátrĕ sácra·
angelórūm[ibi] ĕt márty̆rūm fúlgēns chórus.
Tibi sánctī proclámānt· āllélūía.

Zweifel erregte mir der Tonfall des Anfangs. Das Natürliche schien ⏊⏑⏊⏑⏑⏊⏑⏑⏊⏑⏊⏑. Allein in der irisch-angelsächsischen lateinischen Lyrik werden die silbenzählenden Kurzzeilen sehr gern mit einer vollbetonten Silbe begonnen, wie Vále vale fidissime. Dagegen in diesen Zeilen ist vollbetonter Zeilenanfang auffallend selten. Das schien mir dafür zu sprechen, daß die erste Silbe kurz zu nehmen sei, d. h. daß hier rythmische Anapaeste vorlägen: săcrātissĭmī mártyrēs súmmī déi.

Eine Zeile, wie 4,1 'Armis spiritalibus munita mente' ist leicht zu bessern in: Spīrĭtálĭbūs ármĭs mūnítā ménte; allein sonst bietet diese rythmische Zeile von Anapaesten viele Schwierigkeiten. Einsilbige Wörter können ja in jeder Rythmik als Senkungen gebraucht werden; allein der Gebrauch zweisilbiger Wörter = 2 tonlosen Silben ist bestritten. Ich habe

ihn mehrfach nachgewiesen; s. über Placidas (Nachrichten 1915) S. 251; Spanisches (1913) S. 155; Fortunat-Rythmus (1908) S. 64. Dann widerspricht der anapaestische Tonfall eigentlich der lateinischen Aussprache; kein Wort, keine Kurzzeile kann anapaestisch schließen, d. h. so, daß vor der letzten Silbe zwei reine Senkungen stehen. Eine Betonung wie in Hérrschergebót, gibt es im Lateinischen nicht. Deßhalb mußte der quantitirte Asklepiadeer 'Maecenás ătăvis· édite régibus' zum rythmischen Alexandriner werden: Maecénas átavis. Das Vorbild unserer Zeile war wahrscheinlich aus 4 Anapästen gebildet; aber der Schluß 'Hérrschĕrgĕbót mußte in der lateinischen Rythmik geändert werden, z. B. in: Hérr scher's Wille. Weiter möchten folgende Erwägungen führen.

Irland hat keine Martyrien erlebt; dieser Hymnus kann also nur den ausländischen Märtyrern gelten. Der von mir angenommene Zeilenbau mit Accentfüßen ist in der lateinischen Rythmik sonst unerhört, war aber gerade damals in der griechischen rythmischen Kirchendichtung in voller Blüthe. Ich dachte so an ein griechisches Vorbild des Anfangs und des Refräns wie:

Ἁγιώτατοι μάρτυρες τοῦ ὑψίστου oder
Σοὶ οἱ ἅγιοι κράζουσιν· ἀλληλούια.

Ich suchte in Pitra's Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, I 1876, einer Sammlung der ältesten griechischen kirchlichen Dichtungen, mit der ich einst (1885) in der münchner Abhandlung 'Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen Dichtung' (abgedruckt im Anfang des 2. Bandes meiner Gesammelten Abhandlungen 1905) viel habe arbeiten müssen. Da habe ich nicht den griechischen Text des lateinischen Liedes gefunden, aber ich habe gefunden dieselbe anapaestische Zeile, verwendet ebenfalls zum Preise der Märtyrer, und im Refrän ebenfalls das Alleluia.

Einer der ältesten und berühmtesten Töne war der nach dem Anfang *Αὐτὸς μόνος* genannte. Das so beginnende, also wohl älteste Lied trägt den Namen eines Anastasius und enthält bei Pitra S. 242 29 Strophen; es ist ein kraftvoller Grabgesang. Den Namen des Romanos, der zu Justinians Zeit lebte, tragen mehrere Lieder bei Pitra: S. 44 *Τοῖς τοῦ βίου*, 30 Strophen, ebenfalls ein Grabgesang drastischer Art; Pitra S. 166 15 Strophen, über dieselben Märtyrer, die unser Lied preist, wie schon der Anfang ankündigt: *Οἱ ἐν πάσῃ τῇ γῇ μαρτυρήσαντες.* Pitra S. 374 ein Lied des Theodorus Studita *Ὡς υἱὸς ὤν*, 13 Strophen, ein Grabgesang für Mönche. Pitra 395 von Josephus Hymnographus, 35 Strophen über die h. Thekla. Pitra 435 von einem Johannes 3 Strophen über den Märtyrer Tryphon. Pitra 564 zwei Strophen über den h. Daniel Stylita. Pitra 579: 7 Strophen über den h. Theodor. Pitra 665: 1 Strophe über den h. Jakob.

Der Ton besteht aus 8 Zeilen und einer Refränzeile. Nun wird zwar ein und derselbe Ton beim Gebrauch von verschiedenen Dichtern in Einzelheiten abgeändert, wie ich (Abhandlungen II S. 87—92) an den verschiedenen Gedichten des Tons *Τὰ τῆς γῆς* nachgewiesen habe, und dasselbe ließe sich auch in den verschiedenen Liedern des Tones *Αὐτὸς μόνος* nachweisen; allein für mein Ziel ist das nicht notwendig. Pitra hat S. LXVI den Ton *Αὐτὸς μόνος* analysirt und beginnt jede der 8 Zeilen mit !.! d. h. ⏗◡⏗; aber das ist ein Irrthum. Natürlich könnte bei Anfangswörtern wie *ἐπιτάφιον* die erste Silbe mit einem Nebenaccent belegt sein. Aber

in Wirklichkeit findet sich hier auf den ersten zwei Silben fast nie ein sicherer Accent. Sehr oft steht kein fester Accent, sehr oft steht nur ein accentuiertes Hilfswort der Sprache, wie ich das (Abhandlungen II S. 55) charakterisirt habe. So ist *αὐτὸς μόνος* = ◡◡–◡; ebenso *ἴσως ἔχειν*. Pitra S. 243,4 ist zu betonen: *οὔτε ἔνι ἐκεῖ μικρὸς οὔτε μέγας* (◡◡–◡◡– ◡–◡◡–◡).

Die Strophe beginnt fast bei allen Dichtern mit zwei Paaren (s. Abhandlungen II S. 68) von Elfsilbern: *Ἁλμυρὰ της θαλάσσης τα ὕδατα.* Dann folgt fast immer ein Zehnsilber von 5 Accentjamben: *Ψυχὰς σανίσιν ἐμπιστεύσαντες.* Die 6., 7. und 8. Zeile sind fast überall zwölfsilbig. Die 7. Zeile besteht oft, wie Zeile 1—4, aus 11 Silben, oft aus 4 reinen Accentanapaesten; die 8. Zeile fast immer aus 4 solchen Anapaesten. So Pitra 248, 24:

εἰ μη μόνον ὁρῶντες μαραίνονται,
και ἐν τάφῳ θρηνοῦντες ποιοῦσιν ᾠδήν, aber 243, 5:
Δια τί οὐ λαλεῖς ὡς ἐλάλεις ἡμῖν,
ἀλλα οὕτω σιγᾷς μη λαλῶν μεθ' ἡμῶν.

Es bleibt die 6. Zeile der Strophe. Sie ist zwölfsilbig, findet sich aber auf 2 verschiedene Weisen betont: a) auf die 2 einleitenden Anapäste folgt: ◡⏊◡◡⏊◡; s. Pitra 247, 20 und 27:

Ἀναπαύσοι θεὸς τον δεῖνα και δεῖνα.
Ἰδου δὴ ὑπουργοὶ του μόνου δυνάστου.

oder b) auf die 3 Accentanapaeste folgt ein umgebogener Anapaest ◡⏊◡, so daß genau derselbe Tonfall der Zeile entsteht, welchen ich im Liede des Antiphonars von Bangor festgestellt habe; Pitra 243, Str. 2 ffl.

2 *και εἰπών μοι· γη εἶ και εἰς γῆν πορεύσῃ.*
5 *οὐ λαλεῖς του λοιποῦ μεθ' ἡμῶν, ὦ φίλε.*
12 *γυμνος μέλλεις ἐκεῖ παρεστάναι πάντως.*
15 *ἐκει γῆ σκοτεινὴ και γνοφώδης ὅλη.*
21 *οὗτος ἔστιν ὁ δεῖνα, ὁ δεῖνα οὗτος.*
26 *ὁ το πρῶτον δεσμίους δεσμοῖς δεσμεύων.*
28 *ὅπου πᾶσα ψυχὴ των δικαίων χαίρει.*
Săcrātissĭmī mártўrēs súmmī dĕi·
Ascĕndistī ăd caélōs ăd déxtrăm déi.
Ŭt ĭn ípsĭūs glórĭăm cónsŭmmémur.
Ĕt ĭn sánctā Jĕrūsălēm cīvĭtáte.

Die völlige Gleichheit des Tonfalls besonders der letzten griechischen Zeilen und dieser lateinischen Zeile ist deutlich. Die griechische achtzeilige Strophe schließt mit einem Refrän, der in verschiedenen Liedern verschieden ist. Er lautet bei Pitra S. 44, 242 und 374 *τὸ ἀλληλουια.* Wie ist dies Klangwort zu betonen? Das mögen uns die andern Refrän's lehren, mit denen die übrigen Lieder desselben Tons schließen. Sie lauten *πολυέλεε* bei Pitra S. 165—169, *ὡς ἀήττητος* S. 435/6 und S. 579/81, *ὡς πρωτόαθλος* S. 395, *φῶς τῆς γνώσεως* S. 565 und *τὸν φιλάνθρωπον* S, 665. Also ist auch *το ἀλληλουια* fünfsilbig und auf *η* zu betonen: ◡◡⏊◡◡. Die Betonung hebräischer Fremdwörter ist ja vogelfrei und noch mehr die solcher Vokalspiele, wie Alleluia.

Wir haben also byzantinische Todtengesänge des 6. Jahrhunderts, von denen einer gerade die Märtyrer besingt. Diese Gesänge sind gefaßt

in einem berühmten Strophenton. Er besteht aus 8 Zeilen; von diesen ist eine zehnsilbige jambisch betont. Die andern 7 Zeilen sied elf- oder zwölfsilbig und bestehen aus 3 reinen Accentanapästen mit verschiedener Schlußcadenz. Jede Strophe schließt mit den Refrän *ἀλληλουια*. Das irische Lied besingt ebenfalls die Märtyrer. Es besteht aus 9 Strophen von je 4 Zeilen. Die 3 ersten Zeilen scheinen gleich gebaut zu sein und aus 3 Accentanapästen mit einer Schlußcadenz von ◡ — ◡ zu bestehen. Die 4., die Refränzeile, scheint den drei ersten Zeilen im Bau gleich zu sein, schließt aber immer mit dem Wort Alleluia.

Dieser Sachverhalt führt zu der Annahme: ein Ire hörte jene griechischen Lieder im Ton *Αὐτὸς μόνος* singen und wurde angeregt etwas Ähnliches in lateinischer Sprache zu schaffen. Er wagte sich aber nicht an den kunstreichen Bau der Strophe von 8 verschiedenen Zeilen, sondern machte die Sache einfacher. Er wählte nur die Melodieschablone einer Zeile. Diese Melodie wiederholte er nach lateinischer Art 4 Mal. In der vierten Zeile fügte er stets als letztes Wort den Ruf Alleluia ein.

Den kühnen Versuch, lateinische Langzeilen aus festen Accentfüßen zu bilden, könnte man sich auf diese Weise begreiflich machen.

Sonst liegt allerdings hier noch Alles im Dunkeln:

Wir kennen nicht die Regeln, welche der lateinische Nachbildner der byzantinischen Zeilen sich vielleicht geschaffen hat. Dort waren Reihen von 4 Anapaesten häufig: im Lateinischen ist der anapaestische Schluß ⏑́ ◡◡ ⏑́ unmöglich: wohl aber sind 4 Anapaeste möglich, wenn nach dem 4. Anapaest noch eine Senkung folgt. Sie ist vielleicht beabsichtigt in:

1,3 potentíssimi dûces exércĭtūs déi. Vgl. 7,3.

Im byzantinischen Vorbild schließen viele, allerdings elfsilbigen, Zeilen nach den 3 Anapaesten mit ◡∼, so *ἁλμυρὰ της θαλάσσης τα ὕδατα*.

Ob dadurch der gleiche Schluß der 13 silbigen Zeilen gerechtfertigt wird?:

5,2 proeliántium sáncta pro túa glória.
6,2 quae per spíritum sánctum firmávit mártyres.
6,3 qui constérnerent zábulum, [et] mórtem víncerent.

Bedenklicher wäre ein Elfsilber, dem die erste Senkung fehlt:

4,2 apóstoli sáncti te súnt secúti.

Von den Griechen werden die beiden Senkungen hier und da mit einem voll accentuirten Worte gefüllt; vgl. meine Abhandlungen II S. 55 und Pitra 245,12:

γυμνὸς μέλλεις ἐκεῖ παρεστάναι πάντως.

So sind hier wohl als Senkungen behandelt:

5,1 Chrĭstĕ mártyrum tú es adiútor potens.
9,1 Chrĭstī grátiam súpplices óbsecrémus.

Es kam in der rythmischen Dichtung vor, daß zweisilbige jambische Wörter, welche in den quantitirten Hymnen sehr oft als Jamben vorkamen, dann von den rythmischen Dichtern mit demselben Tonfall gebraucht wurden, also á deó, nón habét (vgl. étenim, nònnihil). Sind vielleicht hiernach betont?:

4,3 qui cum ípsi crŭcis pateréntur mórtem.
7,3 trinitáti fĭdém tōtō córde servántes.

Anderseits ist die Abschrift im Antiphonar von Bangor durchaus nicht fehlerlos. So ist sicher zu bessern:

4,1 spiritálibus ármis munita mente,

wo die Handschrift Armis spirit. mu. me. hat. Die mühsame Bildung der Anapäste hatte den Lateiner wohl öfter zu künstlicher Wortstellung gezwungen, wo dann der Abschreiber die Worte wieder natürlich stellte. So ist vielleicht umzustellen:

3,2 refulsisti qui múndo devicta mórte.
5,3 qui victóres exirent cum dê hoc saéclo;

die Hft hat: Qui dev. morte ref. mundo *und* Qui cum vict. ex. de hoc saeculo. (Ob auch 6,1 Tua, dómne, illústris, laudánda virtus? *statt:* Illustris tua *domine lau. vi.). Einfach ist die Besserung in 8,3 [et] centenário frúctu repléti gaúdent, aber noch keinen Weg habe ich gefunden, wie 7,1 und 2 und 8,1 und 2 zu bessern sind.

Ich glaube hier die Thatsache bewiesen zu haben, daß ein Ire des 7. Jahrhunderts es gewagt hat, in lateinischer Sprache den Tonfall einer byzantinischen Melodie nachzuahmen und dabei die damals in Irland gebräuchlichen Regeln der lateinischen Rythmik wenig zu beachten.

Das war ein kühnes Beginnen. Allein die Iren waren sich offenbar bewußt, daß die rythmische Dichtkunst etwas Neues, noch nicht in allen Einzelheiten streng Geregeltes sei. So vertauschen sie nicht selten die steigende und die sinkende Schlußcadenz: labóre mit córpore. Sie wußten also, daß man diese Kunst weiter ausbilden könne, und sie haben das mit großer Kühnheit versucht im Gebrauch des Reims und der Alliteration.

Reim und Assonanz bei den lateinischen Dichtern der Iren. Nach meiner Ansicht ist mit dem Prinzip der rythmischen Dichtkunst auch der Reim von den Christen des Orients zu den Christen des Occidents gewandert. Im 6. Jahrhundert waren Reim und Alliteration lateinischen Stilkünstlern bereits bekannt als Zierrathe, mit denen man kunstvolle lateinische Prosa oder Dichtung verschönern könne. Die Iren haben diese Kunstmittel so eifrig ergriffen und angewendet, daß sie z. B. von Manchen als die Erfinder der Reimkunst angesehen worden sind.

Der Reim der Iren sticht hervor durch die Häufigkeit der Anwendung — nur wenige rythmischen Gedichte der Iren sind nicht gereimt — und durch seine künstliche Ausbildung. Der Gleichklang der letzten Silben ist fast immer reiner Reim dominam : speculam (nicht dominam : specula); dazu tritt wegen der ähnlichen Ableitungssilben, wie itur itis, ia usw. sehr oft Reim oder Assonanz der vorletzten Silbe. Das hat die lateinische Rythmik der Iren mit der ganzen alten lateinischen Rythmik gemeinsam.

Eigenthümlich ist ihr der künstliche Ausbau des sinkenden zweisilbigen Reimes und des steigenden dreisilbigen Reimes, dazu die Anwendung des Binnenreimes. Der Gleich-

klang der vorletzten und drittvorletzten Silbe ist bei steigendem Reimschluß meist auf die Vokale beschränkt (Assonanz; similis : originis); ebenso beim zweisilbigen sinkenden Reime (tecta : referta). Der Binnenreim, zweisilbig und sinkend, bindet entweder die beiden Kurzzeilen einer Langzeile, oder er zeigt sich in der ersten Kurzzeile einer Langzeile. Die betreffende Langzeile ist meistens die zweite eines Langzeilenpaares. Z. B. Blume 305 (Mone, Hymnen II 385, hat diese Künste zuerst nachgewiesen), wo man auch die Alliteration und die dreisilbigen Reime der Langzeilen beachte:

Maria, mater miranda, patrem suum edidit,
per quem aqua late *lotus* *totus* mundus credidit.
und Haec concepit margaritam, — non sunt vana somnia —,
pro qua *sani* Christi*ani* vendunt sua omnia.

Dreisilbiger steigender Reim der Langzeilen findet sich bei Blume S. 305 (verbunden mit Binnenreim in der zweiten Langzeile). Blume 330 hat keinen Binnenreim. Blume sagt dann ausdrücklich, 'der dreisilbige Reim ist durchweg rein, auch die Konsonanten umfassend'. Aber doctore : corpore, energiae : superbiae, species : requies usw. sind doch nur Assonanzen, keine reinen Reime. Blume S. 333 hat in 7 Zeilenpaaren dreisilbigen, in den 16 andern zwei- oder auch nur einsilbigen Gleichklang; Binnenreim nur selten und vielleicht nur zufällig. Diese 3 Gedichte sind in Paaren von 8 – ⏑ + 7 ⏑ – geschrieben. Blume S. 337 enthält 24 Paare von 5 – ⏑ + 7 ⏑ –. Binnenreim fehlt bald, bald steht er in der ersten, bald in der zweiten Langzeile. Etwa 17 Paare sind mit dreisilbigem Reim oder Assonanz geschlossen; sonst ist er mangelhaft.

Der zweisilbige Gleichklang findet sich regelmäßig nur im sinkenden Schlusse von Langzeilen. Oft besteht er nur in zweisilbiger Assonanz. Blume S. 316 besteht aus 12 Paaren von 6 – ⏑ + 6 – ⏑ a; Binnenreim ist selten und unsicher:

Te nunc peto care mane atque nócte,
ne dormiam strictae animae in mórte,

Wichtiger sind die Langzeilen zu 7 – ⏑ + 7 – ⏑ a. So Blume S. 328 sechs Paare mit gelegentlicher Alliteration und Binnenreim:

Martinus, mirus *more*, *ore* laudavit deum;
puro corde cant*avit* atque am*avit* eum.

Blume S. 351 zwölf Langzeilenpaare mit derselben zweisilbigen Assonanz und mit Binnenreim in der ersten oder zweiten Langzeile. In dem seltsamen Gedicht Blume S. 352 schließen 57 Kurz-

zeilen sinkend, 64 steigend; die sinkenden Langzeilenschlüsse reimen meistens mit zweisilbigem Gleichklang, die steigenden oft mit dreisilbigem:

Cogitare convenit te haec cuncta, amíce;
absit tibi amare huius formulam vitae.
Omnis est caro foenum flagrans, licet flórida,
sicque quasi flos foeni omnis eius glória.

Den Höhepunkt der Reimkunst erreichen die 10 Paare von Langzeilen, welche die Versiculi familiae Benchuir (Blume S. 356) bilden. Alle 40 Kurzzeilen bilden die letzte Silbe durch a. Ebenso werden die 22 Langzeilen bei Blume S. 312 und die 48 Achtsilber bei Blume S. 319 alle nur mit a gereimt. Aber die Versiculi lassen auch die accentuirten vorletzten Silben reimen oder assoniren:

Vere regalis aúla, variis gemmis ornáta,
gregis que Christi caúla, patre summo serváta.

Also stets zweisilbiger sinkender Reim oder Assonanz, aber gekreuzte Reime!

Zweisilbiger sinkender Reim oder Assonanz beherrscht noch die Paare von Viersilbern (4 _ ◡ + 4 _ ◡ = 8 _ ◡) Blume S. 299—302:

Sancte sátor suffragátor.
Quando célox currit vélox.

Die kunstvollen dreisilbigen und zweisilbigen Reimschlüsse sind besprochen. Sie treten alle am Schlusse von zusammengesetzten Langzeilen ein (5 + 7 ◡ _; 8 + 7 ◡ _; 6 + 6 _ ◡; 7 + 7 _ ◡); deßwegen treten diese Langzeilen stets in Paaren auf.

Zu besprechen bleibt der einsilbige Reim. Dieser ist stets rein (sehr unsicher ist Blume 312, Str. 9). Die Reimsilbe ist stets im steigenden Schluß, hat also stets Nebenaccent: grátià. Diese letzte Silbe soll nicht durch ein gewichtiges einsilbiges Wort gebildet werden.

Hieran möchte ich eine Bemerkung knüpfen. In den alten Rythmen werden mitunter zweisilbige sehr bekannte Wörter im Zeilenschluß nach der Quantität betont gebraucht. So schließen Blume S. 321 von den 12 (reimlosen) Zeilen zu 7 ◡ _ drei: Kastus hic servit dĕó. Orat dominum sŭúm. Salvatoremque sŭúm. Und in dem reimlosen alten Gedicht (des Secundinus?) bei Blume 340 sind von 52 Zeilen zu 7 ◡ _ acht geschlossen mit dĕúm, bŏnís, crŭcé; nur einmal findet sich der auffallende Schluß: nuptiali indūtus. Wie oben gesagt, sind die Iren in der Bildung der Schlußcadenz recht nachlässig.

Der steigende Schluß der Rythmik verlangt ja ein proparoxytones Wort dóminus, caeléstibus. Nun ist seltsam, daß von den meisten irischen Dichtern die sinkend d. h. falsch gebildeten Schlüsse nie in einem zweisilbigen, sondern in einem mindestens dreisilbigen Worte vor Augen treten; s. oben S. 5. Ich will mit dem kräftigsten Beispiel beginnen. Von den 586 Zeilen des Angelsachsen Aethilwald zu 8◡— (s. nachher) haben 37 paroxytonen Schluß, wozu noch etwa 6 Schlüsse mit Fremdwörtern kommen. Aber all diese 37 Schlüsse vermeiden ein zweisilbiges Schlußwort: sie schließen mit: tempestas. potíta. redimita. peregrinis etc. Ebenso bei Blume: S. 275 Unter 284 Zeilen (des Columban) sind paroxyton 16 Schlußwörter: alle diese Schlußwörter zählen 3 oder 4 Silben. Bl. 321: unter 196 Zeilen sind 17 Zeilen mit sinkendem Schlusse, aber alle, außer dem ersten τὰ ἔργα, in Wörtern von 3 und mehr Silben. In 46 Langzeilen zu 8 + 7◡— (Blume S. 333) sind 11 Siebensilber geschlossen nur mit Wörtern wie ductóre, creatúram. Blume S. 335: von 148 Achtsilbern sind 20 mit einem paroxytonen Worte geschlossen: dies zählt stets 3 oder 4 Silben. Dagegen sonst ist der unregelmäßige sinkende Schluß, wenn auch selten, in einem zweisilbigen Worte zu finden; so Blume S. 294 Christi und sancti; 319 τὰ ἔργα; 327 in tota und mirus; 338 pergens und ardens.

Weßhalb haben nun die alten Iren gemieden, gerade diesen unrichtigen sinkenden Zeilenschluß der Achtsilber durch ein zweisilbiges Wort wie hac mensa zu bilden, während sie immensa zuließen? Vielleicht wegen der sogenannten schwebenden Betonung?, indem sie meinten, man könne immensa vielleicht so betonen, daß es dem nach der Schablone richtigen Tonfall der Cadenz ínmensà sich nähere, während das bei hac mensa nicht zu hoffen war? Ich fürchte, der Grund war ein ziemlich grober. Die lateinischen Rythmiker waren sich natürlich dessen bewußt, daß die steigenden Schlußcadenzen nur mit Wörtern von 3 und mehr Silben gebildet werden konnten; wenn sie auch Tausende solcher Verse machten, keiner durfte mit einem zweisilbigen Worte schließen. Nun lag den alten Iren nicht sehr viel an der richtigen Schlußcadenz und sie ließen zwischen den steigenden Schlüssen leicht einen sinkenden zu. Aber zwischen den regelmäßigen mindestens dreisilbigen Schlußwörtern ein zweisilbiges zuzulassen, dazu konnten die meisten sich nicht entschließen.

Die Ketten der einsilbigen Reime. Es ist ein altes Reimspiel, daß alle Zeilen eines Gedichtes mit demselben Vokal, besonders mit a, enden. So endigen bei Blume S. 312 die 24 Lang-

zeilen auf a; ebenso S. 319 die 48 Achtsilber und S. 356 die 40 Siebensilber.

Sonst tritt ein seltsamer Unterschied hervor. Hauptsächlich werden zusammengesetzte Langzeilen gereimt. So die Elfsilber (4+7◡‒), die Zwölfsilber (6‒◡+6‒◡ und 5‒◡+7◡‒), die Vierzehnsilber (7‒◡+7‒◡) und die Fünzehnsilber (8‒◡+7◡‒). Die Alexandriner, 6◡‒+6◡‒ bei Blume S. 314 sind sehr schlecht überliefert; aber einige Male scheinen hier die Kurzzeilen gereimt zu sein:

Amici nobiles Christi sunt virgines;
regnant perpetuo cum ipso domino.

Die Achtsilber mit steigendem Schlusse (8◡‒) sind von den Iren am häufigsten angewendet zum Bau von Gedichten. Wie früher (S. 610) bemerkt, werden immer 2 solche Achtsilber durch den Sinn verbunden; sie bilden also Langzeilen von 8+8◡‒ = 16◡‒ Silben. Allein, während die Langzeilen von 12—15 Silben stets nur am Ende der Langzeilen durch Reim zu einem Langzeilenpaar verbunden werden, ist dies gerade bei den Achtsilbern nicht der Fall. Ich kenne kein Gedicht, wo die Schlüsse der Langzeilen zu 16◡‒ miteinander reimen. Es reimt nur Achtsilber mit Achtsilber. In Hinsicht auf den Reim werden also die Achtsilber als Langzeilen behandelt.

Die Kurzzeilen zu 8◡‒ treten also zunächst immer mindestens in Reimpaaren auf. Es kommt nun darauf an, ob und wie diese Reimpaare weiter gruppiert werden. Da finden sich 2 Gebrauchsarten: Strophen, in welchen jedes Reimpaar verschiedenen Reim haben kann, und Strophen, in welchen alle Kurzzeilen zunächst denselben Reim haben.

Blume S. 275 (Columban), 284 Achtsilber, besteht aus Strophen von je 12 (14) Kurzzeilen, die meistens Paare von verschiedenen Reimen bilden. Allein bei den Iren ist es durchaus nicht verboten, daß das nächste Reimpaar denselben Reim hat, wie das vorangehende. So folgen sich in Str. 4: 6 Reime auf us, 4 auf um, 2 auf is. In Str. 7 sind die 4 ersten und letzten auf us gereimt, dazwischen stehen 2 Paare: um : um und es : es. In Str. 9 sind 8 Zeilen auf ibus eingeschlossen von je einem Paare as : as. Blume 317 stehen die 3 letzten Strophen eines ABCdars: jede Strophe besteht aus 4 Paaren verschiedenen Reims. Reimketten finden sich bei Blume S. 335 und S. 321. Die 148 Zeilen von S. 335/8 bilden Strophen, deren je 6 Zeilen von demselben Reim geschlossen sind. S. 321/4 (196 Zeilen) werden in 23 Strophen je 8 Zeilen von demselben Reim geschlossen. Auch hier lieben

die Iren die Abwechslung. S. 336 beginnt die (12.) 6zeilige Strophe mit iam : iam, fährt fort mit ima : ima und schließt mit iam : uam. S. 323 beginnt das Paar am : am die 14. Strophe; es folgen 6 um. Die nächste Strophe 15 beginnt mit i : i; es folgen 6 e. Str. 18 beginnt mit 4 os, schließt mit 4 a. Das Reimpaar ist also auch hier der eigentliche Baustein. Deßhalb ist der Schluß von S. 322 Strophe 7 wohl so zu ordnen:

Gladium quoque spiritus tenens sanctis in manibus,
levatum ad nequissimos, quo prosterneret superbos.

Die Hft bringt tenens s. i. m. *nach* superbos. Reimketten von 6 gleichgereimten Zeilen zeigt auch Blume S. 357; doch machen die vielen Eigennamen das Gedicht ungefüge.

Gewöhnlich treten diese Reimpaare der Langzeilen so auf, daß 2 eine Strophe bilden. Dann haben die beiden Paare bald denselben, bald jedes einzelne besondern Reim. So die 4 Strophen bei Blume S. 325: 1 i : i; e : e; 2 vier us; 3 vier us; 4 um : um; us : us. Vgl. Blume S. 284: 5 Strophen mit 4 gleichen Reimen und 3 Strophen mit 2 Paaren verschiedener Reime. Vgl. noch S. 294/5. (S. 296 hat nichts mit den Iren zu thun).

Da die Reimkunst der Iren historisch wichtig ist, so will ich aus der Sammlung Blume's hier notiren 1) die nicht gereimten, 2) die fehlerhaft gereimten Verse.

Reimlos sind Blume S. 296 'Ignis': das Gedicht ist quantitirend und nicht irisch; s. S. 625. Blume 297/8 'Domine'. Bl. 298/9 'Sancti venite'; (Seltsam, daß die Schlüsse einiger Strophen reimen: 5/6 ia, 7/8 iam, 9/10 ibus). Bl. 302/4: Dies nicht irische Gedicht der gothaer Hft werde ich mit den zwei dazu gehörigen nachfolgend herausgeben; s. S. 645/682. Bl. 313 'Sacratissimi', s. S. 612/616. Bl. 321 'Audite'. Bl. 326/7 'Matre': wohl späte Gedichte. S. 340|2 Secundini? Bl. 349/50 Sancte Petre.

Reim-Ausnahmen oder Fehler in den von Blume zusammengestellten Gedichten. Von den wahrscheinlich gereimten Gedichten in Blume's Sammlung ist das erste (Bl. S. 271/3) das schwierigste. Es besteht aus 84 rythmischen Senaren (5 ‒ ⏑ + 7 ⏑ ‒), von denen offenbar je 2 zu einem Paar zusammengefaßt sind. Blume bringt noch 3 Gedichte dieser Zeilenart. S. 298: 11 Paare: reimlos. Dagegen S. 308: 22 Paare und S. 337: 24 Paare, alle mit Reim der Langzeilen. Von den 42 Paaren auf S. 271/3 sagt Blume, 'der Reim sei hier durchweg beobachtet'. Dann möge er in den Strophen 4. 17. 29. 30 und noch mehr in 34. 35. 36. 38 und 41 einen Reim nachweisen. Ich finde in diesen 9 Strophen keinen

Reim. Dagegen in den andern Strophen ist Reim sicher, aber in so seltsamen Spielarten, daß man sie feststellen muß. Dieser Dichter scheint nicht nur die Schlüsse der Langzeilen in 7◡—, sondern auch die Caesurschlüsse in 5—◡ in sein Reimspiel hineingezogen zu haben.

In nicht weniger als 6 Strophen beherrscht derselbe Reim alle 4 Caesur- und Zeilenschlüsse: 2. 3. 6. 7. 12. 19:

7 Ita veterno iste hoste subacto
polum nodoso solvit mortis vinculo.

Also müssen wir Reimabsicht annehmen auch in den Strophen: 14. 18. 33:

33 Corrosum nodis annis fere milibus
extricat saevis inferi feralibus.

Da der Dichter also offenbar auch die Kurzzeilen zu 5—◡ in das Reimspiel hineinzieht, so müssen wir Reimabsicht auch in den Strophen 1. 28. 40 und 42 (mit Assonanz) annehmen, obwohl hier die Schlüsse der Langzeilen nicht miteinander reimen:

1 Precamur patrem regem omnipotentem
et Jesum Christum sanctum quoque spiritum.

Es bleiben 20 Reimpaare, in welchen, wie in den beiden Gedichten S. 308 und 337, die Schlüsse der Langzeilen reimen,

16 In fine mundi post tanta mysteria
adest salvator cum grandi clementia,

mit der weiteren Freiheit, daß statt Reim öfter nur Assonanz eintritt: 10 (mare: Israel). 22 (dictum est: perniciter). 25 (virum: milibus). 31. 37. 39.

So scheint mir dies Gedicht ein starkes Beispiel dafür zu sein, mit welcher Ungebundenheit die Iren die Reimgesetze verletzten.

Minder holprig geht die weitere Aufzählung der unregelmäßigen Reime dahin: In den 284 Achtsilbern = 142 Reimpaaren des Columban (Blume S. 275/8) finden sich die 3 Fälle: Strophe 4,12 luminis : praecipites; 8,11 homines : oculis; 18,9 amarissimos : erumpemus. Blume S. 285: 24 Achtsilber (von Columban?): 8 gereimt auf um + 8 auf erat (doch dazwischen: passus est) + 6 auf o und 2 auf a. S. 309, Str. 13 Chananaei : sanguine. S. 312, Str. 9 mansura : futuram. S. 314/5 diese 14 Paare von Alexandrinern (6◡— + 6◡—) scheinen zum Theil gereimt zu sein:

1 Amici nobiles Christi sunt virgines,
regnant perpetuo cum ipso domino (vgl. Str. 9).

Doch ist der handschriftliche Text zu verderbt.

Blume S. 321/4: 196 Achtsilber in 24 Strophen von je 8 Zeilen mit dem gleichen Reim: Str. 4,7 ceteros : operibus; in Str. 7 ist wohl Z. 8 zu stellen vor Z. 6. Blume S. 346: 11 Strophen von je 4 Achtsilbern, gereimt zu 4 oder zu 2, ausgenommen die Assonanzen in Str. 7 gentilitas : monita; 8 astutia : fuerat; 9 dilectissimi : praesulis. Blume S. 347: 23 Strophen von je 4 Achtsilbern, gereimt zu je 4. Ausgenommen Str. 4 mit den Reimen: us. um. um. um; Str. 7 um. a. (). a; Str. 15 am. us. us. us. Blume S. 349: 6 Strophen von je 4 Achtsilbern; nach Blume 'in mäßigem Umfang gereimt', d. h. Str. 1 us. us. us. us; Str. 5 em em, um um; aber Str. 2 um am is um; 3 ur us us um; 4 o um a um; 6 e e am um.

(Irische Reimprosa). Wohlklang wurde von den lateinischen Redekünstlern von vornherein in der Prosa ebenso sehr erstrebt wie in der Dichtung. Schon Cyprian kannte Reimprosa. Auch die Iren wußten davon und haben sie zur wirklichen Kunstprosa ausgestaltet. Die ganzen Hisperica famina (zuletzt 1908 von Jenkinson herausgegeben) sind in selbständigen kurzen Sätzen geschrieben, die alle nach éiner Formel gebaut sind. In der Mitte steht das Verbum, vorn und hinten stehen Subjekt und Objekt oder andere zum Verbum gehörige Wörter. Ist das ein Nomen mit seinem Adjektiv, so steht das eine vorn, das andere hinten. Sind 2 Nomina mit 2 Adjektiven da, so stehen die beiden Adjektive vorn, die beiden Substantive hinten. An beiden Stellen können andere Erweiterungen hinzutreten. Aber in der Regel ist das vorn stehende Wort mit dem dazu gehörigen und hinten stehenden Worte durch Reim verbunden. Auch Alliteration wird gern zu Hilfe genommen. So:

B 126 Sublimem posco rectorem.
A 561 Supernum vasti posco herum poli.
B 142 Israelitica ruboreum induxit agmina per pontum.
B 151 trinos *pio imbrium vapore* observavit *in fornacis estu* natos.
A 596 Tum frondens (frondeus?) *irruente caterva* fragoricat saltus.

Alliteration bei den lateinischen Dichtern der Iren.

Nach meiner Überzeugung wurde die Alliteration von den lateinischen Schulmeistern des 5. und 6. Jahrhunderts als Zierrath der schönen Rede in Prosa wie in Vers gelehrt und empfohlen. Die

nachahmenden Germanen nahmen sie als Charakteristikum für ihre Dichtungen an und erhoben sie zum Gesetz.

Auch die Dichter in irischer Sprache haben sie nachgemacht, aber, wie ich in der Abhandlung 'die Preces der mozarab. Liturgie', 1914 S. 6/7, nach Kuno Meyer notirt habe, in geschmackloser Weise so, daß sie eine kleine Reihe von Wörtern mit demselben Buchstaben anfingen und viele solche Reihen sich folgen ließen. Dagegen die lateinischen Dichter der Iren blieben bei der natürlichen Weise der Lateiner und Germanen, daß innerhalb einer kleinen Wortreihe oder einer Langzeile, mehrere bedeutende Wörter mit denselben Buchstaben beginnen, wobei andere Wörter und besonders Nebenwörter nicht beachtet werden. Dafür einige Beispiele aus Aethilwald's Gedichten, I 51/60:

Turbo terram teretibus grassabatur grandinibus,
quae catervatim caelitus crebrantur nigris nubibus.
Neque caelorum culmina carent nocturna nebula,
quorum pulchra planities perlucebat ut glacies,
donec nimbo ac nubibus torve teguntur trucibus.
I 93 Attamen flagrant fulmina late per caeli culmina,
quando pallentem pendula flammam vomunt fastigia,
quorum natura nubibus procedit conlidentibus.

Bei Aethilwald ist die Alliteration kräftig und sehr häufig. Doch in den von Blume zusammengestellten Gedichten ist sie viel weniger geregelt als der Reim und eine bloße Sache des Wohlklangs, die dastehen, die aber auch fehlen kann.

Ich will Blume's Sammlung (Analecta hymnica 51, 271—365 rasch durchlaufen und durch einzelne Beispiele einen Begriff vom Ganzen zu geben versuchen. Regelmäßige Alliteration ist nirgends zu finden; aber alliterirend gebundene Ausdrücke, besonders von 2 Wörtern, sind sehr häufig, wie submerso saevo · Cineri canunt · surdi sanantur · pascere plebem divinis dogmatibus. Natürlich treten auch sehr oft Wörter nahe zusammen, wie 'animabus aethralibus eiusdem obviantibus', welche mit einem Vokal beginnen; sie werden eindrucksvoller, wenn derselbe Vocal beginnt, wie: Ama amantissimos angelorum populos.

Blume S. 271, 4 caeli ab arce mundi moli micuit.
31 cruci confixus polum mire concutit.
Bl. 275/8 (Columbae ?), 11 quarum uberioribus venis velut uberibus.
17 regis regum rectissimi prope est dies domini.

Häufig in den kleinen, dem Columban zugeschriebenen Stücken; z. B.:

Bl. 284, Str. 6 deus largus longanimis   deus doctor docibilis.
286 R: Te timemus terribilem *und* o rex regum rectissime.
Str. 2: Te cuncta canunt carmina   angelorum per agmina
teque exaltent culmina   coeli vaga per fulmina
(? teque exaltant fulmina   coeli vaga per culmina).
Str. 3 recta regens regimina.

Bl. 296 der Hymnus 'Ignis creator igneus   lumen donator luminis' hat allerdings in der 1., 3., 5. und 6. Strophe etwas Alliteration; aber irisch kann er nicht sein. Denn er ist noch quantitirend gebaut. Mercati (in Studi e testi XII, 1904, p. 25) hält ihn für ein Dichtung des Ambrosius. Auch das ist unmöglich. Denn Ambrosius bildet nur jambische Dimeter der gewöhnlichen Art, deren zweiter Fuß ein reiner Jambus ist. Hier aber liegt eine überhaupt noch nicht erkannte Spielart vor: jambische Dimeter mit altlateinischem Bau; von 32 Zeilen haben 18 in der 2. Senkung eine Länge. Diese altlateinischen jambischen Dimeter sind in der Hymnendichtung gar nicht selten. Ihr deutlicher Gegensatz zu den gewöhnlichen jambischen Dimetern zeigt, daß die Ansicht, welche Blume 1908 in der Studie ,der Cursus S. Benedicti' verfochten hat, wornach bestimmte Hymnen-Cyclen von éinem Dichter verfaßt seien, nicht richtig ist.

Blume 299. Die Reimkunststücke 'Sancte sator   suffragator' sind doch bisweilen ohne Alliteration.

Bl. 305. Das rythmische Kunststück 'Cantemus in omni die' bringt auch manche Alliteration:

5 haec est summa · haec est sancta   virgo venerabilis.
7 per mulierem et lignum   mundus prius periit.
8 Maria mater miranda   patrem suum edidit.
10 tunicam per totum textam *und* sorte statim steterat.

Bl. 308. Diese rythmischen Senare enthalten viel Alliteration; so:

2 Clavicularii   Petri primi pastoris.
7 opem oremus   prole cum pervigili.
12 Thaddaei tota   famosi per tellura. usw.

Bl. 312. In diesen Elfsilbern tritt die Alliteration oft sehr stark auf. Der Text ist vielfach so unsicher, daß ich die Handschrift selbst ausschreibe:

1 Peto Petri   pastoris praesidia.
3 multi mundi   Mathei merita.

4 tonantem Thomae   tota per tutamina.
5 boni beati   Bartholomei benigna.
Iudae missi   leni laeta lucida.
6 Pauli puri   piissimi oracula.
7 omnes istos   ut evadam agmina
dira dura   daemonium pessima.
8 et clara   caeli celsi culmina
cinis cautus   castus diligentia.
9 dominum deum   dare mihi mansura
verum vivum   vitam viam futuram.
11 regi regum   rectori per omnia
sine fine   saeculorum in saecula.

Blume 315/6. Die ersten dieser 5 Strophen alliteriren:

1 O rex o rector regminis   o cultor caeli carminis
o persecutor murmuris   o deus alti agminis.

Bl. 316. In diesen sinkenden Sechssilbern sind stark alliterirende, aber verderbte Stellen:

6 o Petre germane   vere mira proles
lampas larga legis   splendor summi solis.
7 comes Christi carus   retribue relictis.
11 eris civis clarus   civitatis mirae
regnabis cum rege   regum sine fine.

Bl. 317. Die 3 Strophen auf Brigida alliteriren nicht stark, aber fast regelmäßig.

Bl. 319/20. Diese 48 auf a endenden Achtsilber alliteriren mitunter stark:

1 Alta audite τὰ ἔργα   toto mundo micantia
Brigitae beatissima   in Christo coruscantia.
2 caeli conscendit culmina   caritatis clementia.
6 lucerna lucis lucida
mira civitas consita   supra montis cacumina.
9 regina Austri edita   Salomonis scientia
sancta adepta opima   Patricii patrocinia.

Bl. 321/4. In diesen Strophen schließen nicht nur die 8 Zeilen mit demselben Reim, sondern in der 1. und 4. Strophe beginnen auch alle 8 Zeilen mit A oder mit D und in der 10. vier mit K.

Bl. 333. Die Fünfzehnsilber auf den h. Michael alliteriren gern:

1 Archangelum mirum magnum   Michaelem militem
miro fulgore fulgentem   veneramur principem.

3 cuius vita cuius virtus   cuius status stabilis.
4 deus dedit Michahelem   principalem pastorem.
10 Kastro caelorum constructo   devictò diabolo
tunc fulgebit Michel mirus (= 9,2 u. 17,3)   cum cohorte credulo.
12 deus dedit Michaelem   ducem multis milibus.
13 nonne Michael magnus manet   manus fortis factoris.
18 liberavit Michel mundum   magno adiuvamine.
19 extinguetur Michaele   mortiferum morbidum.
21 Xristi aurora fulgebit   in futuro agmine
archangelus magnus mundo   cum ingenti fulgore.

Blume 337. Die Senare auf Monenna alliteriren oft; so:

4 ut mereamur   magna mirabilia.
6 femina fida   mira fulget favore
caelum conscendit   sed cum magno labore.
7 gratia Christi   quievit gratissima
unica cara   facta fidelissima.
10 Kastam custodit   carnem coram angelis,
fulget in albis   stolis claris candidis.
15 patria de sua   ad peregrina pergens
havens in cruce   luce de luce ardens.
16 quasi advena   mundi cura caruit
domini digna   fide firma floruit. usw.

Blume 340/2. Das Gedicht (des Secundinus?) über Patricius hat oft bescheidene Alliteration, besonders wenn man die vocalischen Anfänge mitrechnet; z. B.:

17 qui caeleste haurit vinum   in vasis caelestibus
propinansque dei plebi   spiritale poculum.
1 quomodo bonum ob actum   similatur angelis
perfectamque propter vitam   aequatur apostolis.

Bl. 347. Etwas Alliteration zeigt der Hymnus auf Petrus; so:

1 Audite fratres famina   Petri pastoris plurima
baptismatis libamina   fudit veluti flumina.

Bl. 351. Diese Siebensilber haben wenig Alliteration:

3 luctum magnum levate   mea mala lugete.
8 ne me consumat ira   munda nunc mea mala.

Bl. 352. Reich an Alliteration sind wieder diese dem Columban zugeschriebenen Siebensilber:

7 lubricum quod labitur   conantur colligere.
10 peccatoribus impiis   quod impietas praestat.

11 cogitare convenit te haec cuncta amice.
12 omnis est caro foenum flagrans licet florida.
13 orto sole arescit foenum et flos deperit.
17 plerique perpessi sunt poenarum incendia.
22 per quos captos ceteros incautos comperimus.
26 ubi cibo superno plebs caelestis pascitur;
ubi nemo moritur quia nemo nascitur.
28 ubi vita viridis veraque futura est
quam nec mors nec maeroris metus consumpturus est.
29 laeti leto transacto laetum regem videbunt
cum regnante regnabunt cum gaudente gaudebunt.
30 tunc dolor tunc taedium tunc labor delebitur.
tunc rex regum rex mundus a mundis videbitur.

Bl. 358. In dem Lorica-Gedichte (des Gildas?) sind Verbindungen, wie maris magni · linquant lacerandum · denso defendentes · salus saepiat, nicht selten; sonst sticht hervor nur der Vers:

Christus mecum pactum firmum feriat,
timor tremor taetras turbas terreat.

Die Verskunst des Angelsachsen Aethilwald.

Von dem Angelsachsen Beda sind uns über 800 jambische Achtsilber überliefert. Aber der gelehrte Metriker schrieb in quantitirten Versen[1]). Rythmische Achtsilber sind uns 586 überliefert unter dem Namen des Aldhelm. Sie stammen jedenfalls von Genossen des Aldhelm, besonders von Aethilwald, und aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts. Die große Zahl und die Gleichartigkeit dieser Versmasse machen sie geeignet zu einer eindringenden Untersuchung über die Verskunst dieser Angelsachsen, welche eifrige Schüler der gelehrten Iren gewesen sind.

In der Wiener Handschrift 751 (Theolog. 259), die im Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben ist, stehen (Fol. 40,41 und 42) 586 Kurzzeilen von je 8 Silben mit steigendem Schlusse. Je 2 sind gereimt, bilden also ein Reimpaar oder eine Langzeile. In der Hft sind sie so geschrieben, daß alle ersten Kurzzeilen der Paare unter einander in der 1. Columne stehn, dann alle zweiten Kurzzeilen unter einander in der 2. Columne. Also:

1) Natürlich rühren nicht von Beda her die Strophen, welche eine Salzburger Hft saec. XII dem schönen Hymnus 'Primo deus caeli globum' angeflickt und welche Dreves Analecta 50 p. 102, ohne Denken und Bedenken, als Str. 29—33 gedruckt hat.

1 Lector casses catholicę.	2 atque obses anthletice.
3 tuis pulsatus precibus.	4 obnixe flagitantib; (= bus)
5 ymnista carmen cecini.	6 atq; responsa reddidi.

Die 2 Theile einer Langzeile oder eines Reimpaares füllen also hinter einander zwei Spalten. Die Schrift ist sauber und scheinbar sorgfältig, aber doch gedankenlos. Im 4. Gedichte schreibt der Schreiber in die erste Spalte: (9) facunda funde famina; dann in die zweite: queā cepto in carmine. und merkt gar nicht, daß er eine Kurzzeile ausgelassen und das Reimpaar zerrissen hat, und so schreibt er dann gedankenlos weiter, so daß ihm am Ende dieses Gedichtes fi tenus feliciter für die erste Spalte, und nichts für die zweite übrig bleibt. Dasselbe passiert ihm im 5. Gedichte, wo durch Ausfall einer Kurzzeile die Langzeile entstanden ist:

(57) Quantū mundo mirabilē. Neq; altū ingeniū.

So sind bis zum Schlusse auch dieses 5. Gedichtes alle Reimpaare zerrissen. Aus diesem zweimaligen über viele Langzeilen sich erstreckenden Fehler ist wohl zu schließen, daß die Vorlage auch in Kurzzeilen geschrieben war, so wie Ehwald diese Gedichte gedruckt hat (in seiner Ausgabe des Aldhelm, 1914 S. 524—537), während Jaffé (Monumenta Moguntina 1866 S. 38—48) und Dümmler (Epistolae Merowingici aevi I, 1892, S. 240—247) sie in Langzeilen, die also je ein Reimpaar enthalten, haben drucken lassen.

Die Anfangsbuchstaben der Kurzzeilen sind in der einzigen Handschrift bald Uncial-, bald Minuskelbuchstaben.

Interpunction gibt es eigentlich nicht. Nur wollte der Schreiber den Schluß jeder Kurzzeile durch . bezeichnen. Doch läßt er dieses Zeichen stets weg, sobald schon die Abkürzung b; (= bus) die Zeile schließt. Das ist also eine Station der Entwicklungsgeschichte der Zeichen . und ;. Zuerst diente . sowohl als Abkürzung der Schlußsilbe eines Wortes wie als Interpunktion. Dann wurde . für die Interpunction reservirt und im 8./9. Jahrhundert trat als Abkürzung für die Schlußsilbe bus das Zeichen b; an seine Stelle. In der Folgezeit wurde auch ; mehr und mehr für die Interpunction reservirt und die abgekürzten Schlußsilben wurden durch andere, neuen Zeichen notiert: bus besonders oft durch b̄ᵒ.

Die Zeilen zählen immer 8 Silben und schließen fast immer steigend (8◡—). Sie sind also rythmische Nachahmungen der quantitirenden ambrosianischen Zeilen. Von den 586 Zeilen schließen etwa 37 Zeilen sinkend: I 21 tempéstas; 27/8 potíta : sopíta; 84 catérva usw., aber diese falschen sinkenden Schlußcadenzen finden sich nie

in einem zweisilbigen Worte, sondern, wie die richtigen, steigenden Schlußcadenzen, nur in einem Worte von 3 oder mehr Silben, worüber oben S. 619 gehandelt ist. Einsilbige Schlußwörter sind ja hier wie in der lateinischen Dichtung überhaupt gemieden.

Wortgrößen im Achtsilber. Im 5. Gedicht kommt überhaupt kein Wort vor, das mehr als 4 Silben zählt. Sonst handelt es sich um den Zeilenanfang oder den Zeilenschluß. Im Anfang der Zeile findet sich I 126 somniculosos und im 2. Gedicht 5 solche Anfangswörter, sonst nirgends eines. Im Schluß der Zeile finden sich im 1. Gedichte 13 Schlüsse, wie flagitantibus; sonst 1 im II., 4 im III. und 2 im IV. Gedicht: also 20 in den 586 Zeilen. Wörter von 6 Silben kommen überhaupt nicht vor. Man vergleiche damit z. B. das Gedicht (Columbans?) bei Blume 275/8: von den 284 Zeilen beginnen 10 mit fünfsilbigen Wörtern wie inormitátis, 2 wie animálibus, und es schließen nicht weniger als 54 (also 1/5) mit Wörtern von 5 Silben, wie fundaminibus, und 8 mit Wörtern von 6 Silben, wie profundioribus.

Der hochtrabenden und langstieligen Ausdrucksweise der Angelsachsen sind vielsilbige Wörter sehr angemessen. Daß sie bei Aethilwald so gemieden werden, das hat also wohl einen technischen Grund im Versbau.

Die Einschnitte (Caesuren) im Achtsilber des Aethilwald. Über Einschnitte im rythmischen Achtsilber habe ich gesprochen besonders in der Abhandlung 'Die rythmischen Jamben des Auspicius' (in diesen Nachrichten 1906 bes. S. 203 ffl.); vgl. die Abhandlung 'Lat. Rythmik und byzantinische Strophik' (in diesen Nachrichten 1908 S. 196—198), wo ich S. 220/1 auch die Form anderer, sehr roher Achtsilber besprochen habe. Brandes hatte darauf hingewiesen, daß bei Auspicius (164 Zeilen um 470 in Frankreich entstanden) in der Mitte der Zeilen fast immer der Wortaccent mit der jambischen Schablone zusammen falle; ich habe nachgewiesen, daß schon in manchen quantitirend gebauten Achtsilbern eine feste Caesur den 2. oder den 3. Jambus durchschneide. Diese Caesur hat Auspicius in seinen rythmischen Achtsilbern nachgemacht. Er hat also sehr häufig die Formen: Laetificábas | antea *oder* Incúrrat | avaritiae *oder* Salútem | dico | plurimam; dagegen sehr selten den Einschnitt nach der 4. Silbe: Aut renovas | aut superas *oder* Cui quidquid | tribueris. Auspicius wollte also sinkenden Einschnitt nach der 3. oder nach der 5. Silbe und vermied Einschnitt nach der 4. Silbe.

In der Folgezeit war die rythmische Nachbildung der quan-

titirten ambrosianischen Zeile außerordentlich beliebt; sie scheint auch bei der Entstehung der nationalen Dichtungsformen der Germanen und Romanen eine große Rolle gespielt zu haben (vgl. diese Nachrichten 1913 S. 167 ffl.). Die Geschichte ihrer Entwicklung ist also wichtig. Aber sie ist noch durchaus nicht in allen Stücken klar. Unsere 586 Zeilen sind also für eine solche Untersuchung ein wichtiger Stoff.

Die Hauptsache ist folgende: während Auspicius den Einschnitt nach der 4. Silbe meidet, ist bei Aethilwald der Einschnitt nach der 4. Silbe der allerhäufigste. Auspicius schneidet fast nur nach der 3. und 5. Silbe ein: auch Aethilwald hat diese Einschnitte sehr oft, — zusammen in etwa 240 Zeilen —; aber beträchtlich mehr Zeilen — etwa 320 — sind nach der 4. Silbe eingeschnitten. Das ist wichtig; denn so kommen wir zu der Bildung der rythmischen ambrosianischen Zeile, welche wir überall im Mittelalter finden. Zeilen, wie Justificationibus oder Vis interficientium finden sich fast nie. Aber selbst der leicht sich bietende Einschnitt nach der 2. Silbe, vor 6 silbigem Schlußwort, ist auffallend selten. Im 27. Band der Analecta hymnica, in den mozarabischen Hymnen, habe ich nur die 3 Zeilen bemerkt: Nostrae similitudinis, Candor inenarrabilis und Iure hereditario; und es bleibt ein besonderes Merkmal, daß das dem Columban zugeschriebene Gedicht 'Altus prosator vetustus' (Blume 51, 275—278) unter seinen 284 Zeilen nicht weniger als 8 zählt, wie: Tribus gloriosissimis, Numquam deficientia.

Bei Aethilwald ist jede der 586 Zeilen eingeschnitten nach der 3. oder 4. oder 5. Silbe, also so, daß man von einer gleichmäßigen Theilung des Achtsilbers (in 3 + 5 oder 4 + 4 oder 5 + 3 Silben) sprechen darf. Unmöglich war also II 111 Quorum auctoribus aius (Ehwald: q. auctori aïus). Dieselbe Regel gilt für die übrigen rythmischen ambrosianischen Zeilen des Mittelalters. Zu derselben Regel kommen wir in den quantitirten Achtsilbern des Beda (s. Dreves, Analecta hymnica, Bd. 50 S. 100—114). Es sind über 800 Zeilen, allein eine jede ist eingeschnitten nach der 3. oder 5. oder 4. Silbe. Die 2 Verse no 80 Str. 13, 2 und no 87 Str. 3, 3: Die creatoris sui und Ac baptizaturum suo sind die einzigen Ausnahmen; sie zeigen aber, wie nahe dem Dichter die Gelegenheit lag, diese Regel zu verletzen. Das ist die erste, wichtige Regel des äthilwaldischen Achtsilbers.

Die zweite Regel, welche Aethilwald befolgte, lautet: dem proparoxytonen Zeilenschluß soll paroxytoner Caesurschluß

vorangehen und proparoxytoner Caesurschluß ist zwar nicht absolut verboten, aber er ist möglichst zu meiden. **Empfehlenswerth** sind also die paroxytonen Einschnitte:

3 _ ◡ + 5 Allídens | libentíssime
3 _ ◡ + 5 Cum gráta | gallicínia
(II 123 Cum quarta gallic. *ist ein Druckfehler*).
5 ◡ _ + 3 Summum satórem | sólia
3 _ ◡ + 5 _ ◡ + 3 Caelórum | súmmo | lúmine
5 _ ◡ + 3 Conterínis | frátribus
4 _ ◡ + 4 Vale vále | fidíssime
4 _ ◡ + 4 Per profúndam | indáginem
4 _ ◡ + 4 Salutátus | supplícibus.

Zu meiden sind die proparoxytonen Einschnitte:

3 ◡ _ + 5 Prótegens | arundínibus (1)
3 ◡ _ + 5 _ ◡ + 3 Nóvies bínos | círciter (2)
4 ◡ _ + 4 Doctíloqui | oráculi (3)
4 ◡ _ + 4 Ac tótidem | torréntibus (3)
2 + 5 ◡ _ + 3 Orto iúbaris | lúmine (4)
5 ◡ _ + 3 Sapiéntior | ómnibus. (4)

Die paroxytonen Einschnitte sind überall massenhaft und bedürfen weiter keiner Erörterung. Dagegen scheint es nützlich, die **proparoxytonen Einschnitte bei Aethilwald** genauer zu prüfen.

Vorerst aber ist die Wortfügung in Betracht zu ziehen, durch welche das entsteht, was ich **daktylischen Wortschluß** genannt habe. Wenn einem proparoxytonen Worte eine betonte Silbe folgt, wie perícŭlĭs ómnibus, so bleiben die beiden Endsilben des proparoxytonen Wortes absolut unbetont. Wenn dagegen das folgende Wort mit einer nicht betonten Silbe anfängt, wenn sich also 3 unbetonte Silben folgen, wie: in ómnĭbŭs pĕriculis, so erhält die mittlere dieser 3 unbetonten Silben einen Nebenaccent: in ómnibùs periculis. Deßhalb sprechen wir: Dum iúvĕnĕs súmus, aber: Júvenès dum súmus. Folgen sich 4 unbetonte Silben, so erhält die 2. oder die 3. den Nebenaccent: 'ómnĭbŭs ĭn pĕrículis' wird wohl gesprochen ómnĭbŭs ìn periculis, aber: Caésăr impĕrăvísset.

Den rein daktylischen Wortschluß, perícŭlĭs ómnibus, habe ich schon öfter besprochen: s. Ges. Abh. II 378 und diese Nachrichten 1908 S. 201. Schon die Dichter von quantitirten Jamben und Trochaeen haben ihn gemieden; dann ist er in der Blüthezeit des Mittelalters von den rythmischen Dichtern meistens stark gemieden worden. Aber auch im frühen Mittelalter wird er von

den meisten rythmischen Dichtern wenig zugelassen. Von den obigen Fällen enthalten no 2 Nóvĭēs binos circiter und no 4 Orto iúbărĭs lúmine, Sapiéntĭŏr ómnibus sicher, und no 1 Prótĕgĕns árundinibus vielleicht einen solchen daktylischen Wortschluß, und schon dieser Fehler kann bewirkt haben, daß diese Einschnitte selten zugelassen sind.

Der 2. Fall: Rábidi róstri ríctibus gehört vielleicht gar nicht hierher. Denn dem Zeilenschluß ríctibus geht ja zunächst der richtige paroxytone Einschnitt róstri voran. Wenn also die Zerlegung der 5 ersten Silben in rabĭdī rostri gemieden wird, so ist das vielleicht nur geschehen, um den daktylischen Wortschluß zu vermeiden. Jedenfalls ist diese Theilung ziemlich selten: etwa 24 unter den 586, z. B. im 5. Gedicht Vers 20 38 42 47 53 und 67.

Dagegen sicher ist der falsche Einschnitt in no 4: Situ róscĭdŏ róbora. Mit einem fünfsilbigen Anfangsworte, wie Sapiéntĭŏr ómnibus kommt diese falsche Theilung bei Aethilwald gar nicht vor. Auch von der zerlegten Bildung Ore hálĭtŭm córpore finden sich höchstens 10 Beispiele, in denen öfter vélŭtī den falschen Einschnitt bildet: I 42 érŭtă. 160; II 9 11 30 labăro. 32 velŭti. 140; III 13; IV 16 velŭti. 47; V 37 velŭti.

Im Einschnitt der 1.) Art: Hostium | a ferócibus oder Protegens | arundínibus wird man lieber die 4. als die 3. Silbe mit Nebenaccent belegen. Dann bilden die 2. und 3. Silben den bedenklichen daktylischen Wortschluß. Jedenfalls ist dieser Einschnitt bei Aethilwald sehr selten. Denn gegenüber etwa 33 Zeilen zu 3 ‿ ‿ + 5 (Pulsábat promontoria) finden sich nur die 8: I 144 Concŭti | et (so, und nicht ac, hat die Hft) creporibus; II 57 Abstrăhunt. 85 Prosĭlit. 136 Mundŏ et; III 24 Tribŭat. 27 Almă per. 43 Hostium. 44 Protĕgens.

Es bleibt der 3. Fall mit dem Einschnitt nach 4 ‿ –: Undisŏnis | fragóribus. Legéntĭbŭs | per ávias. Daktylischer Wortschluß entsteht hier nicht; denn die 4. Silbe wird mit dem Nebenaccent belegt; wie wir sprechen und singen: Júvenès dum súmus. Aber doch zeigt die Statistik ein seltsames Verhältniß. Von Aethilwalds 586 Achtsilber sind etwa 330 nach der 4. Silbe zerschnitten. Von diesen Einschnitten haben aber 289 Paroxytonon vor diesem Einschnitt und höchstens 30 Proparoxytonon. Ich habe schon (Auspicius S. 205) gezeigt, daß kein mechanischer Grund der lateinischen Prosodie vorliegt, weßhalb Einschnitte wie Perfrúĕris | angelicum seltener sein sollten als der Einschnitt: Perfruáris | angelicum. Sie sind aber bei Aethilwald viel seltener; ja von den 77 Zeilen des V. Gedichtes haben 45 Zeilen den Einschnitt 4 – ‿ +

4⏑–, keine einzige den Einschnitt 4⏑– + 4⏑–. Der Grund ist wohl der gewesen, daß Aethilwald die Zeile nicht zerlegen wollte in 2 Viersilber von ganz gleichem Tonfall ⏑⊥⏑⊥̲ + ⏑⊥⏑⊥̲.

Zur Nachprüfung seien die Verse 4⏑– hier aufgezählt: I 40 (furirent?). 75. 83 (Zodiacus). 85 Quem Mazaroth. 101 (?). 103. 107. 116. 143. 187. (10)—II 5. 12. 50. 55. 58. 65 Tum agape. 87. 104 Carismatum. 109. 114. 117. 119. 122. 142. 170. 173 Thoracidas. 175. (17)—III: 0 ><—IV 1. 6(?). 50(?). 54. (4)—V: 0 ><— also im Ganzen höchstens 31 Zeilen zu 4⏑– + 4⏑–.

Die Achtsilber des Aethilwald haben also immer einen Caesur ähnlichen Einschnitt und zwar nach der 3. oder 4. oder 5. Silbe. Dieser Einschnitt tritt in der Regel ein nach einem paroxytonen Wortschluß, selten nach einem proparoxytonen.

Ich möchte noch auf einen Punkt hinweisen. Ich beobachtete, wie viele Achtsilber des Aethilwald beginnen mit einer Silbe, auf der voller Accent liegt oder wenigstens ein Nebenaccent. Z. B. von den 77 Zeilen des 5. Gedichts beginnen nur 5 mit einer nicht accentuirten Silbe 25(?). 44(?). 48. 72 und 74. Sollte das vielleicht mit germanischer Vortragsweise zusammenhängen? Allein es hat wohl seinen mechanischen Grund in der Betonungsweise der lateinischen Wörter und in den Einschnitten dieser Verse. Von den 77 Zeilen des V. Gedichtes haben 45 den Einschnitt 4–⏑. Von diesen 4 Silben muß die erste Silbe vollen Accent oder Nebenaccent haben: Vále vale; Philochríste; Quèm in córdis; Sàlutátus; Pèr profúndam usw. Wenn der Einschnitt nur nach der 3. Silbe fällt, dann beginnt die Zeile meist mit einer unbetonten Silbe, so V 48. 72 Robústum· per suffragium. So erklärt sich ziemlich einfach, weßhalb diese Achtsilber so oft mit einer betonten Silbe beginnen.

Und doch zeigt die Statistik eine auffallende Thatsache. Mehr als ein Drittheil der Achtsilber sind nach der 5. Silbe eingeschnitten. Die 5 Anfangssilben sind meistens durch 2 Wörter gebildet, wie: V 4 Cingo amóris vinculo, 10 Clárum creávit actibus, 19 Támen adgréssi gaudiis, 21 Súmmo satóre sobolis; ebenso V 22 27 28 29 31 32 33 39 43 49. In all diesen Versen könnten ebenso gut die beiden ersten Wörter umgestellt sein: Satóre súmmo, Amóris cingo usw. Nur in einem einzigen Verse ist die Wortstellung umgekehrt: 74 Caeléstis scéptri gremium. Weßhalb? Wenn der Dichter mit einer vollbetonten Silbe seinen Vers beginnen wollte, so hat es einen Sinn, daß er die zweisilbigen Wörter voranstellte und die dreisilbigen folgen ließ. Vielleicht aber

sprach hier eine ganz andere Sache mit, nemlich die Rücksicht auf die Alliteration. Im I. Gedicht finden sich die Verse:

3 Túis pulsátus precibus   obnixe flagitantibus
5 ymnísta cármen cecini   atque rem sponsam reddidi.
53 Quae catervatim caelitus   crebrántur nigris nubibus
55 neque caelorum culmina   cárent noctúrna nebula.
81 Tunc pári lánce limpida   Líbrae torpébat trutina.
145 Tum tándem cúrsu caterva   confrácta línquens limina.

Vgl. Zeile 92 131 136 164 191 195.

Die von mir accentuirten Wörter konnten leicht umgestellt werden, wie

145 Tum cursu tandem caterva   linquens confracta limina,

allein dann würden alliterirende Wörter getrennt. Vielleicht wäre das gegen die Regel des Dichters gewesen.

Die Hauptregeln der ambrosianischen Achtsilber des Aethilwald sind also:

Jede Zeile zählt 8 Silben.

Fast alle Zeilen schließen mit Proparoxytonon. Schließt eine Zeile mit Paroxytonon (wie 37 schließen), so muß das betreffende Wort mindestens 3 Silben zählen; also: Astra convexi Olímpi, nicht: Convexi Olimpi ástra.

Jeder Achtsilber muß um die Mitte, also nach der 3. oder 4. oder 5. Silbe, durch ein Wortende getheilt sein. Dieser Wortschluß soll in der Regel paroxytonon sein. Proparoxytoner Wortschluß kann als Ausnahme beim Einschnitt nach der 4. Silbe eintreten, viel seltener beim Einschnitt nach der 3. oder 5. Silbe.

(**Reim und Alliteration bei Aethilwald**). Die beiden Zierrate der schönen Rede, Reim und Alliteration, welche die lateinischen Dichter der Iren gern und mit Eifer angewendet haben, spielen auch in den lateinischen Dichtungen ihrer Schüler, der Angelsachsen, eine bedeutende Rolle. Einsilbiger Reim der letzten, der 8. Silbe war hier das Ziel. Aber, wie die Iren diese Regel nicht selten verletzten, so manchmal auch diese angelsächsischen Dichter. Schließen von den 586 Kurzzeilen nicht weniger als 37 gegen die Regel mit Paroxytonon, so sind der Verletzungen der Reimregel beträchtlich weniger: nur 11 (13). In 8 (10) Reimpaaren schließen die Silben is : us. So II 5/6 mellificis : vorsibus: 11/12 scedulis : Sedulius; 39/40 horridis : imbribus; 41/42 viribus : strennuis; 175/6 auriferis : capitibus; III 29/30 fortibus : humeris; 37/8 teterrimus : gremiis; V 27/8 crinibus : nitidis; dazu

Epistolae Merow. I 429,4 angelicis : milibus *und* 430,5 angelicis : legionibus. Dazu kommen die 3 Fälle: II 27 trilicibus : humeros; II 49/50 vortices : fragoribus; III 35/6 omnipotens : tenebris. Also: wie die irischen Dichter die Kette der lateinischen Reime hier und da unterbrachen (s. oben S. 621/623), so auch diese angelsächsischen.

Ehwald ist hier anderer Ansicht. Nach seiner Ansicht ist das I. Gedicht von einem andern Verfasser geschrieben als die folgenden 4 Gedichte (no II—V). Einen Beweis dafür findet er (S. 522 Mitte) auch darin, daß der Dichter von no I nur Reime gebrauche, in denen der Vocal der letzten Silbe und der oder die etwa folgenden Consonanten gleich seien, daß dagegen der Dichter von no II—V zufrieden sei, wenn nur der letzte Buchstabe der letzten Silbe gleich sei; ihm seien also us : is, us : os, es : us und ens : is genügende Reime. Diese Regel habe dieser Dichter (Aethilwald) ja selbst in dem Briefe an Aldhelm (S. 497,1) ausgesprochen, wo er von seinen Zeilen spreche: octenis syllabis in uno quolibet versu compositis, una eademque littera comparis (d. h. comparibus) linearum tramitibus aptata.

Das wäre eine wichtige Sache! Es kommt ja oft vor, daß Schlußsilben reimen, welche nach gleichen Vocalen mit ungleichen Consonanten schließen (Assonanz), wie mentis : consentit. Aber daß nur die schließenden Consonanten den Reim tragen, daß also 'it : ent' 'us : es' 'im : um' reimen sollen, das ist mir wenigstens eine neue Reimform, an die man höchstens im Rudlieb (ed. Seiler S. 144) gedacht hat. Für eine solche Lehre braucht es solide Beweise. Erwägen wir die Thatsachen. Das I. Gedicht enthält 200 Kurzzeilen = 100 Langzeilen oder Reimpaare. Die Gedichte no II, III, IV und V enthalten 386 Kurzzeilen = 193 Langzeilen oder Reimpaare. Von diesen 386 Kurzzeilen schließt etwa die Hälfte mit einem der 5 Vokale; wenn der Dichter die Regel hätte, daß der letzte Buchstabe der Reimzeilen gleich sein müsse, gut, so war er hier gezwungen limina : caterva, numero : calculo usw. zu binden. Aber gut die Hälfte jener 193 Reimpaare schließt mit einem Consonanten (etwa 21 mit m, 9 mit r, 3 mit t und 70 mit s): wenn dieser Dichter die Regel hatte, daß zum Reim die Gleichheit des schließenden Consonanten m : m, r : r, s : s und t : t genüge : gut, so reimte er horridis mit imbribus, vortices mit fragoribus, und kümmerte sich nichts um die Vocale der letzte Silben.

Aber er hat sich gar sehr um die Vocale der letzten Silben gekümmert. Von 193 Reimpaaren haben 182 vor den gleichen Schlußconsonanten auch gleiche Vocale, nur 11 bilden eine Ausnahme und reimen (8 ×) us : is, und (3 ×) us : os oder us : es oder is : es.

Diese 11 Reimpaare sind also nur einer Nachlässigkeit zuzuschreiben, die sich auch bei den irischen Lehrern (s. S. 621/623) findet. Fragt man weiter, weßhalb diese 11 Ausnahmen alle mit s schließen, so antworte ich: das ist ein Zufall, aber ein sehr begreiflicher; denn die Endsilben mit 's' sind außerordentlich häufig, von den oben erwähnten 206 Kurzzeilen haben als Schlußconsonant m 42, r 18, t 6: aber 140 Kurzzeilen endigen mit s.

Für die 586 Kurzzeilen unserer 5 Gedichte ergibt sich also die Thatsache, daß sie paarweise gereimt sind und daß dieser Reim in den letzten Silben gleichen Vokal und, wenn dem Vocal noch Consonanten folgen, auch gleiche Schlußconsonanten verlangt: camara : machina; aethe-

reum : gremium; lucifer : flammiger; tempestas : vastitas; vocitet : clamitet; fremitans : crepitans.

Ehwald p. 522 behauptet, Anderes lehre der Dichter Aethilwald selbst: sufficere unius litterae concordiam epistula Aethilwaldi p. 497, 1 testatur. Da sagt Aethilwald, in seinen Achtsilbern sei 'una eademque littera comparis linearum tramitibus aptata'. Comparis steht statt comparibus und die compares tramites linearum sind die Zeilenpaare. Aethilwald hätte sagen sollen: littera (vocali et, si sequitur, consonanti), aber er hat den breiten Ausdruck gekürzt. Auch ich nenne 'culmina : nebula; reperimus : antiquitus' kurz 'einsilbige' Reime, obwohl die Consonanten, welche die letzten Silben beginnen, verschiedene sind.

Gleich sein muß also der Vocal der letzten Silbe und, wenn diesem noch Consonanten folgen, auch diese Consonanten. Verboten ist bei Aethilwald bloße Assonanz (am : at) oder bloße Alliteration der letzten Silbe (ant : unt). Derselbe Reim kann mehrere sich folgenden Paare binden. So reimen I 13—18 auf a, 105—109 und 111—116 und 133—138 auf ibus, usw. Der Reim ist regelrecht einsilbig. Natürlich stellt sich sehr oft zweisilbiger, oft dreisilbiger, ja mitunter viersilbiger Reim ein: minacibus : arcibus; frigoribus : caloribus; culmine : fulmine; torrentibus : lucentibus; arietibus : parietibus.

Die Alliteration bei Aethilwald ist ebenfalls viel häufiger und regelmäßiger als bei seinen Lehrern, den Iren. Dieser Binnenreim der Zeilen ist bei Aethilwald allerdings nicht so regelmäßig wie die Kette der Schlußreime.

Wie der Schlußreim je 2 Kurzzeilen zu einer Langzeile, einem Reimpaar, zusammenbindet, so ist auch das Arbeitsfeld des Innenreims, des Stabreims, auf diese Langzeilen beschränkt.

Zunächst gibt es ziemlich viele Langzeilen, in denen kein Stabreim zu finden ist. So im ersten Gedicht:

31/2 Quibus bis sena nomina indiderunt volumina.
63/4 Germanae Phoebi numina atque praeclara lumina.

vgl. 85/6 159/60 171/2. Anderseits gibt es ziemlich viele Langzeilen, deren eine Hälfte Stabreim aufzeigt, während die andere Hälfte keinen Stabreim hat; so im I. Gedicht:

107/8 Oceanus cum molibus atque diris dodrantibus
109/10 Pulsabat promontoria suffragante victoria.

vgl. I 97/8 120 122 174 178.

Der Stabreim kann also in einer Kurzzeile oder in den beiden Kurzzeilen einer Langzeile fehlen. Das bewirkt oft eine Unsicherheit. Z. B. läge es nahe, daß in Zeilen, wie: —

I 25/6 Et rupto retinaculo de-sevirent in seculo.
I 41/2 Tremebat tellus turbida atque e-ruta robora.

I 113/4 In-fligendo flaminibus scopulosis marginibus.
II 77/8 Tandem de-curso concite per-longi callis limite.
I 195/6 Grates dicamus dulciter manenti im-mortaliter.
IV 77/8 Maneat im-mortaliter fine tenus feliciter —

die Stammwörter der Composita mitreimen. Allein da hier kein Reimzwang herrscht, ist die Entscheidung unsicher.

Unter den Epistolae Merowingici aevi I sind S. 428 zehn und S. 430 acht Langzeilen der Berthgyth gedruckt, in denen die Anfänge der 2 Kurzzeilen alliteriren. Diese Zeilen lehren wenigstens Einiges.

Vale vivens feliciter ut sis sanctus simpliciter.
Ut armata angelicis vallata legionibus.

Also bildet der Vocal U mit dem Consonanten V Stabreim. Ebenso zeigt der Vers

Clara Christi clementia celse laudis in secula,

daß ca co cu mit ce ci Stabreim bildet, was für viele Langzeilen des Aethilwald wichtig ist, wie

V 27 Capud candescens crinibus cingunt capilli nitidis.
V 3/4 Quem in cordis cubiculo cingo amoris vinculo.
S. 429 Angelorum laetissima aethralea laetitia.

Hier kommt es in an und ae nur auf das a an; für den Aethilwald waren alle anfangenden Vocale gleichwerthig, wie

III 3/4 Alti Olympi arcibus obvallatus minacibus.
I 115/6 Quid dicam de ingentibus altithroni operibus.
II 79/80 Edem almam adiere, patria quam petivere.
II 129/30 Cumque proles progreditur, ovorum alvo oritur.
IV 69/70 Illis, illis in omnibus aequalem dico actibus.
V 39/40 Aures auscultant omnia verba ex ore prodita.

Schwer ist es deßhalb zu entscheiden, ob h als Consonant gerechnet wurde, z. B. in

II 26 Parta namque per fabricam aethralis heri vegetam.
II 39 Quae fugax Orcus horridis timet telorum imbribus.

Darf z. B. der Vers Epistolae Mer. I 430:

Have, care crucicola, salutate a sorore,

wo die Hft hat 'salutata a sorere', umgestellt werden zu?:

Have, care crucicola, a sorore salutate.

Der eigentliche Bezirk des Stabreims ist also die Langzeile, das Reimpaar von Achtsilbern. Der Stabreim kann beschränkt sein auf je ein Wort in jeder Kurzzeile:

II 61/2 Oberrantes per devia dumosi ruris limina
II 81/2 Ubi Petri corpusculum iacet tellure conditum.
II 83/4 Tum alter e felicibus couterinis fratribus.

Doch ist diese einfache Alliteration etwas dünn im Klange und deßhalb selten. Lieber werden die alliterirenden Wörter eng zusammengerückt; so sehr oft in die eine Kurzzeile des Paares, während die andere Kurzzeile ohne Alliteration bleibt. Wie bei den Iren, ist die haufenweise Alliteration am beliebtesten und sie tritt überall hervor. Besonders beliebt ist die Form, daß der Buchstabe, welcher 2 oder 3 Wörter in der ersten Kurzzeile anfängt, auch das erste Wort der zweiten Kurzzeile anfängt und so die beiden Kurzzeilen der Langzeile zusammen bindet:

I 97/8 Quorum natura nubibus procedit conlidentibus.
I 107/8 Oceanus cum molibus atque diris dodrantibus.
Epist. I 428 Profecto ipsum precibus peto profusis fletibus.
I 67/8 Sicut solet sepissime auratum sidus surgere.
I 137/8 His tantis tempestatibus ac terrorum turbinibus.
I 147/8 Portum petit basilicae populante pernicie.
I 127/8 Tum binis stantes classibus celebramus concentibus.
I 131/2 En statim fulcra flamine nutabant a fundamine.
Ep. I 429 Paradisi perpetuis perdurantes in gaudiis.
I 125/6 Suscitarent sonantibus somniculosos cantibus.
I 133 Tigna tota cum trabibus tremibunda ingentibus.
I 167 Ecce casae cacumina cadebant ad fundamina.

Hiezu gesellt sich in sehr zahlreichen Fällen eine Verstärkung der alliterirenden Vortragsweise, indem in der nemlichen Langzeile **zwei alliterirende Wortverbindungen** einander rasch folgen oder sich mit einander mischen. Am häufigsten ist natürlich die Art der Mischung, daß der eine Stab die éine, der andere die andere Kurzzeile besetzt.

I 65/6 Neque flagrabat flammiger ductor dierum Lucifer.
I 69/70 Sed caecatur (*so! die Hft*) caligine velud furva fuligine.
I 71/2 Plaustri plane pulcherrima non conparent curricula.
I 117/8 Quae nullus nequit numero conputare in calculo.

Sehr beliebt ist auch die Variation, wie in:

I 145/6 Tum tandem cursu caterva confracta linquens limina.
II 17/8 Pepulisse perniciter parum sistens stabiliter.
II 41/2 At vos famosi viribus viri sudantes strennuis.

Aber auch die andern Vermischungen zweier Stäbe sind zu finden:

V 11/2 Forma et visu virilem facto et dicto senilem.
II 67/8 Gradientes sublimia Petri petunt suffragia.
Epp. I 428 Vivamus soli domino vitam semper in seculo.
II 9 Stili calamo stridulo caraxante persedulo.
II 85/6 Prosilit de ergastulo carnis evulsus clanculo.
III 41/2 En pilorum acerrima parma pellat acumina.

Einige Zeilen aus dem 4. Gedicht mögen die mannigfachen Spielarten der Alliteration illustriren:

IV 17 Astra Olimpi ignito ardui orbi vegeto
19 larem librant lucifluam, lustrant axis ignifluam
21 molem mundo minacibus eminentem cum arcibus;
23 Fumam furvam frigoribus foci conplent caloribus,
25 celi iubar e culmine croceo fundunt fulmine.
27 Titan tremet torrentibus taedis late lucentibus
29 passim orbis per marginem ad usque caeli cardinem.
31 Phoebe quoque flagrantibus fratrem iuvat ardoribus,
33 noctem nigram nubiculis lucens lustrat corniculis.
35 Ambo spargunt spiramina, ignis aethralis lumina,
37 neque nocent nitoribus nemorosis cespitibus
39 ruris rigati rivulo roscidi roris sedulo.
41 Sed lutosam liquoribus tellurem umectantibus
43 arebant astra ignito torrentis globi iaculo.

Wie es durchaus erlaubt ist, daß der Reim eines Reimpaares im folgenden Reimpaar wiederkehrt, so kann auch derselbe Stabreim in 2 sich folgenden Langzeilen vorkommen:

I 53/4 Quae catervatim caelitus crebrantur nigris nubibus.
55/6 neque caelorum culmina carent nocturna nebula.

Vgl. hierzu I 28 und 29; 34 und 35; 60 und 61 usw.

Alliteration in angelsächsischer Prosa. Aldhelm, Aethilwalds Genosse, wendet in seinen Hexametern den Schmuck der Alliteration oft an. Seine Prosa gibt Zeugnisse in Fülle, daß, wie die Iren, so auch die Angelsachsen auch in der Prosa diesen Redeschmuck gern anwendeten. Ich führe nach Ehwald's Ausgabe nur wenige Verbindungen hier an: p. 61 provida .. praecordia— pignus pepigisse et spiritali sodalitatis — p. 62 caritatis contubernia copulasse — palmitibus pullulasse — septeno sapientiae — septiformis sacramentorum n. sacrosanctis — replicatione revolvens — campestrium cauliculos — coacervans ad unius coronae texturam congerere — propatulo patescat cunctisque scrutinio scrutantibus luce limpidius clarescat — processerint, pullulaverint, viguerint —

p. 63 in ictu et atomo —. p. 74 clanculo cordis cogitatu ep. perscrutans rust. perquirat et percontetur cur septinariae supputationis calculus — canonem . . coactus congesseram iterum atque iterum septuplo et septuplo perplexa revolutione replicetur — recolat et reminiscatur — fragilis et gracilis ingenii frutices et nut. verborum vimina usw. Besonders bei den mit et oder atque verbundenen Ausdrücken spielt die Alliteration (oder der Reim) eine große Rolle: carnali et corruptibili — conciliasse et copulasse — recuperentur et recalescant — plus absentia pulsat quam praesentia pascat — nunc grandem nunc gracilem — strictim summatimque — rimanda ac recensenda — contribulibus et coaetaneis — commentando et coacervando.

Kurzzeilen, Langzeilen, Strophen bei Aethilwald. In den lateinischen Gedichten wird seit der Zeit des Augustus die Gliederung der Kurzzeilen, Langzeilen und Gruppen oder Strophen immer mehr geregelt. Bei den Iren werden bestimmte Kurzzeilen zu Langzeilen verbunden, welche der Reim und mindestens schwache Sinnespausen schließen. Zwei solcher gereimter Langzeilen bilden eine Gruppe oder Strophe. Die quantitirenden Achtsilber hat Ambrosius zu vierzeiligen Strophen verbunden, aber so, daß der 1. Achtsilber mit dem zweiten und der 3. mit dem vierten enger verbunden ist als der 2. mit dem dritten, daß also die ambrosianische Strophe aus 2 Langzeilen von 8◡— + 8◡— besteht.

Aethilwald zeigt dieselbe Bindung der Kurzzeilen zu Langzeilen durch den Sinn, durch den Paarreim und durch den Stabreim: fraglich ist, ob er die Langzeilen zu regelmäßigen Gruppen oder Strophen vereinigt hat.

Stets gehört die Kurzzeile mit der ungeraden Zahl 1. 3. 5 usw. mit der unmittelbar folgenden Kurzzeile mit der geraden Zahl 2. 4. 6 usw. enger zusammen, als diese geradzahlige Kurzzeile mit der ihr folgenden ungeraden; also gehören zusammen 1+2, 3+4, 5+6 usw. Auch Aethilwalds Dichtungsform ist also eigentlich die Langzeile 8◡—+8◡—. Also kann kein Gedicht z. B. 81 Kurzzeilen zählen, sondern nur 80 oder 82. Am bedenklichsten ist Interpunction in der Kurzzeile. Der bedenklichste Fall ist in dem verwickelten Satze III 9/15

9 Cuius inmensa munera nequeo prorsus, funera
11 antequam rictu rabido raptent et rodant avido
13 ore halitum corpore mortis rigente torpore,
15 carminare concentibus celsae laudis stridentibus.

Hier gehört jedenfalls nequeo zu carminare; also ist vor fu-

nera die Kurzzeile durch ein Comma zu durchschneiden. Aber weiterhin ist nicht vor corpore ein Comma zu setzen, sondern raptent e corpore halitum ist eng zu verbinden. III 25 betet Aethilwald um Gottes Hilfe:

23 Titubanti tutamina tribuat per solamina
25 sacrosancta sublimiter suffragans manu fortiter
27 alma per adminicula hostium demat spicula.

Hier wird nach sublimiter mit ; interpungirt und so die Langzeile zerrissen. Es ist vielmehr nach solamina mit ; zu interpungiren und sacrosanctā (= sua divina) mit manu und demat zu verbinden.

Im 1. Gedichte droht im Sturm die Kirche einzustürzen:

137 His tantis tempestatibus ac terrorum turbinibus
139 nostra pavent praecordia tot monstrorum prodigia,
141 quando cernebant lumina tectorum laquearia
143 horrisonis fragoribus concuti et (*so die Hft., nicht* ac) creporibus.

Hier setzt Ehwald nach precordia, Comma und nach lumina: Doppelpunkt; dagegen Jaffé hatte mit Recht nur nach prodigia ein Comma gesetzt, also praecordia pavent prodigia verbunden.

Nach diesen Grundsätzen ist wohl auch der Anfang des I. Gedichtes so zu gliedern:

1 Lector, casses catholice atque obses anthletice,
3 tuis pulsatus precibus obnixe flagittantibus:
5 Ymnista carmen cecini atque rem sponsam reddidi,
7 sicut pridem pepigeram, quando profectus fueram.
9 Usque diram Domnoniam per carentem Cornubiam
11 florulentis cespitibus et foecundis graminibus
13 Elementa inormia atque facta informia
15 quassantur sub aetherea convexa celi camara.

Kurzzeile 1—8 enthält die persönliche Einleitung, 9—16 den Anfang der Reiseschilderung. Da du, lector, casses und obses (V. 1 und 2) mich dringend gebeten hast (V. 3/4), so habe ich Verse gemacht und habe so erfüllt (V. 5/6), was ich bei der Abreise versprochen habe (V. 7/8). Auf dem Wege bis Domnonia durch das dürre Cornubia (V. 9/12) rasten die Elemente (V. 13/16). *Jaffe* interpungirt: Z. 5 cecini; — 6 reddidi, — 7 pepigeram, — dann 12 graminibus. — 16 camera, dum. *Ehwald* dagegen: 6 reddidi, — 7 pepigeram. — Dann 12 graminibus, — 16 camara, dum.

Zeilengruppen — Strophen. Die alten rythmischen Gedichte sind fast alle in Zeilengruppen oder Strophen gegliedert.

Die irischen Gedichte binden die Zeilen von 8◡– gewöhnlich in 2 Langzeilen von 8◡– + 8◡– = die ambrosianische Strophe. Aethilwald liebt langathmige, aus vielen Kurzzeilen bestehende Sätze, aber sie lassen sich außerordentlich oft in Absätze von 2 Langzeilen zu 8◡– + 8◡– zerlegen. Doch nicht immer. Sehr selten ist eine einzelne Langzeile. Das II. Gedicht erzählt Vieles von zwei frommen Männern, in der 3. Person. Plötzlich schließt in der 2. Person der einzelne Vers:

183/4 Valetote felicibus vitam clausuri calcibus.

Dagegen mit einem Langzeilenpaar schließen das 1. Gedicht (197—200 Doxa), das 4. (75—78 Tibi salus) und das 5. (75—78 Ubi semper). Aber das 3. schließt deutlich mit einer untheilbaren Gruppe von 3 Langzeilen (41—46). Ähnliches ergibt die Untersuchung der Gedichte. In der Regel lassen sich leicht Gruppen von 2 Langzeilen scheiden, aber ziemlich oft sind die Gruppen von 3 Langzeilen sicher. So zerfallen im 5. Gedicht die Zeilen 1—32 und 39—78 deutlich in Gruppen von je 4 Kurzzeilen; nur 33—38 lassen sich nicht trennen, so daß hier allein eine Gruppe von 3 Langzeilen angenommen werden muß. Diese Gruppen von 3 Langzeilen sind auch sonst sicher. Z. B. gehören I 187—192 sicher zusammen, worauf dann die Gruppen von 2 Langzeilen 193—196 und 197—200 schließen. Im 2. Gedicht wird geschildert, daß die Pilger sich durch keine Gefahr abschrecken lassen: nicht durch Seenoth (49—52), nicht durch Räuber (53—58) und nicht durch wilde Thiere (59—64). Ebenso gehören weiterhin im 2. Gedicht eng zusammen die Kurzzeilen 77—82 und 83—88 und 89—94 und 95—100 und 101—106, also 5 Gruppen von je 3 Langzeilen.

Man hat anderweitig 'die Verwendung ungleicher Strophen neben einander als ein eigenthümliches Kunstprinzip der deutschen Dichtung' erklärt, vgl. Müllenhoff-Scherer, Denkmäler, 3. Ausg. II S. 70 und 78. Von einem solchen Kunstprinzip ist bei Aethilwald schwerlich die Rede. Vielmehr war in der rythmischen Dichtung Bindung der Zeilen allgemein Mode; Aethilwald insbesondere liebte lange Satzverbindungen. So ist es fast natürlich, daß sich einzel stehende Langzeilen kaum bei ihm finden. Anderseits sind von diesen 5 Gedichten die 2 ersten und längsten epischer Art, nicht lyrischer, wie es die von Blume zusammengestellten irischen Gedichte sind. Auch die beiden Lobsprüche, no 4 und 5, sind weltlicher, kaum lyrischer Art. Nur die kurze no 3, eine oratio ad deum [1],

1) Ich hätte dieses 3. Gedicht des Aethilwald aufzählen und besprechen sollen in meiner Arbeit 'Oratio Bedae presbyteri' (in diesen Nachrichten 1912

ähnelt den von Blume gesammelten Gedichten. So hat Aethilwald sich die epische Freiheit gewahrt und beliebig viele Langzeilen miteinander verbunden, d. h. naturgemäß regelmäßig 2 oder 3.

Die Formen der lateinischen rythmischen Dichtkunst hatten die Iren mit Eifer aufgenommen und besonders die Künste des Reims und der Alliteration weiter entwickelt. Aethilwald folgt in seinem engeren Arbeitsgebiet der rythmischen Achtsilber den Iren, hat aber den Schmuck des Reimes und der Alliteration regelmäßiger angewendet. Von dem einzelnen Dichter darf man auf mannigfache und vielseitige Ausbildung und Ausübung der damaligen poetischen Technik schließen.

S. 232); denn die beiden Gedichte sind Zwillinge. Von Beda's Gedicht habe ich jetzt eine zweite Abschrift gefunden im Book of Cerne ed. Kuypers, 1902 p. 217, welche meine Arbeit bestätigt, aber auch verbessert; vgl. den Schluß:

audiat angelico dulces qua carmine laudes
Daviticoque sacrum personet ore melos.
carmina *hat* die Hft *O*(rléans); carmine, *was ich conjicirte, hat Cerne.*
Dauit coque *hat O: ich conjicirte* quaque; Daviticoque *hat Cerne.*

Uebersicht.

Drei Gothaer Rythmen aus dem Kreise des Alkuin.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer
Professor in Göttingen.

Mit einer Tafel.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. Mai 1916.

Im Jahre 1915 las ich in R. Ehwald's Ausgabe des Aldhelm bei der Beschreibung der wichtigsten Hft des Gedichtes de virginitate, I 75, S. 330 die Notiz: In extremis foliis Seduliani codicis, ut etiam illud addam, duo leguntur hymni (cf. etiam Brit. Mus. Reg. 2 A XX) Merowingica scriptura saec. IX exarati: (A)ltus auctor omnium *et* (Ar)rius et Sabellius, quos editurus descripsit Blumius. Der Verweis auf Brit. Mus. nützte mir nichts; denn der citirte Text ist gedruckt von Kuypers, The Book of Cerne, Cambridge 1902, S. 213; aber er ist nur ein prosaisches Gebet, kein Gedicht.

Ich bat also zu weiterer Aufklärung um eine Photographie des Gothaer Textes, weiß auf schwarz. Doch dazu fehlte in Gotha die Einrichtung. So hatte R. Ehwald die außerordentliche Güte, den ganzen Text für mich zu copiren. Da stellte sich nun heraus, daß Blume schon 1908 in den Analecta hymnica, Band 51 S. 302/5 die Hälfte der Verse gedruckt hatte. Aber zugleich wurde mir klar, daß eine sorgfältige Veröffentlichung dieses Denkmals unserer Vorzeit sehr wünschenswerth sei. Eine genaue Photographie gab mir dann die sichere Grundlage für die weitere Arbeit, deren Ergebnisse ich hier vorlege.

In der Handschrift in Gotha I. 75 im Ende des ersten Bestandteiles, der Abschrift des Sedulius aus dem 8. Jahrhundert, sind

von einer andern Hand, die in dieser irisch-angelsächsischen Handschrift sonst nicht vorkommt, 5 Seiten mit 12 Spalten beschrieben: Bl. 20b mit 2 Spalten (I 1—64), Bl. 21a und 21b mit je 3 Spalten (I 65—168 und I 169—II 84), endlich Bl. 22a in 2 Spalten mit II 85—144. Am Ende der Seite 22a bleibt der Raum einer 6zeiligen Strophe leer und auf der Rückseite, Bl. 22b, folgen in 2 Spalten die 36 Zeilen des III. Gedichtes, nach dessen Ende mehr als die Hälfte der Seite unbeschrieben bleibt. Es sind also 368 Zeilen von éiner Hand in 12 Spalten geschrieben.

Bisher wurde nur von '2 Hymnen' gesprochen. So bei Jacobs und Ukert, Beiträge zur älteren Litteratur, II 1836 S. 136: Auf der Rückseite fängt ein Hymnus an, welcher von einer anderen, ebenfalls alten, aber rohen Hand geschrieben 10 Spalten füllt, Anfang: (O deus) auctor omnium; und nach einem leeren Raum fol. 22 von derselben Hand 36 Verse, von denen durch Beschneiden die ersten Silben verloren sind: Anfang [Ariu]s et Sabellicus.

Bruno Krusch, Neues Archiv IX 1884 S. 272, notirt: 'Auf die Rückseite des 20. Blattes bis fol. 22b hatte schon im 8. Jahrhundert eine Hand in merowingischer Cursive zwei Hymnen eingetragen: der erste beginnt f. 20b: '. . us auctor omnium'; der zweite über die Häresien des Arius, Sabellius, Nestorius und Eutyches'. Fast zu gleicher Zeit beschrieb Huemer, Sedulii opera 1885 S. VIII, dieses Stück so: alia manu scripti leguntur hymni hi: f. 20b [*A*]ltus auctor omnium . . f. 21b Benedicamus dei nato (den Irrthum Hemer's hat Blume S. 305 corrigirt: es ist der verstümmelte Anfang der Y-Strophe von I, 169); f. 22b contra haereticos: [Arri]us et Sabellius.

Endlich hat Clemens Blume in den Analecta Hymnica Bd. 51, 1908, in der Hymnodia Hiberno-Celtica saeculi V.—IX. S. 302—305 das I. Gedicht veröffentlicht und dazu S. 305 bemerkt: Auf dies meines Wissens bislang unedirte Gedicht folgt ein zweites Akrostichon, in dem aber alle Verse der mit A, B und C beginnenden Strophen derart geköpft sind, daß ich eine Rekonstruction nicht wage . . . Die Würdigung des dogmatischen Gehalts dieses Gedichtes fällt außerhalb des Rahmens dieser Textpublikation.

Mir schien die sonst nicht vorkommende Schrift, die beispiellose rythmische Form und der seltsame Inhalt dieser 3 Gedichte einer Untersuchung werth, und ich habe viel Mühe daran gewendet. Ich bin freilich über keine der drei Fragen zu einer abschließenden Antwort gekommen, aber ich hoffe, den richtigen Weg zu ihrer Lösung eingeschlagen zu haben. Irre ich nicht, so werden diese

3 Rythmen — denn um Rythmen, nicht um Hymnen handelt es sich hier — eine würdige Fortsetzung der von den Monumenta Germaniae durch K. Strecker 1914 veröffentlichten Rythmi aevi Merowingici et Carolini bilden.

Es handelt sich also um 3 Rythmen:

I. 188 Zeilen in achtzeiligen nach dem Alphabet geordneten Strophen, denen man den Titel geben könnte: De trinitate et de Christo deo homine.

II f. 21 b: 144 Zeilen in sechszeiligen nach dem Alphabet geordneten Strophen, welche eine Deprecatio ad deum enthalten.

III f. 22 b: 36 Zeilen in drei zwölfzeiligen Strophen, welche die Lehrsätze des Arrius und Sabellius, des Manichaeus und Photinus, endlich des Nestorius und Eutyches nennen und bekämpfen.

Zur Untersuchung der Schrift ist eine Probe derselben nothwendig. Außerdem sind mehrere Spalten durch Beschneiden oder durch das Einheften geschädigt. Deßhalb habe ich eine Tafel beigegeben, auf welcher ich die 4 schadhaften Spalten vereinigt habe. Die Originalblätter haben jetzt, nach R. Ehwald's Angabe, eine Höhe von 24,5 cm, eine Breite von 16 cm. Die 4 von mir zusammengestellten Spalten sind die *ersten* Spalten der Seiten:

1) Bl. 20 b = I 1—32. Es fehlen 1 oder 2 Buchstaben im Zeilenanfang.

2) Bl. 21 a = I 65—96. Weggeschnitten ist nichts; aber durch die Heftschnur ist öfter der 1. Buchstabe verdeckt.

3) Bl. 21 b = I 169—188 und II 1—15. Im Anfang der Zeilen sind 3—5 Buchstaben weggeschnitten.

4) Bl. 22 b = III 1—30. Der Anfang der Zeilen mit 2—4 Buchstaben ist weggeschnitten.

Die Schrift der Rythmen.

Krusch hat die Schrift dieser 3 Rythmen 'merowingische Cursive' genannt. Es ist richtig, daß die Schrift dieser 3 Rythmen, welche in der ganzen gothaer Hft nicht wieder vorkommt, mit den angelsächsischen Händen, welche die übrigen Theile der Hft geschrieben haben, nichts zu thun hat. Die Anfänge der Columnen, die Zeilen der Columnen sind durchaus ungleich. Offenbar sind in einem Orte des Frankenreichs, wo die Hft sich später befand, die 5 Seiten von einer festländischen Hand flüchtig beschrieben worden.

Diese Schrift ist nicht angelsächsisch. Sie hat merovingische Bestandtheile, ist aber weder die alte groteske merovingische Schrift, noch die späte, schul- oder kanzleimäßig geregelte merowingische Schrift, die in den Urkunden Ludwig des Frommen und

seiner Nachfolger noch erscheint. Sondern sie ist eine Minuskel, eine **Buchschrift**, ähnlich, wenn auch nicht so durchgebildet, wie die karolinger- oder die angelsächsische Minuskel aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts. Sie ist eine Mischschrift, welche neben den Resten der merovingischen Schrift viele Spuren der Karolingerminuskel aufgenommen hat[1]).

Das cursive sogenannte offene **a** herrscht noch durchaus. Es ist dem u ähnlich, nur daß der 2. Strich im Wort den nächsten Buchstaben anfaßt, im Wortschluß aber aufwärts gekrümmt wird, wie Vers 15. 65. 70. Das karolingische a steht nur in den ersten Zeilen von I einige Male (I 1. 2. 4. 6. 8. 18. 29. 30; II 9), sonst äußerst selten. Im Zeilenanfang steht bald das cursive bald das Minuskel a; s. 4. 82 und 83; ae und e sind fast immer richtig unterschieden; nur 99 coequalem und II 79. 126 presta. ę statt ae etwa 8 Mal (83. II 14. III 19).

c ist fast immer das Minuskel c, welches die folgenden Buchstaben mit dem Fuß umfaßt. Doch haben sich von dem hohen, in der Mitte des Bogens eingeknickten c der Cursivschrift (7. 87. 171), welches die folgenden Buchstaben mit dem herabgebogenen Kopf anfaßt, manche Beispiele erhalten. So oft die Verbindung co; s. 91. 93. III 30. Dann cr (117) und das h ähnliche ci in 80 und in 85, wo ueraciter als uerahr̄ = uera habetur verlesen worden ist.

e hat fast immer die karolinger Form; doch hie und da die cursive hohe Form, wo an der Zunge des e der erste ı-Strich des folgenden Buchstabens hängt; so 89 und 188 em, en 90 und II 12 und er (10), dann et (in 103). Die Ligatur & kommt regelmäßig als das selbständige Wort vor, aber kaum im Worte, während die Ligatur für ec im Worte oft sich findet; s. 14. 74.

Die Striche des **i** und die entsprechenden in **n m** und **r** sind schlichte senkrechte Striche, ohne besondere Füße; nur bei n und m wird der letzte Strich gern etwas verlängert und gespitzt; s. 11. 12. 15. 90. 93 III 22. 89 bietet den einzigen Fall, daß in mi das i an den letzten Strich des m unten angehängt wird. Zur Unterscheidung von a wird im u der 2. Strich gerade herunter gezogen; s. 6. 19. 24 III 13. Nur in III 11 ist uf ligirt. Oft wird in li der Fuß des l aufwärts gebogen und i daran gehängt (23. 170); dann in ei (70) das i an die Zunge des e gehängt. Ein häufiger Überrest der cursiven Schrift ist der, daß i im Wortanfang stark überhöht wird; s. 72. 79. 82 II 6 *usw.*

1) Ich citire im Folgenden fast nur Beispiele, welche auf der beigegebenen Tafel vorkommen. Die mit II oder III bezeichneten Verszahlen sind klar; bei den aus I genommenen Versen habe ich die Zahl I weggelassen.

Statt **n** steht hie und da N; so 73 Nm̄ und I 57 reNonatus; dann kommt statt nt einige Male die Ligatur von N und T vor, wie in 11.

r hat meistens die karolingische Minuskelform. Die Zunge faßt meistens den folgenden Buchstaben an; doch im Wortschluß wird sie aufwärts gekrümmt (s. 97. 98), und dasselbe geschieht hie und da im Silbenschluß, so in 65 car|ne, 71 concor|dantes, 89 ger|minauit; doch auch in r vor a (4. 18. III 27). Das cursive hohe r mit spitzem Kopfe, dessen Zunge sich mit dem folgenden Buchstaben vereint, kommt öfter vor; besonders in der Ligatur re; s. 13. 73. 77. 171 III 24 *usw.*, minder oft in ri, z. B. 77 III 12; dann einige Male in den Ligaturen von rt und rn (186), auch ru. Zu notiren ist besonders die Ligatur ro (21. 28), wo die Zunge des hohen spitzen r sich herabsenkt zum o, das oben 2 Zipfel hat, deren linker angefaßt wird, während der rechte frei in die Höhe steht.

o ist das gewöhnliche der Karolinger Minuskel. Die eben erwähnte cursive Ligatur von ro, wo das o oben 2 Zipfel hat, half mir die seltsame Buchstabengruppe im Anfang von 76 zu enträthseln; man hatte gelesen hn̄ſ (habenſ) oder Ihſ·(Jesus): es ist homo; beide o haben oben noch den rechten Zipfel, aber das o selbst ist mit dem letzten Strich des h und dann des m verschmolzen.

t hat meistens die karolingische Form. Dabei berührt meistens der Kopf und der Fuß den nächsten Buchstaben; nicht selten aber dreht der Kopf sich vor dem folgenden Buchstaben in die Höhe oder geht über ihn weg; s. tu 14. 18. 67 II 7; ta 16; tr 26. 27. In der Silbe ti geht der Kopf des t oft über das i weg (12), oft hängt das i am Ende des Kopfes (20. 94. 180. 182 III 4. 22); in beiden Fällen wird das i abwärts verlängert. Die aufrecht stehende cursive Ligatur für ti kommt nur II 29 (delictis) vor. Auffällig ist eine Majuskelform des T, welche hier sehr oft vorkommt. Sie ist mindestens doppelt so hoch als das Minuskel t und geht meist mit dem Fuß unter die untere Parallellinie (s. 86 II 5). Der Fuß ist nach rechts gekrümmt, faßt aber den folgenden Buchstaben nicht an. Dieses T kommt auch im Wortanfang vor und im Wortschluß (III 18); aber regelmäßig steht es im Worte und zumeist nach einem Zungenbuchstaben, besonders nach e (17. 66. 77/8/9. 86. 172 III 2. 22); dann nach r; nach a (III 10); sonst nach c (87. 95 II 5).

x folgt dem allgemeinen Gesetz des Schreibens; der nach rechts abwärts gehende Strich wird durch den Druck der Feder dick,

der nach rechts aufwärts gehende ist dünn. Seltsam ist nur, wie groß das x gebildet wird, welches von der Zunge eines vorangehenden e in dem Schnittpunkt der beiden Balken berührt wird; s. 80 III 8, aber auch oxi III 17 und 7.

Die Schaftbuchstaben l b d und h haben wenig Besonderes an sich. Selten sind die beiden Striche (hinauf und hinunter) sichtbar, aus denen der Schaft entstanden ist (81. 172. 185). Nicht selten ist in d der Schaft unter die Linie hinunter gezogen. Die Form ꝺ kommt nur 2 Mal vor, in übergeschriebenen Ergänzungen (I 59 und 151; I 98?).

ſ und f werden etwas unter die Linie gezogen (bes. 30, III 28 und II 14). Die cursive Ligatur ſt sitzt auch hier fest (65. 68. 84 *etc.*), wie in der beneventaner Schrift; ſt (84) ist sehr selten getrennt. Sehr selten ist der Schaft des ſ getheilt (80 und III 6); nur in III 11 ist das ſ mit dem 2 Strich des vorangehenden u vereint.

g, der empfindlichste aller Buchstaben, ist in I 131 und 144 besonders characteristisch gebildet durch 2 in einander laufende Schleifen.

p und q sind nicht auffallend; der Schaft endet unten oft spitz (8. 11. 20 etc.).

Abkürzungen und Chiffern. Die hier vorkommenden Abkürzungen und Chiffern weisen in die frühen Zeiten der Minuskelschrift. Die Abkürzung wird meistens durch einen horizontalen Strich angezeigt, der oft nach rechts verlängert und auch gespitzt ist (s. 67. 69 *usw.*). Steht dieser Strich über einem Schlußvocal, so ersetzt er ein m (nicht n); in Wortmitte wird m nicht so ersetzt. q. oder mit einem Häkchen ist que; auch in absq. quoq. neq.; b· oder b, ist die Endung bus. Im Wortschluß finden sich noch einige seltenen Kürzungen: so ein halber Bogen über r (2. II 9) = rum oder über ꞇ (81. 83. 84 III 16) = tur. Einzeln sind noch 83 lum̄, 94 nom̄ und paꞇ = 85 ueraciꞇ (men *und* ter). Der Vorrath von Chiffern ist noch sehr bescheiden. Zunächst für die 3 Praepositionen: per pro und prae, die sich auch in Compositis finden. Dann n̄ = non oft. numq mit Strich durchs q = numquam (111); nc̄ = nunc II 65, S, = sed (71) und 2 Mal q mit einer Schleife = quod. Häufig ist ē = est und 3 Mal ēē (II 9. III 3) = esse. Von den Pronomina: h̄ = haec III 7; ei' = eius (70), nr̄m = nostrum (69. 73) und 3 Mal om̄. (70. 79) = omnes. Die Chiffern für Nomina sind recht wenige: die Formen von deus oft; 1 Mal dſ̄, oft xpſ̄, Ihſ̄ und Ihū und ſpſ̄ ſpu und ſcſ̄; I 2 ſclor' für seculorum.

Interpunction findet sich so gut wie keine. Nur wird das Ende

der Strophe, hie und da auch das der ersten Halbstrophe bezeichnet durch einen Punkt oder ein Häkchen s. 68. 72. 84. 88. 92. 96 *usw.*

Die **Worttrennung** ist schon durchaus sauber.

Nehmen wir die dargelegten Einzelheiten zusammen, so stammt weitaus der größte Theil aus der karolinger Minuskel, ein kleiner Theil stammt aus der Cursiv-Schrift. Kaum aber werden unter den Minuskel- oder Majuskel-Buchstaben sich mehrere finden, die gerade aus der Merovinger-Cursive stammen müssen. Da aber die angelsächsische Hft ins Frankenreich gebracht und dort der Eintrag in dieser Schrift, die keine angelsächsischen Eigenthümlichkeiten zeigt, gemacht worden ist, so müssen wir auch diese Schrift zu den Versuchen rechnen, eine kleine und bequeme Buchschrift zu construiren. Solche Versuche wurden im Frankenreiche im Übergang des 8. zum 9. Jahrhundert manche gemacht, z. B. bei der Schrift von Corbie. Unser Schreiber hat schon so viel Elemente der Karolinger Minuskel, daß die weitere Entwicklung ihn wohl ganz zu dieser geführt haben wird. Aber interessant ist dieser Versuch, und eine Probe in wirklicher Größe sollte in eine größere palaeographische Sammlung aufgenommen werden.

Die **Art der Abschrift** können wir wohl aus den Fehlern beurtheilen. Ziemlich sichere, nicht corrigirte Fehler liegen wohl vor: I 2 satur (sator), 7 contenes, 14 fecististi; 30 (n)omem; dann scheinen nach 48 vier Zeilen zu fehlen. I 57 re-Nonatus (renatus), 63 sine defectui (defectu), 82 pastostoribus, 84 demostratur, 110 pasus, 140 antecellet(-it), 159 potabunt(-ant), 164 reserat(-ret), 166 quis (qui), 170 alto (alta?), 179 auriamus. — II 41 trista (tristi), 44 liberat (liberabit?), 46 flagitium (-tii *oder* -tiorum), 58 oboediam (oboedientiam), 64 puplicani, 66 fabe (fove?), 90 sauciat (-et), 94 *fehlt* non, 96 tribuet (-at?), 99 nullius egis (nullis eges?), 105 uicuisti (vicisti).

Etwas mehr sind die Fehler, welche nachträglich corrigirt sind, wahrscheinlich vom Schreiber selbst, wenn auch hiebei 2 Male ᵭ statt d gebraucht ist; mit '*s. l.*' bezeichne ich, daß das Wort über der Zeile nachgetragen ist. I 44 ad *s. l.* 51 tempus omne, durch: ist die Umstellung notirt 59 ᵭı̄ *s. l.* 79 q. *s. l.* 86 dicitur *aus* diciter *corrigirt* 97 nach Nam *ist* q. eingeflickt 101 *zuerst* omnipotes 106 uere *ist zu* uerbi *corrigirt* Der Vers 108 ist zwischen 107 und 109 eingeflickt 120 matre, *über* e *ein dünnes* i 125 rex *s. l.* 151 ᵭſ *s. l.* 170 wohl zuerst arto, dann alto 176 adorantes ist in Anderes hineincorrigirt. — II 13 pater *s. l.* 18 fordiſ: daß schließende ſ steht in Rasur 22 me *s. l.* 100 bona *s. l.* 122 to *in* protoplausti *s. l.* 123 fuū *s. l.* 134 in

amavi *ist* ama *durchgestrichen und* zela *übergeschrieben.* — III 7 h̄ *s. l.* 10 ſimuſ *ist zu* ſvmus *corrigirt.* 23 ē *s. l.*

Wie von der Merowinger Barbarei in der Orthographie hier keine Spur ist, so sind auch diese Fehler nicht stark und nicht übermäßig viel. Wenn der Verfasser selbst aus Concepten hierher seine Rythmen reingeschrieben hat, flüchtig und anspruchslos, ist diese Abschrift begreiflich.

Die rythmischen Formen der gothaer Gedichte. Blume, der das I. Gedicht veröffentlicht hat, sagt wenig von seinen Formen. Er weist darauf hin, daß die ersten Zeilen entlehnt sind aus 2 irisch-angelsächsischen Gedichten und schließt, 'daß jedenfalls dieses rythmisch ungelenke und den Reim vernachlässigende, aber manche Alliteration aufweisende Reimgebet in den Kreis jener Dichtungen gehört, ohne daß altirischer Ursprung ihm zugesichert werden kann'. S. 350 vergleicht er das Gedicht no 256 wegen der ungleichmäßigen Silbenzahl der Verse und des nachlässigen, oft fehlenden Reims mit unserm ersten Rythmus (bei ihm no 232) und mit no 227. Allein diese Ähnlichkeiten sind unwesentlich. no 227 (S. 297) besteht aus 16 ambrosianischen Strophen, ohne Reim. Von den 64 Zeilen zählen 4 sieben, die übrigen 60 acht Silben (1,1 und 4,3 Iēsú); 2 schließen sinkend (8,3 in nos und 16,1), die übrigen 62 steigend. no 256 (S. 349) bringt in 8 ambrosianischen Strophen etwa 7 Zeilen zu 9 und 1 oder 2 zu 7 Silben; alle Schlüsse sind steigend, außer 1,2 ut mihi und 8,2 in sanctis. Die Überlieferung beider Gedichte ist eine unsichere; denn das Book of Cerne liefert oft recht entstellte Texte.

Mich stellte die Untersuchung dieser 3 Rythmen vor eine ganz neue Thatsache. Von jeher meinte ich, daß die lateinische Rythmik auf 2 Grundlagen beruhe: der gleichen Silbenzahl und der gleichen Schlußcadenz der sich entsprechenden Zeilen. In der Abhandlung über die rythmischen Verse der Iren (s. oben S. 609) fand ich von den Iren die gleiche Silbenzahl überall gewahrt, die Gleichheit der Schlußcadenzen nur durch die Ausnahmen verletzt, die ich dort (S. 609) aufgezählt habe; dann fand ich in den fast 600 Zeilen des Angelsachsen Aethilwald die Zahl von 8 Silben stets gewahrt, dagegen die proparoxytone Schlußcadenz nur in etwa 36 Zeilen durch paroxytone Ausnahmen ersetzt (S. 629/630).

Ganz anders steht es hier. Nicht nur der I., schon von Blume S. 302 gedruckte Rythmus, sondern auch die hier zum ersten Mal

gedruckten beiden folgenden Rythmen haben genau dieselben Formen der Zeilen.

Die Zeilen sind abgesetzt geschrieben, so daß kein Zweifel darüber besteht, daß dichterische Form beabsichtigt ist, und wo die Zeilen enden. Da ergibt sich eine bis jetzt beispiellose Willkür und Freiheit:

1) ist die Gleichheit der Silbenzahl durchaus aufgegeben,

2) sind die beiden möglichen Schlußcadenzen durchaus willkürlich gemengt.

Die poetische Form verlangt aber doch gewisse Grenzen. Die Frage ist insbesondere, ob die Silbenzahl sich nicht innerhalb gewisser Grenzen bewegt. Der Schlußcadenzen gibt es ja nur 2: Paroxytonon oder Proparoxytonon: ómnium oder saeculórum. Der erste Blick lehrt, daß hier beide Schlußcadenzen bunt gemischt sind.

Bei der Berechnung der Silbenzahl lasse ich die verstümmelten Zeilen bei Seite (I 173/8 und 181/8 = 14 Zeilen; II 1—15 und 10 Zeilen von III); von den 368 Zeilen benutze ich also 329. Unter diesen 329 Zeilen finden sich:

73 Zeilen zu 8◡— und 131 zu 8—◡ = 204 Achtsilber; dann
33 Zeilen zu 9◡— und 48 zu 9—◡ = 81 Neunsilber.

Von den übrigen Zeilen sind etwa 32 Siebensilber und 10 vielleicht Zehnsilber.

Der einzige Sechssilber, II 142 laus honor et virtus, ist also sicher zu bessern.

Von den Siebensilbern schließen 17 steigend, wie I 1 Altus auctor omnium; 60 141 142 146 160 164. II (44?) 61 64 66 72 79 124 138. Auffallend ist das einsilbige Schlußwort in II 132 Soli deo semper laus. Taktwechsel ist durchaus erlaubt: Et réseret péctora; Lux véra fidélium.

Mit Paroxytonon schließen 15 Siebensilber, wie Nunc quóque mé lugéntem. I 27 64 102 109 145 158. II 36, 43 (wo freilich heu zweisilbig gelesen werden kann), 49 53 65 87 119 139 144. Die meisten beginnen mit accentuirter Silbe, wie Passus est princeps regum. Diesen 32 Siebensilbern können wohl noch zugerechnet werden: II 4 [clamo] corde credulo *und* III 6 [et c]onfundens personas. Darnach ist es sicher, daß der Dichter siebensilbige Zeilen verwendet hat.

Mit den Zehnsilbern steht es eigenthümlich. I 38 89 104 105 121 122 138 (183 187). II (46): Diese 10 Verse enthalten allerdings 10 Silben, aber in jedem Verse treten mindestens 1 Mal zwei Vocale auf, die durch Synizese mit einander zu éiner Silbe ver-

schliffen werden können und in alten Zeiten oft verschliffen wurden: ia ii io iu; ei eo. So:

I 121 qui nec unione est confusus.
I 89 Mariae gremium germinavit.
I 105 Omnia data a deo patre.

Kein Vers kommt vor mit der festen Form, wie Blume sie in I 10 Condidisti cuncta celeriter conjicirte. Eine Ausnahme macht III 33 filius hominis venit de caelis, 10 oder gar 11 Silben. Allein dieser Vers wird schon durch die Worte 'audi ... hoc' als Citat (Daniel VII 13) gekennzeichnet und Citate sind oft von Gesetzen der Metrik oder des rythmischen Satzschlusses frei; vgl. schon den Hymnus des Ambrosius 'Amore Christi nobilis' Str. 5, 1—6, 1. Deßhalb kann der Vers III 33 uns nicht hindern, in den citirten 10 Zehnsilbern Synizese anzunehmen und festzustellen, daß unser Dichter Zeilen von zehn Silben nicht wollte.

Darnach wollte unser Dichter Zeilen schaffen, die nicht weniger als 7 und nicht mehr als 9 Silben enthielten, in denen aber die Schlußcadenz, Paroxytonon oder Proparoxytonon, völlig frei war.

Der Zeilenschluß wird nur II 132 auffälliger Weise durch das schwere 'laus' gebildet; sonst nur durch einige Hilfswörter: je ein Mal durch sum, es, est und 2 Mal durch me.

Von einer regelmäßigen, gleichartigen Caesur ist keine Rede, aber es wird auch die Mitte der Zeilen nicht von einem vielsilbigen Worte, wie deificato oder subsistentiis, überspannt. Stets tritt, wie ich das in den Achtsilbern des Aethilwald nachgewiesen habe, um die Mitte der Zeile ein Wortende ein; aber der Dichter kümmert sich nicht um steigenden oder sinkenden Caesurschluß. Die Wörter treten so meist in 2 Gruppen zusammen, wie

Bonus factor · bona valde   condidit cuncta · celeriter;

doch oft gibt es auch 3 Gruppen, wie in:

Qui nasci · dignatus · ex ea *oder* Homo · ex aqua · renatus.

Im Innern der Zeilen ist keine Rede von irgend einer Regelmäßigkeit des Tonfalles, von Accentfüßen. Alle Spielarten des Tonfalles, welche möglich sind, kommen hier auch vor. Man nehme als Beispiel die unten unter no V citirten Zeilen zu 8_◡, die sonst so oft eine gewisse Regelmäßigkeit zeigen.

Ebenso ließe sich für die Siebensilber und Neunsilber nachweisen, daß durchaus die Silben nur gezählt werden. Nicht einmal der daktylische Wortschluß wird irgendwie gemieden, sondern in sicheren wie in unsicheren Fälle oft genug zugelassen:

Factus hóminis filius *oder* Sed cápiti cóncordantes.

Wie ist die Ungleichheit der Silbenzahl zu erklären? Ich habe einst der Kritik der Gedichte aus der Merowinger- und Karolinger-Zeit Hilfe gebracht, indem ich nachwies, daß oft der Zeile eine Silbe vorgesetzt worden ist, so daß eine Zeile 9 statt 8, 8 statt 7 und 7 statt 6 Silben zählte. So konnte noch im 12. Jahrhundert Rorate mea lumina mercari margaritam eine Vagantenzeile (7◡— + 6—◡) bilden. Allein hier handelte es sich nur um einen Vorschlag, nicht um einen Zusatz mit Änderung der Schlußcadenz (etwa 8—◡ statt 7◡—), um eine Vermehrung, nicht um ein Minderung der regelmäßigen Silbenzahl (etwa 7◡— statt 8◡—). Hiermit also kann die verschiedene Silbenzahl der Zeilen unserer 3 Rythmen nicht erklärt werden.

Sodann habe ich 2 Arten alter Rythmik nachgewiesen: die Wörter zählende Rythmik setzt in die entsprechenden Zeilen gleich viele gewichtigen Wörter. So: Quádrans in quátuor iam hábes ánnos úsque perdúctos si próles secúndus tot témpus habéret transcríberem libéllum. Vgl. diese Nachrichten 1913 S. 142—163. Zweitens die Hebungen zählende Rythmik. Nicht nur die vollen Wortaccente werden verrechnet, sondern auch die Nebenaccente, also iúvenès dum súmus; jede Schlußsilbe der Zeile gilt als Hebung: Sáncte et ímmortális = Ómnia méa peccátà. Die vierhebigen Zeilen dieser Art können 6—10 Silben zählen und können sinkend wie steigend schließen; s. diese Nachrichten 1908 S. 49/50 und 1913 S. 167—173. Die beiden Gedichte bei Strecker, Rythmi Mer. et Car. S. 639/40, geben um 800 schon die ausgebildete Form dieser Zeilen, die dann den deutschen Reimversen des Otfrid als Vorbild gedient hat.

Vergleicht man die unten folgende Übersicht der von unserm Dichter gebrauchten Zeilenformen, so ist klar, daß er weder Wörter noch Hebungen gezählt hat.

Damit klar werde, um was die Frage sich dreht, scheint es mir nützlich, die sämtlichen von unserm Dichter gebrauchten Zeilenformen vor Augen zu stellen:

I 7◡— 'Altus aúctor ómnium
lux véra fidélium.
II 8◡— resúrgens réx a mórtuis
vénit et sánctus spíritus
ástris túlit mirántibus.
III 9◡— úbi déxtra déi pátris est
et tríbuet déi bónitas
amórem dírum pecúniae
mórtis destrúxit impérium.

IV 7—◡ Nunc quóque mé lugéntem 10
pássus est prínceps régum
quía crímen agnósco.
V 8—◡ coépit ésse Christus hómo 13
ab ómnibus ádorándus
qui sólus mórtem vicísti 15
nátus natúra non dóno.
VI 9—◡ gignéndo páter áppellátus 17
íma et súmma úniversa
símul ómnia sátis bóna 19
laétemúrque ómnes in éo
qui násci dignátus ex éa. 21

Unser Dichter hat also 6 verschiedene rythmische Zeilen gebraucht: I 7◡—, II 8◡—, III 9◡—; dann IV 7—◡, V 8—◡, VI 9—◡, Im Innern dieser 6 Zeilenarten hat er alle möglichen Tonfälle (Taktwechsel) zugelassen. Die durch Silbenzahl, Schlußcadenz und Fall der Wortaccente im Innern der Zeilen verschiedenen Spielarten betragen 21. Nun ist natürlich, daß der Dichter einen bestimmten Grundsatz gehabt hat. War sein Ziel nur, Zeilen von 7, 8 oder 9 Silben zu bilden? oder lassen sich seine Formen durch einen andern Satz einheitlich erklären? Jedenfalls ist es mir bis jetzt nicht gelungen, andere Gedichte mit ähnlichen freien Formen nachzuweisen. Für mich sind diese Formen ein Unicum. Ihr Dichter ist jedenfalls kein gewöhnlicher Kopf gewesen.

Reim ist durchaus nicht beabsichtigt. Wenn in Str. 16 die 1. 5. 6. 7. und 8. Zeile auf us endigen und die 2. 3. und 4. Zeile auf e, so ist das Zufall. Daß die Anfänge der 24 Strophen die Buchstaben des Alphabets bilden (Str. 21—24 beginnen in I: Xristo Ymnum Zelum Gloria, in II: eXul Ymnum Zelo Gloria), das ist in der alten christlichen Dichtung häufig.

Mit Recht spricht Blume von 'mancher Alliteration'. Vgl. I 5—8

Adonai omnipotens
qui mensus es manu aquas
et caelum palmo contines
terramque pugno concludis.

Überall klingt die Alliteration durch, wenn auch selten so stark wie I 109—112 und 125—132:

109 Passus est princeps regum,
cuius pater passus non est;
nec procedens passus umquam:
Christus solus carne passus.

125 Resurgens rex a mortuis
mortis destruxit imperium,
solvens vincla mancipatis
et reducens regno dei.
129 Redemit nos rerum factor
magno pretio mirifice
cum sacro suo sanguine,
non metallis mortalibus.

Dasselbe gilt für den II. Rythmus. Das zeigen schon die 3.—6. Zeile.

(**Zeilenpaare**). Ich habe darauf hingewiesen, wie die Iren und Angelsachsen ihre Kurzzeilen stets durch den Sinn zu Paaren vereinigten. Das war auch in den gereimten Gedichten des Aethilwald ziemlich natürlich (Reimpaare). Aber es gilt auch für diese reimlosen Rythmen. Sowohl die 8zeiligen Strophen des I. wie die 6zeiligen Strophen des II. Gedichtes würden richtiger in Langzeilen gedruckt. So I 125—132 (s. oben) und II 79—84:

Resurgens rex a mortuis   mortis destruxit imperium,
solvens vincla mancipatis   et reducens regno dei.
Redemit nos rerum factor   magno pretio mirifice
cum sacro suo sanguine,   non metallis mortalibus.
79 Omnipotens trinitas,   una vera divinitas,
suscipe me fugientem   de criminum caligine;
ad verum lumen revoca me   tuae sanctae scientiae.

In den 4zeiligen Halbstrophen des I. Rythmus durchbricht der Redefluß hier und da diese Regel; vgl. I 13—16; 113—116; 149—156.

Der Inhalt der 3 gothaer Rythmen. Die 3 Rythmen sind in der Handschrift nachträglich eingeschrieben um 800, vielleicht vom Verfasser selbst. Sie sind alle drei von demselben Mann verfaßt. Ihre Dichtungsformen sind beispiellos und jedenfalls frei und kühn gewählt. Die Hauptsache bleibt natürlich der Inhalt. Blume urtheilt (Analecta 51 S. 305) über den Inhalt des ersten Gedichtes: 'Dieses Reimgebet ist wohl eine Art Glaubensbekenntniß, weßhalb ich ihm den Titel 'Symbolum fidei rythmicum' gab. Die Würdigung seines dogmatischen Gehaltes fällt außerhalb des Rahmens dieser Textpublikation'. Krusch hat im Neuen Archiv IX 1884 S. 272 als Inhalt des III. Gedichtes erwähnt 'über die Haeresien des Arius, Sabellius, Nestorius und Eutyches'.

Blume's Charakterisierung des I. Gedichtes ist sicherlich zu

eng. Bei der Besprechung der Trinität wird überall hervorgehoben das Wesen des Gottmenschen. Noch die Schlußstrophe preist in ihrer ersten Hälfte die Trinität 'Gloria tibi trinitas', schließt aber die Strophe und damit das Gedicht mit einer besonderen Eigenschaft Christi:

Gloria tibi, Jesu bone, qui naturam nostrae carnis
(tuae) deitati adunasti, ut nos in te gloriemur.

Ebenso ist inhaltlich die 22. Strophe (165/8 + 169/72) gegliedert. Der richtige Titel scheint also zu sein: De trinitate et de Christo deo homine *oder* De trinitate et de incarnatione Christi.

Das II. Gedicht ist ein Deprecatio; vgl. 22 eripe me deprecantem (93 Quicquid mea stultitia . . non sapit deprecare); dann 65 nunc quoque me lugentem fove *und* 128 canto carmen lugubre. factus sine auxilio solus plango peccamina.

Der Inhalt des I. und der des II. Gedichtes ist nicht selten. Aber befremdend ist der Inhalt des III. Rythmus. Die Lehrsätze von 6 Ketzern werden genannt und bekämpft. Lange habe ich geglaubt, einen arg verstümmelten Text vor mir zu haben.

Zum II. Rythmus, zur Deprecatio, wollte ich ähnliche Texte vergleichen. Ich suchte und fand sie in der Sammlung, mit der ich mich einst viel beschäftigt, deren Handschrift ich mit Mühe und Glück wieder aufgespürt und aus der ich Gildas Reisegebet in diesen Nachrichten (1912 S. 48—108) herausgegeben habe. Es sind die dem Alkuin zugeschriebenen Officia per ferias, die von Froben im II. Bande p. 52—125 (= Migne Cursus 101 Sp. 510—609) gedruckt sind. Ich erstaunte aber dann zu finden, daß 2 dieser prosaischen Gebete, ein dem Augustin und ein anderes, dem Hieronymus zugeschriebenes, von unserem Dichter im II. Rythmus wörtlich ausgeschrieben sind; (s. nachher S. 664).

So waren meine Augen und Sinne auf Alkuin gerichtet. Einen großen Theil seines literarischen Nachlasses bilden die Schriften, welche er als eifriger Diener Karl des Gr. im Streite gegen die spanischen Adoptianisten verfaßt hat. Froben und Enhuber haben in der Alkuinausgabe die Lehren dieser in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts in Spanien auftretenden Theologen geschildert, und Hauck hat einen großen Theil des 1. Bandes der Kirchengeschichte Deutschlands darauf verwendet, darzustellen, was diese Spanier wollten und mit welchem Eifer Karl d. Gr., der vor einer großen Versammlung selbst eine Rede gegen sie hielt, und seine gelehrten Theologen dagegen kämpften. Paulin von Aquileja hat in Prosa und in Versen (Migne 99 und Poetae karol. I 126) gegen

sie geschrieben, aber am meisten hat Alkuin in verschiedenen prosaischen Schriften den Elipandus und Felix bekämpft.

Diese Spanier griffen Lehren alter Haeretiker auf und beschäftigten sich besonders mit der menschlichen Natur Christi; er sei nicht im Leib Maria's in Allem vollständiger Mensch geworden, sondern der vollständige Gott habe nur äußerlich Menschengestalt angenommen. Das bezeichneten sie mit adoptare und darnach erhielten sie ihren Namen (Migne 101, 121 C: fingentes .. novum adoptionis nomen, quod in tota veteris novique Testamenti serie non invenitur).

So wurde mir zunächst der I. Rythmus verständlich. Gewiß, er enthält ein Glaubensbekenntniß, aber ein ganz besonderes: überall bricht die Erörterung durch, daß Christus im Leibe der Maria reiner und vollständiger Mensch geworden sei und die vollständige göttliche Natur mit der vollständigen menschlichen in sich vereinigt habe. So wird der Schluß klar. Die letzte, die Gloria-Strophe, preist in der ersten Hälfte die Dreieinigkeit, Gott Vater, Sohn und den heiligen Geist; dann schließen die Worte:

Gloria tibi, Jesu bone, qui naturam nostrae carnis
[tuae] deitati adunasti, ut nos in te gloriemur.

Was soll zum Abschluß eines groß angelegten Gedichtes eine solche Einzelheit? Sie war eben für den Dichter nicht eine Einzelheit, nicht eine Nebensache, sondern die Hauptsache. Das Gedicht ist keine polemische Schrift; der Dichter nennt nicht einzelne Streitsätze der Adoptianer, wenn nicht vielleicht der serpentis sibilus und die draconis ubera (V. 175/7) auf sie deuten. Der Dichter bekennt nur seinen Glauben; aber laut und deutlich bekennt er sich gerade zu den Sätzen, welche die Adoptianer am heftigsten verwarfen. Er übt eine indirekte, eine positive, nicht negirende Polemik. So paßt dieses Glaubensbekenntniß zu den polemischen Schriften des Paulin und des Alkuin im Kampfe gegen die Adoptianer.

Daß dies Gedicht dem Alkuin mindestens nahe steht, mag Folgendes beweisen. Im 3. Buch de fide S. Trinitatis behandelt Alkuin im 3. Kapitel die Frage: da das Symbolum fidei (Migne 101 Sp. 58 A) Christus nenne 'temporaliter natum de spiritu sancto et Maria virgine', wie Christus denn 'nullo modo sit spiritus sancti filius'? Alkuin antwortet: non concedendum est, quidquid de aliqua re nascatur, continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Ut de multis exemplis hoc proferam: certe qui nascuntur ex aqua et spiritu sancto, neque filios eos recte quisquam dixerit aquae vel spiritus sancti, sed plane dicuntur filii dei patris et matris eccle-

siae. Sic ergo de spiritu sancto natus est filius dei patris et non spiritus sancti. Diesen auffallenden und eigenthümlichen Beweis konnte ich sonst nirgends finden; er scheint Alkuin's Erfindung zu sein. Aber denselben seltsamen Beweis mit fast denselben Worten gibt unser Rythmus I 53—60:

Homo Christus humanatus de spiritu et virgine
dei patris esse prolis, non sancti spiritus creditur.
Homo ex aqua renatus natus aquae non dicitur,
sed dei patris esse prolis et matris ecclesiae.

Minder sichere Ähnlichkeiten zwischen einzelnen Stellen des Alkuin und Versen des I. Rythmus gibt es viele und ich werde solche zu den einzelnen Strophen des Textes notiren.

Der **III. Rythmus** wird ebenfalls auf dem betretenen Wege verständlich. Nach langem Suchen glaubte ich gefunden zu haben, daß dieses verstümmelte Gedicht verständig angelegt und wahrscheinlich vollständig sei. Die 36 Zeilen sind zerlegt in 3 große Strophen von je 12 Zeilen. Jede Strophe behandelt ein Ketzerpaar. Die ersten 6 Zeilen jeder ersten Halbstrophe nennen die Namen der 2 Ketzer und geben dann ihre Lehrsätze, die einander entgegengesetzt sind. Die zweiten Halbstrophen bringen dann die Widerlegung der angeführten ketzerischen Sätze, wobei in den letzten Zeilen der Strophe die beiden Namen wieder genannt werden. So werden Arrius und Sabellius genannt in Z. 1 und 11/12 und widerlegt in Z. 7—12; Manichaeus und Photinus werden genannt in Z. 13 und 22/4 und widerlegt in Z. 19/24; Nestorius und sein Widerpart Eutyches werden genannt in Z. 25 und 31/34 und widerlegt in Z. 31/36. Diese Anlage, 3 Paare zusammenzustellen und je 2 Haeretiker, welche über einen Punkt Widersprechendes lehren, zu einem Paar zusammen zu nehmen, ist auffallend. Ich suchte also nach einer derartigen Quelle. Allein nur Nestorius und Eutyches finden sich öfter zusammengestellt.

Da glaubte ich die 2. Strophe der Deprecatio gut so ergänzen zu können:

[bone deus], qui dixisti
[gaud]ium esse angelorum [in super]nis satis magnum
[super u]no peccatore [agen]ti penitentiam.

Aber Lucas 15,7 lautet: Dico vobis, quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam *etc.*

Ich suchte also in Sabatier's Biblia antiqua. Ich fand da viele Varianten zu diesem Vers notirt, doch für 'coram angelis' nur 1 Citat: Fulgentius Rusp. epistola VII (1684 p. 194): Scit

enim plus esse gaudii coram angelis dei super uno pecc. poen. ag. quam *usw.* Mehr erstaunte ich, als ich dazu nicht weniger als 2 Parallelen in den Briefen des Alkuin um 797 fand. In dem Brief an Aethelhard (Epistolae IV p. 190, 17): dicente ipsa veritate: Sic enim gaudium est in caelis coram angelis dei super uno pecc. paen. ag. quam *usw.*, und mit einer Erweiterung in dem Briefe ad pueros s. Martini (p. 195, 13): ipsa ait veritas: Sic erit gaudium in caelo coram patre vestro et angelis eius super uno pecc. paen. ag.

Diese Übereinstimmung des Fulgentius, des Alkuin und unseres Dichters fiel mir auf und sie wird weiterhin zu verwerthen sein. Zunächst blätterte ich im Fulgentius weiter und im folgenden 8. Briefe fand ich die Quelle unseres III. Rythmus, des Ketzergedichtes. In diesem Briefe will Fulgentius seinen jungen Freund Donatus ausrüsten, daß er bei religiösen Disputen urtheilen, vielleicht selbst mit disputiren könne. Der erste und größere Teil des Briefes behandelt Fragen über die Trinität (S. 197—205 = Cap. I—IX = § 1—18).

Dann fährt Fulgentius (§ 19) weiter, er wolle sich kurz fassen. Dann werden in § 20 und 21 die sich entgegengesetzten Lehren der Sabellianer und Arianer über die drei göttlichen Personen mitgetheilt. Es folgt (§ 22) die Ansicht der Macedonianer, welche das Wesen des heiligen Geistes anders erklären als das der beiden andern Personen.

Nunc pauca de mysterio dominicae incarnationis adverte (§ 23). Es folgt die kirchliche Lehre: in quo sicut est plenitudo divinae naturae, ita est et plenitudo humanae substantiae. Es folgen die Sätze des haereticus Manichaeus (§ 24) und die entgegengesetzten des Photinianus haereticus (§ 25).

Wiederum wird (§ 26) nach der kirchlichen Lehre Christus genannt als: ipse unus, in quo est gemina . . . natura et utriusque naturae una persona. Dagegen duo rursus haeretici, sibimet contraria sentientes, diversos errores intulisse cognoscuntur, Nestorius scilicet et Eutyches. Ihre Lehrsätze werden angegeben.

Jetzt (§ 27) werden mehrere Stellen des neuen Testaments citirt: Hinc Sabellianus vincitur . ., hinc etiam Arianus superatur . . Weiterhin: hinc etiam et Manichaeus simul confunditur et Photinus . . Der nächste Abschnitt (§ 28) beginnt: Nestorius quippe et Eutyches apostolicis convincuntur eloquiis . . .

Der Schluß (§ 29) wünscht, daß Donat so den Haeretikern widerstehen könne, firmiter retinens unam naturam et tres per-

sonas in trinitate deo, et unam personam duasque naturas in unigenito dei filio Jesu Christo.

Fulgentius will also die Lehren von 3 Haeretikerpaaren zuerst (§ 20—26) nennen, *dann* (§ 27/8) dieselben widerlegen; die Paare findet er, indem er je 2 Männer zusammen nimmt, die über dieselbe Sache contraria sentiunt. Seltsam ist, daß dem ersten Paar, Arius und Sabellius, ein einzelnstehender Dritter, Macedonius, zugesellt wird. Daß das gegen die eigentliche Absicht des Fulgentius geschah, beweist der Umstand, daß in der 2. Abtheilung, in der Widerlegung, an der entsprechenden Stelle Macedonius gar nicht genannt wird.

Ehe ich unser Gedicht mit der Vorlage des Fulgentius vergleiche, möchte ich zum Vergleich einiges über Paulin von Aquileja sagen. In seinem polemischen Gedichte über die Adoptianer, in der Regula fidei (Migne 99 Sp. 469 Poetae Karol. I 123), gibt auch er (Vers 90—106) eine Ketzerliste: V. 90 Cerinthus 'principium, caput omne mali, nefas omne', 92 Ebyon (Hebion), 94 Arrius, 96 Eunomius, 99 Nestorius, 100 Macedonius, 102 Eutyches, 104 Manis, 106 Sabellius. Von diesen 9 Ketzern sind also 4 in unserm III. Rythmus nicht genannt.

Froben's Index zum Alkuin ist gut, wenn auch nicht vollständig. Paulin's Cerintus, Ebyon und Macedonius kommen in Alkuin's umfangreichen Schriften nicht vor; nur Eunomius wird (Migne 101, 179 A) aus Hieronymus flüchtig citirt. Dagegen die sechs im III. Rythmus genannten Ketzer sind oft in Alkuin's Schriften citirt, öfter als der Index angibt. Dagegen andere Ketzer führt Alkuin nicht an, außer den genannten Eunomius (aus Hieronymus) und den Pelagius (offenbar aus éiner Quelle, zusammen mit Nestorius; vgl. Migne 101, 164 B; 191 C und 222 A).

Alkuin nennt in der an Karl d. Gr. gerichteten Dedication seiner 7 Bücher gegen Felix als benützte Quellen die Schriften des Hieronymus, Augustin, Gregor, Hilarius, Leo, Fulgentii episcopi, des Ambrosius, Cyrill gegen Nestorius, Petrus Rav., Beda, Gregor Nazianz., Isidor und des Juvencus. Alkuin citirt freilich den Fulgentius nur an wenigen und unbedeutenden Stellen (Migne 101, 79 C, 279 C (?) und 288 D; aber er hat ihn offenbar gekannt und hoch geschätzt; 288 D 'Fulgentius luculentus catholicae fidei scriptor'.

Es besteht freilich keine auffallende Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Ausdrücken, den Citaten und den Gedanken des Fulgentianischen Abrisses und dem III. Rythmus; allein der Grundgedanke und die Anlage dieses Gedichtes ist sicher aus Fulgentius bezogen.

Also: in der Deprecatio sind 2 Gebete wörtlich ausgeschrieben, welche sich in einer Sammlung befinden, die in den Händen der Angelsächsischen und Karolingischen Gelehrten viel cursirte, ja mitunter dem Alkuin selbst zugeschrieben wurde. Der I. Rythmus ist das Glaubensbekenntniß eines siegesgewissen Streiters gegen die Adoptianer und er gibt an einer Stelle einen seltsamen Beweis, den Alkuin vorgebracht hat, fast mit denselben Worten wieder. Der III. Rythmus, der Ketzercatalog, ist sicher concipirt nach einer Skizze des Fulgentius, den Alkuin gekannt hat. Dieser kurze Rythmus nennt nur solche Ketzer, aber damit fast alle, welche Alkuin in seinen Schriften gegen die Adoptianer citirt und bekämpft hat.

Darnach ergibt sich zunächst, daß der I. und der III. Rythmus geschrieben sind während des großen Streites gegen die Adoptianer, der Karl den Gr. und seine Gelehrten etliche Jahre aufregte.

Diese Rythmen sind also den Quellenschriften für die Geschichte dieses Religionsstreites beizuzählen. Der Verfasser des I. und III. und also auch des II. Rythmus ist zum Mindesten Alkuin nahegestanden und sein Gesinnungsgenosse gewesen. Natürlich stellt sich nun die Frage, ob Alkuin selbst der Dichter gewesen ist. Das kann nicht sicher bewiesen werden; aber es sprechen auch nicht triftige Gründe dagegen. Mir scheinen die Gedanken und die Ausdrucksweise dieser 3 Gedichte der geistigen Höhe Alkuin's zu entsprechen. Rythmische Gedichte Alkuin's kennen wir bis jetzt nicht. Den Reim bevorzugt er nicht, weder im Vers noch in Prosa. Zur Alliteration hat er als Angelsachse Neigung in Vers wie in Prosa. Z. B. die Verse (Epistolae IV 477 = Migne 101, 648 = Poetae kar. I 303):

Omnia qui **c**ernit **c**ordis **s**ecreta **s**uperno
lumine, quem nullum velle latere potest.
 Sed tibi **s**anctae **s**olus imago
magna, creator, **m**entis in arce
pectore **p**uro dum **p**ie vivit.

Und der vorangehende Brief beginnt: Carissimae in Christi **c**aritate **s**orori Eulabiae virgini Albinus in domino **s**alutem. **S**anctae **s**ollicitudini vestrae et laudabili in dei **s**tudio placuit **d**eprecari **d**e ratione **a**nimae **a**liquid nostram **s**cribere **d**evotionem *usw.* Das ist nicht die Überfülle des Aldhelm oder des Aethilwald, sondern eher das besonnene und kräftige Maß des Beda. Dieser Schmuck mäßiger Alliteration nähert sich aber sehr der in unseren drei Rythmen gebräuchlichen. Hiezu kommen die S. 660 u. S. 661 notirten Parallelen des I. Rythmus mit Alkuin; s. auch zu I 33/36.

Vorlagen für den II. Rythmus (s. S. 658).

Zwei Gebete sind von dem Dichter im II. Rythmus ausgeschrieben. Das erste trägt den Namen des Hieronymus und findet sich bei Alkuin de psalmorum usu I 16 (Migne 101, Sp. 490 D); hier mit F bezeichnet. Dann in der Handschrift in Orleans 184 (162), p. 265; gedruckt bei Migne 101 Sp. 1385 C.; hier mit O bezeichnet. In dem Liber precationum, quas Carolus Calvus .. literis scribi aureis mandavit, Ingolstadii 1583 S. 6 (hier mit K bezeichnet), über dessen Originalhandschrift ich gehandelt habe in den Sitzungsberichten der philos.-philol. Classe der münchner Akademie 1883 S. 424—436, bes. S. 434 oben. In dem Book of Cerne f. 45 a (ed. Kuypers. Cambridge 1902 S. 90), hier mit C bezeichnet. Endlich in der Londoner Handschrift Royal 2. A. XX fol. 22 a (bei Kuypers, Appendix S. 210), hier mit A bezeichnet. Dies Morgengebet beginnt mit 'Mane cum surrexero'. In F und C gehen voran die Worte: Mecum esto, domine Sabaoth.

Die G-Strophe des II. Rythmus (V. 37—42) lautet:

37 Gulae aufer appetitum, repelle a me luxoriam,
39 amorem dirum pecuniae cum peste iracundiae,
41 trista (tristi?) saecli cum taedio, deus, amputa superbiam.

Das *Gebet* beginnt in C und A mit: Aufer a me, domine (*vgl.* V. 37), sollicitudinem secularem, wobei in A domine fehlt und terrenam statt secularem steht. In FOK beginnt: Abscinde (abscide *die Handschriften von* O *und* K) a me domine; sollic. sec. oder terr. fehlt in COK. Es folgt nun in den 5 Hften der gleichlautende Text: gulae appetitum (V. 37), concupiscentiam *fornicationis* (vgl. 38 luxoriam), amorem pecuniae (39), pestem iracundiae (40), tristitiam (*so auch die Hft* O, *nicht* iustitiam) seculi (41). Jetzt folgen in den 3 Hften FOK die Worte: mentis accidiam (vgl. 41 taedio), vanam laetitiam, tyrannidem superbiae (42). Dagegen die Hften C und A sind schwer verderbt und verstümmelt; C hat: saeculi. homicidium. Vanam laetitiam. Terrenam superbiam; noch übler A: seculi accidiam uanam laetitiam terrenam (*ohne* superbiam). Zu V. 37 aufer enthalten also C und A die Vorlage unseres Dichters, aber sicher nicht zu V. 42.

Das zweite hier stark ausgeschriebene Gebet findet sich in den Officia per ferias, welche unter den Werken des Alkuin gedruckt werden, Migne 101 Sp. 598 D mit dem Titel Oratio s. Augustini und dem Anfang: 'Deus iustitiae te deprecor'. Die Hft, Paris 1153, die ich in diesen Nachrichten 1912 S. 52 besprochen habe, habe ich selbst verglichen; ich bezeichne sie mit F; dies

Gebet steht f. 86a. Sonst steht das Gebet in den oben genannten Hften: O 263 = Migne 101, 1384 D. C: f. 73b = Kuypers S. 146. A: f. 48a = Kuypers S. 222.

Die Verse 31—36 des II. Rythmus lauten:

31 Fateor nunc facinora tibi, conscio secretorum,
33 ego ore, ego corde, ego opere inquinatus.
35 ignosce mi (mihi?) pater sancte, quia crimen agnosco.

Augustin's *Gebet* mit allen Varianten lautet: ego ore, ego corde (33), ego opere (34; + ego cogitatione CA), ego (+ in O) omnibus vitiis inquinatus (34, coinquinatus CA) sum (F, et *ohne* sum O, sum et CA), omnibus sceleribus coopertus sum (*ohne* sum A). Veniam peto (*vgl.* 35; + clemens trinitas CA), quia crimen (F, crimina OA, crimina mea C) agnosco (36; cognosco O). Scelera mea tibi (*om.* O) fateor (31/2; sc. mea confiteor A. sc. m. non defendo, sed confessus sum C). quae etsi non confiterer (faterer CA), tamen (tam. *om.* CA) te (te tamen O) latere non possunt (vgl. 32; F, poterant OA, poterunt C). Tu enim (+ es C) scrutator (+ es OA) cordis (cordium C) et renium es (F); tibi occulta manifestantur (F, t. abscondita revelantur O, quia tibi absconsa revelantur CA) et secreta (*vgl.* 32; et scelera O) patefiunt. Es folgt jetzt 'Miserere mei- facta mea', die Vorlage für V. 67—71.

Dann folgt die Vorlage für V. 51—54 des II. Rythmus:

49 Iterans iteravi criminum auxi cumulum.
51 quae si tu adultor deus vindicare voluisses,
53 olim me terra vivum deglutisset redintegrum (?).

Der Anfang der Parallelstelle des *Gebetes* lautet in jeder Hft anders; in F: Si tu transgressiones meas iudicio tuo persequi ac punire voluisses (51 und 52); *in* O: tu transgr. meas, qui si in iudicio pers. ac pun. voluisses; *in* A: tu transgr. meas, quae si iudicio tuo pers. ac. pun. voluisses; *in C*: Tu transgr. meas quas egi. Si in iudicio voluisses conpunire, pro quibus olim. Dann folgt in FOCA der Nachsatz: olim me terra vivum (FA, vivum terra OC) absorbuisset (obsorbuisset CA), das deutliche Vorbild für V. 53/54.

Ich gehe zurück auf die Stelle: Miserere mei *bis* facta mea', die *Vorlage* für die Verse 67—72:

67 Miserere mihi deus, ne patiaris me perire
69 neque aeternis tenebris vel atra morte consumi;
71 sed omnes actus vanitatis curet Christi gratia.

Miserere mei, domine (deus CA, deus domine O; 67), ne me perire patiaris (pat. per. C., perire *om.* A; 68) ne me sinas (O; ne sinas A, ne sinas me C; ne me permittas F)

aeternis tenebris (69) et perpetua morte consumi (70; cons. morte A). Aufer (+ domine CA) a corde meo alienatum (alienum F) sensum, (+ et CA) cura (72) in me stuporem mentis. exstirpa a (de O, in A) visceribus meis consilia iniquitatis. erade a lingua mea detrahendi consuetudinem, mentiendi fallacitatem (facilitatem F), loquendi (*om.* O) scurilitatem (loq. garrulitatem CA) et omnes actus vanitatis (71) meae (actus meos, *ohne* van., F) arte medicinae tuae (arte et medicina tua F) sana (72. + et O) circumcide in me (+ domine F) vitia cordis et corporis.

Miserere mei, deus, quia tu nosti facta mea (facta inpudentissima C, f. mea inpudentissima A). Si tu transgr.. Nach absorbuisset (s. zu V. 53/54) folgen etwa 15 fremde Zeilen; dann mit Protege me ... lumen ostende' die Vorlage für V. 85—95/96; endlich die Vorlage für V. 73—78:

73 Nomen tuum gloriosum invoco, salus sempiterna,
75 ut confractum redintegres emendesque vitiatum.
77 indulge hoc, quod peccavi; presta, ne plus adiciam.

Diese Vorlage lautet: Miserere mei, domine (F; deus CA, deus domine O) et (*om.* OCA) redintegra confractum (75), sana corruptum, emenda vitiatum (76) et (ac A; + per maiestatem atque (et A) pietatem tuam CA) illud (*om.* O, et illud A) indulge quod feci (77) et hoc presta (78), ne iterum faciam. Hier ist *das wirkliche Ende. In* F *folgt unmittelbar ein anderes Gebet*: Misericors et miserator (= O *bei* Migne 101, 1401). OC *und* A *schließen*: hoc praesta (78), ut amplius non faciam. *Dann folgen die Formeln; in* O: Salvator mundi qui cum patre *etc.*; per salvatorem dominum nostrum, qui *etc.* C, per salv. d. n. Jesum Christum, cui *etc.* A.

Wie oben gesagt, geht im Gebet dieser Vorlage für V. 73—78 unmittelbar voran die Vorlage für die Verse 85—96. Die Verse lauten:

85 Protector deus, protege me scuto tuae veritatis,
87 ut me tela ignita diabuli non penetrent
89 et potestas tenebrarum iam amplius non sauciet.
91 Quicquid mea stultitia et excessus desidiae
93 aut non sapit deprecare aut ⟨non⟩ praesumit dicere,
95 hoc maiestas largiatur et tribuat dei bonitas.

Der Text der *Gebetsvorlage* lautet: Protege me, domine (85), scuto veritatis ac (ac *om.* OA) fidei tuae (86; tuae *om.* F; ver. tuae et fidei, ut C, ver. tuae ac fid. tuae, ut A) ut me diaboli (diabolica A) iacula ignita (ign. iacula CA) non pe-

netrent (87. 88), Et (*om.* O) quicquid (+ enim O) illud est quod infelicitas mea (91) a (de O) te petere (+ aut non accipit O) aut non praesumit (94; sumit A) aut non

F: intellegit, id tu pro tua virtute tribue (96) et hoc largire (95)

O: sapit (93), hoc tu pro virtute tua tribue (96) et pro maiestate et pietate tua largire (95)

C: sapit (93), id tu pro tua pietate et maiestate ac clementia tua mihi largire (95)

A: sapit (93), id tu pro tua pietate tribue (96) et pro maiestate ac clementia tua mihi largire (95). *Dann*:

FOAC quod animam meam salvet (digneris salvet C) a morte et exeunte me (exeunti mihi O, exeunte mihi CA) de hoc chao (OA; d. h. chau C, de hac claustra F, de hac clausura F *edit.*) manum porrige (porrigas O) et (*om.* C) lumen ostende (ostendas O). Folgt die oben gedruckte Vorlage für V. 73—78.

Zu bemerken ist, daß die beiden von unserm Dichter ausgeschriebenen Gedichte in der Hft O unmittelbar aufeinander folgen (Migne 101, 1384/5). Weiter ist deutlich, daß der Text der Hften FOK meistens dem Text sich nähert, den der Dichter benützt hat; aber hie und da kommt diesem der Text der Hften C und A näher.

I (De trinitate et de Christo deo homine).

Es beginnt die erste Spalte des Bl. 20b, die links sehr wenig beschnitten ist. Z. 1—32, 65—96 und 169—188 sind auf der Tafel photographirt. Herausgegeben von Clemens Blume in den Analecta hymnica 51 (1908) S. 302/4. Die Ergänzungen der weggeschnittenen Buchstaben sind von Blume, wenn nicht anderes notirt ist. Ueber den Inhalt dieses I. Rythmus s. oben S. 658/59. Natürlich finden zu dieser Darstellung des orthodoxen Glaubens in den Schriften Alkuins sich sehr viele parallelen Stellen. Hier will ich nur solche beischreiben, welche im Ausdruck dem Gedichte auffallend ähnlich sind.

A]ltus auctor omnium,
sator summus seculorum,
3 legum lator, largus dator,
ab omnibus adorandus.
A]donai omnipotens,
q]ui mensus es manu aquas
7 et caelum palmo contines
terramque pugno concludis.

2 satur G, 7 contenes G: *Blume änderte* 1—3: im Book of Cerne (ed. Kuypers, Cambridge 1902) *beginnt S. 213 eine Reihe von alphabetisch geordneten Gebeten mit*: Altus auctor omnium creaturarum. *Dann beginnt ein in angelsächsischen Handschriften und sonst weit verbreitetes Gebet mit starkem*

Reim und Assonanz (Blume, Analecta 51 no 229): Sancte sator suffragator Legum lator largus dator.

Bo]nus factor bona valde
c]ondidit cuncta celeriter.
11 quae singula sunt nam bona,
simul omnia satis bona.
Be]enedico te, rex aeterne,
qui fecisti per verbum tuum
15 i]ma et summa universa
quique regis cuncta deus.

10 condidisti (*zehnsilbiger Vers!*), *was Blume schrieb, ist unnöthig* 14 fecististi G.

C]um esset dei unicus
natus natura, non dono,
19 factus hominis filius
plenus gratia per donum.
C]um virginali in utero
coepit esse Christus homo,
23 non aliud esse coepit
homo coeptus, quam dei natus.

21 uirginale G 18 *vgl.* Alkuin 100, 418 c deus nec necessitate nec voluntate filium genuisset, sed natura. 101,39 C = 117 D unigenitus est dei filius non gratia, sed natura. 19 factus (est) 21—24 vgl. Alkuin 101, 39 A = 117 A = 268 B ex quo homo esse coepit, non aliud coepit esse quam dei filius, et hoc unicus.

Dei] patris unigenitus
e]st matri primogenitus,
27 i]dem ipse utrumque,
ex utroque unus Christus.
De]us pater donat nato
n]omen altum super cuncta,
31 non] hoc verbo per gratiam,
sed corpori deificato.

30 omem G 31 *von* n̄ *ist noch ein Rest zu sehen*: non *Meyer*, dat *Blume* 29 Philipp. 2, 9 deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen

Ego sum sine principio,
qui sum sine fine deus;
35 ipse unus substantia,
qui in tribus subsistentiis.
Ex corde patris genitus
summa sapientia filius.

procedebat paracletus
ex ambobus indivise.

36 subsistentiis *ist ziemlich deutlich*: *Blume las* subsistemus *und machte daraus* subsistimus. 40 *Blume druckt* indivisus. 33/34 *vgl.* Exod. 3,13 (filiis Israel) dicam: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis? Dixit deus ad Mosem: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Über das seltene Wort 'subsistentia' hatte Arno den Alkuin befragt; dieser antwortet in einem besonderen Brief (Migne 100, 418). Darin bringt Alkuin zuerst die eben citirte Stelle der Exodus 3,14 vor; dann sagt er: Graeci solent dicere de deo: una usia, tres hypostases, id est, una substantia, tres subsistentiae; quod beato Hieronymo non placuit, melius esse dicendum arbitranti latino eloquio: una substantia, tres personae. Alkuin, der das Wort auch bei Fulgentius Rusp. epist. XVII 2 (p. 287) gelesen haben kann 'Christum in duabus naturis . . in una persona sive subsistentia confiteri', citirt es noch aus Cyrill, Sp. 70 B = 72 B 'est in subsistentia Spiritus speciali'. So war es ein vornehmes Wort geworden und Paulin sagte in seinem Gedicht gegen die Adoptianer (Poetae kar. I 116):
14 In deitate quidem simplex essentia constat,
15 in trinitate manet sed subsistentia triplex.

Fidei nostrae fundamentum
Christus Jesus crucifixus,
de summo patris ima petens,
ut nos ad alta revocaret.
Fundamentum hoc habentes
in supernis satis altum,
illuc mente ascendamus,
ubi dextra dei patris est.

41 *scil.* est 44 ad *ist über der Zeile ergänzt.*

Gignendo pater appellatus
prolem ex se prodit almum,
cuius ante omne tempus
una et patri est maiestas.

51 tempus omne G, *mit Zeichen der Umstellung* 52 una et par *Blume, wohl richtig, wenn nicht* patris *zu ändern ist.* *Vor Z. 49 oder nach Z. 52 fehlt eine Halbstrophe von 4 Zeilen, deren erste mit* G *begann.*

Homo Christus humanatus
de spiritu et virgine
dei patris esse prolis,
non sancti spiritus creditur.
Homo ex aqua renatus
natus aquae non dicitur,

59 sed dei patris esse prolis
et matris ecclesiae.

57 renatus *Blume*: reNonatus G; vgl. Joh. 3, 5 59 dei *ist über der Zeile ergänzt. Der gleiche Gang der Gedanken und Worte bei Alkuin de fide s. trinitatis III 3 (= Migne 101, 39 D—40 A) ist oben S. 659/60 gedruckt.*

Idem virginis filius,
idem qui dei est filius,
63 sine defectu alterius
utrumque unus Jesus.
I]pse Christus carne natus
ut ceteri cuncti nati,
67 in natura, non peccato,
sine crimine castus natus.

63 defectu *Blume*, defectui G vgl. 156 C: ab initio conceptionis deus verus et verus filius dei, absque omni peccato conceptus est et natus. 61, 65, 68 *add.* est *V. 65—96 sind in der 2. Spalte der Tafel photographirt. Sie bilden die 1. Spalte von Bl. 21 a. Manche Anfangsbuchstaben stecken unter der Heftschnur.*

Kaput nostrum Christus deus
nosque omnes eius membra;
71 sed capiti concordantes
caritas nos Christo iungit.
Kaput nostrum cum corpore
unus Christus est effectus,
75 quanto magis mediator
homo deus unus Christus.

71 *in* G *beginnt S mit einem Haken; Blume* Si, *Meyer* Sed 72 Caritas G; *Blume druckt* Spiritus *und notirt als Lesart der Hft*: Ciritus (!) 76 homo G *und Meyer (jedes o ist mit dem vorangehenden Strich ligirt; s. oben S. 649)*; *Blume las* Iesus vgl. I. Tim. 2, 5: unus enim deus, unus et mediator dei et hominum homo Christus Iesus. *Hier wie oft in diesen Gedichten sind Formen von esse zu ergänzen.*

Laetare, virgo Maria,
laetare in tuo filio,
79 laetemurque omnes in eo,
qui nasci dignatus ex ea!
Laudabatur ab angelis,
a pastoribus inspicitur,
83 a magis Christus quaeritur,
et a stella demonstratur.

79 q; *über der Zeile* G 80 (est) ex ea? 82 pastostoribus G 84 demostratur.

Maria virgo veraciter
dei genetrix dicitur.

verbum enim caro factum,
non in carnem conversum est.
Mariae gremium germinavit,
genuit deum et hominem,
verum corpus et animam,
ut homo totus sit redemtus.

85 veracit̄ G (*s. Photogr.*): *Blume las* vera habet, *was er zu* habetur *corrigirte* 86 dicitvr *ist aus* diciter *corrigirt.*

Nunc commune deitatis
deus nomen trinitatis,
in quo unicus benedictus
venit et sanctus spiritus.
Namque pater omnipotens
in hoc esse adprobatur,
quia deum coequalem
genuit natura filium.

95 Rom. 9, 5 patres et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus in secula. 97 *Die 2. Spalte des Bl. 21 a beginnt mit:* Nam pater, *wobei zwischen* m *und* p *eingeklemmt ist* q. (que): *Blume las* Nunquam pater 98 *in* adprobatur *ist das sonst ungebräuchliche* ƀ *durch Correctur* (*aus* c?) *hergestellt.*

Omnipotens verbum patris
virtusque et voluntas
caeli terrae cuncta implet
suae deitatis potentia.
Omnia data a deo patre
humanitati eius verbi,
sedis paternae consessio
et angelorum officia.

101 Omnipotens *ist aus* omnipotem *corrigirt in* G 102 *vgl.* II 115 virtus patris et voluntas 106 uerbi *ist aus* uere *corrigirt, was allein Blume kennt* 107 *Blume druckt* confessio *und* 108 officium *Der V. 108 ist in der Enge zwischen* 107 *und* 109 *nachgetragen* G.

Passus est princeps regum,
cuius pater passus non est;
nec procedens passus umquam:
Christus solus carne passus.
Primogenitus ex mortuis
per sanguinem sibi cuncta,
quae in caelo et in terra,
sancta pace sociavit.

Vgl. Apoc. 1, 5 a Jesu Christo, qui est testis fidelis, *primogenitus mor-*

tuorum et *princeps regum* terrae; qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in *sanguine* suo 110 *pasus* G

Quem ante saecula credimus
patri natum sine matre,
119 ipsum quoque in eius fine
matri natum sine patre.
Qui nec unione est confusus
nec distinctione geminatus,
123 idem semper homo deus,
ipse deus homo verus.

118 patris *Blume ohne Note* 120 *in* G *ist* matre (= *Blume*) *zu* matri *corrigirt.* *Vgl. Migne 101,97* B: ipse ante saecula de patre sine matre, ipse in fine saeculorum de matre sine patre. 112 A: idem deus qui homo, et qui deus idem homo, non confusione naturae, sed unitate personae. 285 A: nec naturarum copulatione confusus nec naturarum distinctione geminatus.

Resurgens rex a mortuis
mortis destruxit imperium,
127 solvens vincla mancipatis
et reducens regno dei.
Redemit nos rerum factor
magno pretio mirifice
131 cum sacro suo sanguine,
non metallis mortalibus.

125 rex, *das über der Zeile nachgetragen ist, las Blume als:* set 129 *Blume druckt:* ut reducens.

Spiritus sanctus paracletus,
consolator, advocatus,
135 est cum patre et filio
noster factor et redem[tor.]
Sancti spiritus processio
ita ut filii nativit[as]
139 latet cunctas creat[uras]
et antecellit univer[sa].

Mit V. 133 beginnt die 3. Spalte der Vorderseite des 21. Blattes. Weit nach rechts vorspringenden Zeilen sind hinten einzelne Buchstaben [ ] abgeschnitten. 140 antecellit *Blume*, antecellet G Migne 1071A: qui sit modus processionis, ita non possumus evidenter dicere, sicut generationem filii non potest humanus animus aestimare. 165 A incarnationis mysterium humanus oculus penetrare non sufficit. 104 B: generatio (Christi) super omnem originem humanae creationis excellit.

Ter cum deum dicimus,
non tres deos credimus,

143 sed unum invisibilem
in maiestatis gloria.
Ternis in his personis
trinitatem credimus;
147 patrem, verbum, proceden[tem]
uno laudemus carmine.
Unus deus est nam pater,
unicus deus est filius,
151 unicus deus est spiritus:
hoc unitas trinitatis.
Verus pater qui genuit,
verus filius qui genitu[s],
155 verus procedens spiritus:
hoc trinitas unitatis.

151 deus *über der Zeile ergänzt in* G.

Xp̀o in cruce coronat[o]
fel ad escam deder[unt],
159 sitim potabant aceto:
vae tibi, gens miser[a]!
Xp̄s e caelo veniens,
scilicet ut carne praes[ens]
163 excelsus iudicet or[bem]
et reseret pectora.

159 potabunt G 163 o *mit einem Strich, dem nicht der 2. Strich des* m *zu folgen scheint* G: omnes *Blume*, orbem *Meyer* 164 reseret *Blume*, reserat G.

Ymnum dicat ord[o omnis],
fidelis qui inve[nitur,]
167 patri nato para[cleto],
gloriosae trini[tati].
Ymnum] dicamus dei nato
qui ab a]rce alta caeli
171 indut]us venit corpore,
ut salva]ret nos vitales.

166 qui *Blume*, quis G mit V. 171 beginnt die 1. Spalte der Rückseite von Bl. 21. Diese im Anfang stark beschnittene Spalte ist auf der Tafel photographirt. Die Ergänzungen stammen zumeist von Blume. 170 rce *zu lesen ist nicht sicher* alta Blume, alto *ist in* G aus arto *corrigirt* 171 *hat Christus den Leib vom Himmel mitgebracht? vgl. Note zu* III 30.

Zelum dei] sic habentes
non] inanes obloquentes

abs]que serpentis sibilo
verum] deum adorantes.
Zelo bo]no omittentes
dir]a draconis ubera
aquas] vitae hauriamus
de fon]tibus salvatoris.

176 *Blume ergänzt*: simus] deum adorantes *ist stark corrigirt* (*aus* obd?) 177 *Zelo* bo]no Meyer 178 fals]a Blume 179 auriamus G

Gloria] tibi, trinitas,
patri,] filio, procedenti,
una e]ademque indivisa,
h]onor et gloria.
Gloria] tibi, Jesu bone.
qui nat]uram nostrae carnis
tuae] deitati adunasti,
ut nos] in te gloriemur.

184 virtus *oder* laus (II 142) *scheint zu ergänzen* 187 vgl. Migne 101, 29 D (filius dei) carnem ex virgine assumens, ita humanae naturae adunatus est, ut idem esset homo qui deus, et deus, qui homo. 236 D: Filii persona assumpsit hominem in utero virginali et adunavit sibi in unam personam, ut esset unus filius dei.

II (Deprecatio.)

Dies Gedicht beginnt in der halben Höhe der 1. Spalte von Fol. 21 b. Die links verstümmelten Zeilen 1—15 sind in der 3. Spalte der Tafel photographirt. Ueber das ganze Gedicht s. S. 658; die darin benützten Vorlagen sind abgedruckt S. 664/67. Die Ergänzungen sind von W. Meyer.

Adiutor]in te sperantium,
ex]audi me miserum.
de pro]fundis peccatorum
clamo] corde credulo;
ne me] tradas tetris tectis
et imi inferni.

1 vgl. Ps. 17, 2 deus meus adiutor meus et sperabo in eum. Protector meus . . 31 Protector est omnium sperantium in se. 5/6 *ist* tectis *richtig, so ist vielleicht* 'diri]et' *zu ergänzen*; *oft ist von den tenebrae die Rede*; so V. 69 und Migne 101, 605 C: tenebrae operuerunt me, caligo inferni involvit me, operuit me tenebrarum horror.

Benedic]to ore tuo,
bone deu]s, qui dixisti,
gaud]ium esse angelorum
in su]pernis satis magnum

11 super u]no peccatori
agen]ti poenitentiam.

8 Luc. 15,7 Dico vobis, quod ita gaudium erit in coelo super uno peccatore poenitentiam agente *etc.*, *die angeli werden nur von Fulgentius* (s. oben S. 660/61) und von Alkuin an 2 Stellen erwähnt. 10 vgl. I 46 in supernis satis altum.

13 Cern]e, pater piissime,
amar]e flere, quae feci.
15 expur]ga cor uoratum
puro fonte lacrimarum,
17 unde anima abluetur
a tam sordidis actibus.

13 pater *ist über der Zeile ergänzt* 14 me amare? 15 *vielleicht ist* ubratum *geschrieben*; *doch auch* umbratum *gibt keinen Sinn.* *mit Z. 16 beginnt die 2. Spalte von Bl. 21b.* 18 sordidis *Meyer*: G *hat* sordis, *wobei* ſ *in einer größeren Rasur steht.*

19 Deus aeternae gloriae,
obsecro te semper, Jesu,
21 per vexillum verae crucis
eripe me deprecantem
23 de laqueo delictorum
et faucibus inferorum.

22 me *über der Zeile ergänzt in* G.

25 Egens sum ego, in labore
conturbatus et confusus.
27 nihil digne umquam egi,
in peccatis concoeptus sum,
29 degens semper in delictis,
pressus pondere pessimo.

28 Ps. 50,7 in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea.

31 Fateor nunc facinora
tibi conscio secretorum:
33 ego ore, ego corde,
ego opere inquinatus.
35 ignosce mi pater sancte,
quia crimen agnosco.

Die Vorlage s. oben S. 664. 35 mihi?

37 Gulae aufer appetitum,
repelle a me luxoriam,
39 amorem dirum pecuniae
cum peste iracundiae.

41 tristi saecli cum tedio,
deus, amputa superbiam.

Die Vorlage s. oben S. 664. 38 reppelle G 41 trista G, tristi *Meyer; vgl. Migne 591* A: abscide a me tristitiam seculi (= accidia mentis).

43 Heu mihi, tristis plango.
quis me talem liberat
45 de conpagine peccatorum
et voragine flagitiorum
47 nisi gratia advocati
altissimi agni dei?

44 liberabit? vgl. Migne 591 A: quis me liberabit de corpore mortis huius peccati (pecc. *fehlt* 1401 B) nisi gratia tua, domine Jesu Christe? 46 fagitiorum *Meyer*: flagitium G; *durch die Verschleifung* flagitiorum *wird der Vers neunsilbig.* 47 *vgl.* Joh. Ep. I 2,1 advocatum habemus apud patrem, Jesum Christum iustum.

49 Iterans iteravi
criminum auxi cumulum.
51 quae si tu, ultor deus,
vindicare voluisses,
53 olim me terra vivum
deglutisset integrum.

Die Vorlage s. oben S. 665. *mit Z. 49 beginnt die 3. Spalte von Bl. 21 b.* G *gibt* 51 tu adultor *und* 54 redintegrum: *corr. Meyer* 54 *die Vorlage hat* absorbuisset, *doch vgl.* Psalm 123, 2 forte vivos deglutissent nos (inimici).

55 Karitatem deus non fictam,
castitatem da perfectam
57 humilemque tenaciam
et veram oboedientiam!
59 in te sint mihi omnia,
quem amo super omnia!

In dem oben S. 664 *zu V. 37—42 citirten Gebet des Hieronymus geht es nach* 'superbiae' *weiter*: Planta in me virtutem ... castitatem ... humilitatem non fictam (55), fraternam caritatem.. 57 *Migne 1415 A wird die* tenacia *unter Lastern genannt* 58 oboediam G.

61 Lux vera fidelium
et larga dei pietas,
63 qui benignus adstetisti
publicani precibus,
65 nunc quoque me lugentem
fove sancta trinitas.

64 puplicani G 65 fove *Meyer*: fabe G; *natürlicher wäre* fave, *doch*

der Accusativ me *scheint unmöglich; vgl. Migne 471B*: qui non sprevisti publicanum, ne spernas me.

67 Miserere mihi, deus,
ne patiaris me perire
69 neque aeternis tenebris
vel atra morte consumi;
71 sed omnes actus vanitatis
curet Christi gratia.

Die Vorlage ist oben S. 665 gedruckt.

73 Nomen tuum gloriosum
invoco, salus sempiterna,
75 ut confractum redintegres
emendesque vitiatum.
77 indulge hoc, quod peccavi;
presta, ne plus adiciam.

Die Vorlage ist oben S. 666 gedruckt.

79 Omnipotens trinitas,
una vera divinitas,
81 suscipe me fugientem
de criminum caligine.
83 ad verum lumen revoca me
tuae sanctae scientiae.
85 Protector deus, protege me
scuto tuae veritatis,
87 ut me tela ignita
diabuli non penetrent
89 et potestas tenebrarum
iam amplius non sauciet.

Die Vorlage ist oben S. 666 gedruckt. mit Z. 85 beginnt die 1. Spalte von Bl. 22a. 85 *Ps.* 17, 3 Protector meus 90 sauciet *Meyer*: sauciat G

91 Quicquid mea stultitia
et excessus desidiae
93 aut non sapit deprecare
aut ⟨non⟩ praesumit dicere,
95 hoc maiestas largiatur
et tribuat dei bonitas.

Die Vorlage ist oben S. 667 gedruckt. 94 non *habe ich ergänzt aus der Vorlage.* 96 tribuet G: tribuat *Meyer.*

97 Rex regum rectissime
et dominus ditissime,
99 qui nullis eges opibus,

semper bona largitus es;
doce me velle et nosse
tuam facere voluntatem.

97 vgl. Columban: 'Te timemus terribilem . . O rex regum rectissime *bei Blume, Analecta hymnica 51 p. 286.* 98 G *hat* dñs, *nicht* dñe 99 nullis eges *Meyer,* nullius egis G 100 bona *ist über der Zeile ergänzt* 101 *vgl.* Migne 101, 591 A: doce me facere voluntatem tuam.

Spes unica et sincera,
mundi salus et vita es.
qui solus mortem vicisti,
aditum vitae reserasti,
erue me de umbra mortis
facque intrare viam lucis.

105 uicuisti G.

Te iudicem esse spero,
quem agnosco salvatorem.
venisti pro me iudicari,
qui veneras iudicare.
sed quem mitis liberasti,
numquam sinas interire.

112 ueneras: *ob* venies?

Uirtus patris et voluntas
frangens claustra inferorum
hominem odio abiectum
astris tulit mirantibus:
meque imo iacentem
tua sublevet clementia.

115 *vgl.* I 102/3 Omnipotens verbum patris virtusque et voluntas. *mit Z. 118 beginnt die 2. Spalte von Bl. 22a.*

eXul homo paradisi
per peccatum protoplasti
exitum suum expavescens,
dum clauduntur lumina!
sed tu, mi Jesu, miserere,
presta, quaeso, partem vitae!

122 proplausti, to *übergeschrieben,* G 123 suũ *über der Zeile* G

Ymnum deo nunc debeo,
sed canto carmen lugubre.
factus sine auxilio
solus plango peccamina.

131 tamen dico, quod debeo:
soli deo semper laus!

130 *vgl.* 43 Heu mihi tristis plango.

133 Zelo habere, quod amavi,
et amare, quod zelavi.
135 inmuta dextra excelsi
Iesu filii altissimi,
137 ut hic et in perpetuo
te laudare merear.

134 zelaui *ist aus* amaui *corrigirt in* G; *ich verstehe es nicht, auch nicht das folgende* inmuta 136 fili?

139 Gloria deo patri
aequalisque deo filio
141 una cum sancto spiritu
laus honor et virtus
perpetuaque potestas
144 et aeterna maiestas!

142 *Dieser einzige Sechssilber ist wohl durch einen Schreibfehler entstanden. Vielleicht ist* 'sit' *zu ergänzen. Am Ende der Spalte ist noch der Raum einer sechszeiligen Strophe leer geblieben.*

(Drei Ketzer-Paare.)

Ar]rius et Sabellius
he]retici inpudici:
3 un]us non vult unam esse
tri]nitatis substantiam,
5 alt]er iungens incongrue
et] confundens personas.
7 Aud]ite haec orthodoxi,
]ies Christi expugnavit
9 un]o loco ambos simul:
eg]o et pater unum sumus.
'su]mus' non sapit Sabellius
12 ne]c Arrius 'unum' fari.

Über die Anlage dieses Gedichtes und das Vorbild bei Fulgentius Rusp. p. 205/7 vgl. oben S. 661/2. Die V. 1—30 s. auf der 4. Spalte der Tafel 3/4 Falsum est, quod Ariani trium personarum tres naturas persuadere contendunt *Fulgentius.* 5/6 Si quem videris patris et filii et spiritus sancti.. unam adserere personam,.. haereticum Sabellianum agnosce... Ariani naturam trinitatis dividunt et personas Sabelliani confundunt. 7 h̄ *über der Zeile* G 8 *vor* es *steht* i *oder der letzte Strich eines* n *oder* m; *dann ist* xpı *nicht sicher: es könnte auch* xpſ *sein.* 10 *Dieser Vers des Johannes* 10, 30 *wird von Fulgentius S. 331 de trinitate cap. 4 so erklärt:* 'unum' ad na-

turam referre nos docet, 'sumus' ad personas... Audiat Sabellius 'sumus', .. Audiat.. Arius 'unum' et non differentis filium dicat esse naturae. *Von Alkuin wird der Vers (Migne 100, 883 D) gegen Sabellius und Arius und deutlicher* 894 A *so erklärt:* Conticescat Sabellius audiens *Ego et pater*, qui unam personam patris et filii prava doctrina disseruit; nam *ego et pater* duae sunt personae. Item erubescat Arius audiens *'unum sumus'*, qui duas naturas in patre et filio astruit, dum *unum* unam naturam significat, sicut 'sumus' duas personas. *Der Plural* 'sumus' *wird zur Widerlegung des eine Person lehrenden Sabellius, das Neutrum* 'unum' = una natura *wird zur Widerlegung des drei naturas lehrenden Arius verwendet.* 10 ſumuſ *ist aus* ſimuſ corrigirt. 11 *vor* us *sind nur 2 Striche, nicht ein ganzes* m *erhalten.*

Ma]nicheus et Fotinus
e]diverso, sed impie
un]us Christum verum deum,
non] hominem profitetur;
al]ter aeque obnoxie
ho]minem purum indicavit.
Dic]unt Christum verba vitae
deu]m verum et hominem
quo Lazarus lacrimatur
em nec fotinus profitetur
m a quo est suscitatus
em nec credit Manicheus.

Vgl. Fulgentius § 24/5 Si quis sic in Christo veram divinitatem praedicat, ut eius veram carnem negare contendat, est haereticus Manichaeus. Rursum qui sic dicit Christum hominem, ut deum neget, est Photinianus haereticus. 15/16 *Migne 101, 1330 D:* Anathematizamus Manichaeum, qui Christum solum deum et non hominem fuisse praedicat. 17 obnoxie = noxie *vgl. Migne 101, 476 D:* exaudi me peccatorem et culpabilem et indignum et negligentem et obnoxium. 18 purum *ist unsicher; ebenso, ob* indicavit *oder* iudicavit. *vgl. Praedestinati de haer.* I 44: Photinus.. hominem purum fuisse Christum docebat et a Maria coepisse. *Migne 101, 883 D:* Photinus dicit: Christus homo tantum est, non deus; *zu* 18 homo purus *vgl. noch 140 A, 159 D. 166 A. 291 B. 491 C.* 21 *ob* lacrimatur *oder* lacrimatus, *ist unsicher.* 22 *vor* em *steht* u *oder* d. 19—24 Diese Zeilen waren mir lange unverständlich. Sie müssen eine Widerlegung der Ansichten des Manicheus und Photinus enthalten. Die citirte Person des Lazarus kann dazu dienen, insofern als die Beweinung des Lazarus (Joh. 11,35 et lacrimatus est Jesus) die Menschheit, die Auferweckung des Todten aber die Gottheit Christi bezeugen kann. Doch vergeblich suchte ich nach einem Zeugniß für diese Erklärung. Nur Augustin Tract. 49 in Joh. bemerkt zu Joh. 10,4 'Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria dei, ut glorificetur filius dei per eam',: Videte, quemadmodum tanquam ex obliquo dominus deum se dixit, propter quosdam qui denegant filium deum esse *usw.* Der Wortlaut dieser Widerlegung scheint in der Überlieferung der Hft entstellt zu sein. Zuerst kam jedenfalls das Zeugniß der Bibel:

(Dic)unt Christum verba vitae (deu)m verum et hominem.

Nun folgen noch zwei Sätze, von denen aber jeder zwiespältig ist. 1) Dem Satze der Bibel entsprechen auch Christi Handlungen (bei Lazarus): er hat a) den Lazarus beweint, als ein echter Mensch; er hat b) den längst gestorbenen Lazarus wieder lebendig gemacht, als ein echter Gott. 2) Diesen unumstößlichen Thatsachen widersprechen nun die Sätze der beiden Häretiker: a) des Manicheus, welcher leugnet, daß Christus echter Mensch war, b) des Photinus, welcher leugnet, daß Christus echter Gott war. Also sind diese Sätze falsch. Es können nun zuerst die Lazarusthatsachen beisammen gestanden sein, und dann die widerspruchsvollen, also falschen Sätze der Haeretiker:

(a) quo Lazarus lacrimatur, (id)em a quo est suscitatus:
aber (homin)em nec credit Manicheus, (deu)m nec Fotinus profitetur.

oder es kann jeder Lazarusthatsache sogleich die Folgerung beigegeben worden sein:

(a) quo Lazarus lacrimatur, ⟨*hunc*⟩ (homin)em nec credit Manicheus,
(id)em a quo est suscitatus, ⟨*hunc*⟩ (deu)m nec Fotinus profitetur.

Nest]orius et Eutichen
contra]rie Christum profitentes:
27 p]rior propter duas naturas
d]uos Christos introduxit;
29 a]lter e caelo Christum narrat
humanum sumsisse corpus.
31 Audi, Nestori nequissime,
unionem in hoc Christi:
33 filius hominis venit de caelis!
et tu, Eutichen, audax pestis,
disce Christi corpus esse
36 ex germine David regis!

30 sumsisse *Meyer*, sumi G 31 nestore G Die letzten 6 Zeilen stehen in der 2. Spalte des Blattes 22 b, sind also unversehrt. Dies Ketzerpaar wird nicht nur von Fulgentius und Anderen zusammengestellt, sondern auch von Alkuin; vgl. Sp. 136 A.B und 291 D. 26 (contra)rie: ergänzt nach Fulgentius S. 206: alii duo rursus haeretici, sibimet contraria sentientes, diversos errores intulisse noscuntur. 27/8 vgl. 164 B Nestorius duas in Christo personas voluit intellegi. 223 C: nec Christum dividimus .. in duas cum Nestorio personas. Sp. 186 A: Cesset Nestorius filium hominis a filio dei separare et duos sibi facere Christos *usw.*: Sp. 290 D: Non hominem et verbum, duos Christos, alterum sublimem et alterum subditum .. confitemur *usw.*; Sp. 44 A: non sunt duo Christi, nec duo filii, sed unus Christus et unus filius, deus homo. 29/30 vgl. Gennadius de dogmatibus cap. II: carnem ex virginis corpore trahens, et non de caelo secum afferens, sicut Marcion, Origenes et Eutyches affirmant (Oehler, Corp. haereseolog. I 336 und 362), womit verwandt ist (bei Oehler S. 299) Pseudo-Hieronymi Indiculus cap. 40: Eutychitae dicunt Jesum ... non ex carne virginis carnem traxisse, sed quasi de caelo exhibuerit corpus. Endlich ist zu vergleichen die bei Migne 101,360 A citirte Stelle aus dem

Breviarium causae Nestorianae et Eutychianae des Liberatus cap. 11: Eutyches praedicabat Christum consubstantialem nobis non esse secundum carnem, sed de coelo corpus habuisse. 33 Die Worte 'audi .. in hoc' kündigen ein Citat an; dies könnte, wie oben S. 654 bemerkt, die ungewöhnliche Form des Verses (10 oder 11 Silben) entschuldigen. Aber welches Citat ist dies? Sachlich ähnlich fand ich nur Daniel 7,13: et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat. Aber unter den vielerlei Formen, in denen dieser Vers (nach Sabatier) citirt wird, fand ich keine der unsrigen 'filius hominis venit de caelis' ähnliche. Wenn aber unser Dichter dem Citat die Form selbst gegeben hat, weßhalb hat er dann nicht die auffallende Zahl von 10 oder 11 Silben vermieden: z. B. filius hominis de caelis? 36 wohl nach Rom. 1 3 qui factus est ex semine David secundum carnem.

Uebersicht.

Der neu entdeckte Urtext der Lex Salica.

Von

Bruno Krusch.

Vorgelegt von W. Meyer in der Sitzung vom 24. Juni 1916.

Die Stellung der Lex Salica unter den deutschen Rechtsquellen und ihre Bedeutung nicht nur für das deutsche Recht, sondern für die gesamten inneren Verhältnisse, die deutsche Verfassung, Haus und Familie, Besitz und Kultur, auch für die Geschichte der deutschen Sprache hebt ihre Ausgabe weit heraus im Arbeitsprogramm der Monumenta Germaniae, und auch die Freunde des Altertums jenseits des Rheines sehen mit Spannung gerade dieser Publikation entgegen, vor allem aber hat die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften seit Waitzens Tagen so lebhaften Anteil an dieser uralten Quelle und dem Gedeihen unseres großen Nationalwerkes überhaupt genommen, daß sie die neueste Entwickelung dieser Angelegenheit nicht gleichgiltig lassen kann. Es handelt sich aber bei den Arbeiten des Dr. Mario Krammer, der seit nunmehr 13 Jahren diese Ausgabe im Schoße der Leges-Abteilung vorbereitet und durch seine wundersamen Ergebnisse die rechtshistorischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen nachhaltig beeinflußt, um eine völlige Umwälzung der textkritischen Grundlagen, der man nur mit großen Besorgnissen zusehen kann. Seine im Druck befindliche Ausgabe gründet sich auf den von den anderen Recensionen völlig abweichenden 99-Titel-Text, die dritte Familie J. H. Hessels'[1]), als den Urquell unserer gesamten handschriftlichen Überlieferung und steht in schroffem Gegensatz zu der

1) Lex Salica: the ten texts with the glosses and the Lex emendata, hersgg. von J. H. Hessels, London 1880.

bisher herrschenden Ansicht der früheren Forscher seit Pardessus [1]) und Waitz [2]), die vielmehr den ältesten und reinsten Text in der kürzeren 65-Titel-Fassung, der ersten Familie Hessels', zu finden glaubten. Jene bisher für eine völlige Umarbeitung einer verhältnismäßig sehr späten Zeit gehaltene Recension rückt also plötzlich als die älteste und beste an die Spitze der gesamten Überlieferung (A), die bisherige erste Familie erhält die zweite Stelle (B), der interpolierte 65-Titel-Text die dritte (C), und BC sollen nun umgekehrt schlechte Überarbeitungen von A sein, ja nicht bloß aus dieser Klasse herstammen, sondern ihre Vorlage wäre sogar noch heute in der Handschrift von Montpellier H 136 saec. IX. in. (bei Krammer A 3 [3]) erhalten. Die bisherige Auffassung geht im Wesentlichen auf die grundlegende Arbeit von G. Waitz zurück, der sich der genauen Prüfung der überlieferten Texte als unerläßlichen Vorarbeit für seine verfassungsgeschichtlichen Studien unterzogen hatte. Nun kommt es leider an den Tag, daß Waitz ganz verkehrte Bahnen eingeschlagen, das Verhältnis der Texte völlig verkannt und die schlechte Ableitung aus einer noch erhaltenen Handschrift der karolingischen Fassung A für den alten heidnischen Urtext der Lex gehalten und seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hatte! Und dieser Stümper in der Editionskritik ist 1875 an die Spitze der Monumenta Germaniae gestellt worden!

Allerdings hatte auch Krammer einmal über A keine ganz so günstige Ansicht gehegt und über C keine ganz so schlechte. In seinem ersten Aufsatz [4]) wurde umgekehrt gerade C als der älteste Text gepriesen, wiederum im Gegensatz zu der früheren Forschung, und damals war A als die minderwertigste Recension in die letzte Stelle geschoben worden. Dieser Aufsatz ist ein erster Teil geblieben und hat die in Aussicht gestellte Fortsetzung niemals erhalten. Die Erleuchtung war Krammer nach einer Reise durch Italien, Spanien und Frankreich [5]) gekommen, und ein zweiter Auf-

---

1) Pardessus, Loi Salique. Paris 1843.

2) G. Waitz, das alte Recht der Salischen Franken, Kiel 1846.

3) Ich behalte die falschen Klassen- und Hss.-Bezeichnungen Krammers bei und nenne B 4 die Haupths. Paris 4404, B 3 die Wolfenbütteler, Weißenburg 97, B 2 München 4115, B 1 Paris 9653, C 2 Paris 4403 B, C 1 Paris 18237, A 3 Montpellier H 136, A 2 St. Gallen 731, A 1 Paris 4627. Hessels zählt die Hss. in der richtigen Reihenfolge von 1 bis 9 und weicht von meiner Anordnung nur darin ab, daß er A 1 (8) vor A 2 (9) setzt.

4) Kritische Untersuchungen zur Lex Salica. Von Mario Krammer. Erster Teil, N. A. XXX (1905), S. 261—319.

5) N. A. XXXII (1907), S. 23.

satz [1]) fünf Jahre später brachte die überraschende Entdeckung der neuen Theorie über die Entstehung der Lex Salica auf der Grundlage von A.

Da dies aber auch nach Krammers Urteil eine karolingische Bearbeitung ist, die direkt als Urtext nicht in Frage kommen kann, so erwuchs ihm die nicht ganz leichte Aufgabe, den „unzweifelhaft" merovingischen Urtext aus dem späteren Machwerk zu rekonstruieren. Ein dritter Aufsatz [2]) wiederum mehrere Jahre später suchte die neue Entdeckung zu rechtfertigen und Aufschluß über die „schrittweise Entwickelung" zu geben, wie sie sich nach Krammers Vorstellung vollzogen haben sollte.

Das war ja nun freilich auch die höchste Zeit. Inzwischen hatte nämlich Hilliger [3]) in einer scharfen Kritik von Krammers vorhergehenden Arbeit sein neues System unbarmherzig zerzaust und erklärt, daß eine Ausgabe auf dieser Grundlage „der größte Rückschritt" wäre, den die Forschung auf diesem Gebiete zu verzeichnen hätte. Launig bemerkte er zu Krammers Sprunge von C zu A als der Quelle unserer gesamten Überlieferung, daß jetzt alle Möglichkeiten erschöpft seien, es müsse denn jemand noch an die Emendata oder die Ausgabe Herolds denken wollen. Hilliger wies nach, daß Krammers Beweis für die Ursprünglichkeit von A mißglückt sei, daß der Epilog, auf den Krammer sein System gebaut, nicht zu A gehöre, sondern von der wichtigen Wolfenbütteler Hs. des 65-Titel-Textes, bei Krammer B 3, abhänge. Damit fiel dessen willkürliche Annahme über die Entstehung der Lex in ein Nichts zusammen, und er hatte auf Grund der Titelzahlen des Epiloges behauptet, daß Chlodovech die Titel des A-Textes bis 74 in den Jahren 486—496, bis 77 nach seiner Bekehrung 496—507 gegeben, die folgenden aber bis 99 seine Söhne Childebert I. und Chlothar I. hinzugefügt hätten. Die Titelzahlen des Epiloges beziehen sich vielmehr auf die Nummerierung der Hs. B 3, wo hinter der eigentlichen Lex Salica die angehängten Novellen fortlaufend weitergezählt sind, darunter Gesetze Childeberts I. und Chlothars I, nämlich der Pactus pro tenore pacis, und diese Titel, nicht die A-Titel der Lex meint der Epilog, wie das die frühere Forschung, Waitz an der Spitze, bereits richtig erkannt hatte.

1) M. Krammer, Zur Entstehung der Lex Salica, in Festschrift H. Brunner zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern u. Verehrern. Weimar 1910. S. 405 ff.

2) Forschungen zur Lex Salica. Von Mario Krammer. I, N. A. XXXIX (1914), S. 599—691.

3) Benno Hilliger, Lex Salica. Epilog und Hundrttiteltext. Historische Vierteljahrschrift XIV (1911), S. 153—181.

Zuerst hatte Rietschel[1]) diese Zahlen mit den 99 Titeln in Verbindung gesetzt, jedoch auf den Einspruch Brunners[2]) seinen Irrtum zugegeben[3]), was freilich Krammer nicht abgehalten hat, auf diesen Irrtum sein ganzes System zu begründen. In höchst wirkungsvoller Weise hat Hilliger (S. 178fg.) die spätere Entstehung des 99-Titel-Textes durch den Hinweis auf die abweichende Stilisierung der dort durch Differenzierung neu gebildeten Titel in einer Tabelle vor Augen geführt, in der sich die neuen 'Si quis'-Titel von den alten 'De'-Titeln des B-Textes scharf abheben; die Neubildungen geben auch nur die Anfangsworte des Textes wieder, weßhalb sie im Text selbst keine Überschriften tragen. Steht aber hinsichtlich seiner Gliederung A dem Urtexte ferner als jede andere Hss-Klasse, dann war das von Krammer aufgestellte System falsch, und die schleunige Abkehr von dem falschen System wäre das Klügste gewesen, was man hätte tun können, mochte auch der angerichtete Schaden schon damals ziemlich beträchtlich sein.

Krammer hat die ernste Mahnung in den Wind geschlagen und in eigensinnigem Festhalten an dem falschen System seine Ausgabe drucken lassen[4]). In seiner Rechtfertigung suchte er nachzuweisen, daß umgekehrt B das Kapitelverzeichnis von A 3 fortwährend benutzt habe, welche Hs. ja die Quelle der gesamten B-Klasse sein soll; jede Bezugnahme auf Hilligers Kritik ist aber sorgfältig vermieden, und so kann sich der Leser ohne jede lästige Störung ganz dem Eindrucke seiner Ausführungen hingeben. Nur eine kurze Notiz Krammers in den Nachrichten des N. Archivs XXXVII, S. 343, beschäftigt sich mit Hilligers Schrift, und hier ist seine Feststellung über die Gestaltung des Kapitelverzeichnisses von A sogar als „wertvoll“ bezeichnet, ja wir hören, daß sich die gleiche Beobachtung ihm selber schon aufgedrängt habe; überhaupt habe es ihm jederzeit ferngelegen, Hilligers Verdienste zu bestreiten. Das

1) S. Rietschel, der Pactus pro tenore pacis und die Entstehungsgeschichte der Lex Salica (Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. 27 Bd. Germ. Abt. 1906, S. 253 ff.).

2) H. Brunner, Über das Alter der Lex Salica und des Pactus pro tenore pacis (Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 29 Bd., Germ. Abt. 1908, S. 136 ff.).

3) S. Rietschel, die Entstehungszeit der Lex Salica (Zeitschr. der Savigny-Stiftung. Bd. 30 Germ. Abt. 1909. S. 117 ff.).

4) Der Druck der Krammerschen Ausgabe hat nach dem offiziellen Jahresbericht 1912 begonnen, und zwar waren 8 Bogen Ostern 1913 (N. A. XXXIX, S. 8), weitere 9 Bogen 1914, 3 Bogen 1915 gedruckt, wozu noch 1 ½ Seiten im vorigen Geschäftsjahr gekommen sind.

klingt nicht gerade so, als wenn man viel Vertrauen zur eigenen Entdeckung gehabt hätte.

Ein um die Jahreswende erschienener neuer Aufsatz Krammers[1]) enthält sehr notwendige Ergänzungen zu dem vorigen und fesselte außerdem meine Aufmerksamkeit durch die entschiedene Absage gegen ein Argument, dessen ich mich zur Begründung meiner Bedenken auf der vorjährigen Plenarversammlung der Zentraldirektion der Monumenta Germaniae bedient hatte. Ein rein äußerlicher Umstand hatte mir damals Veranlassung gegeben, mich mit dem meinem Arbeitsgebiete ganz fernliegenden Gegenstande einige Tage zu beschäftigen, und ohne Kenntnis von Hilligers Kritik war ich zu ganz denselben Ergebnissen gelangt, wie dieser. Meine Ausführungen schienen auch damals auf die Plenarversammlung Eindruck zu machen, und der Anregung eines Mitgliedes folgend, habe ich eine schriftliche Widerlegung der neuen Lehre aufgesetzt, die im nächsten Heft des N. Archivs[2]) erscheinen wird und schon Ende des vorigen Jahres gesetzt war. Wenn ich mich trotz meiner Abneigung zu einer Kritik der inzwischen erschienenen neuen Verteidigungsschrift entschließe, so geschieht es, wie ich betonen darf, lediglich aus rein sachlichen Gründen, um weiteres Unheil zu verhüten und denjenigen neues Material zu liefern, in deren Hand die Entscheidung über die Fortsetzung der wichtigen Publikation gelegt ist. Im Interesse der Monumenta Germaniae wäre eine schleunige Entschließung dringend zu wünschen, und aus Interesse an ihrem Schicksal schreite ich zur Veröffentlichung dieses Aufsatzes. Handelt es sich doch um einen in der fast 100jährigen Geschichte unseres großen Nationalwerkes einzig dastehenden Fall.

Ein Mitarbeiter der Monumenta Germaniae, dem eine der wichtigsten Quellen aus ihrem Editionsgebiete anvertraut ist, hat in seiner 13jährigen Tätigkeit zweimal in diametral entgegengesetzter Richtung die Arbeiten begonnen und beide Male in falscher; alle Arbeiten und alle Kosten, welche auf diese von Grund aus verpfuschte Ausgabe verwandt wurden, sind weggeworfen, und die bisher gedruckten Bogen müssen eingestampft und die Arbeiten von neuem begonnen werden. Das schwerste Mißgeschick, welches die Monumenta Germaniae seit ihrem Bestehen betroffen hat, kann niemand mehr beklagen als ein in ihren Diensten ergrauter Mitar-

1) Die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der Titel De filtorto und De vestigio minando des salischen Gesetzes. Eine kritische Untersuchung von H. Dr. Mario Krammer (Zeitschr. der Savigny-Stiftung Bd. 36, Germ. Abt. 1915, S. 336—437).

2) N. Archiv XL, S. 497—579.

beiter, dem es vergönnt war, in den glänzenden Zeiten eines Waitz und Mommsen mitzuschaffen.

Waitz selbst hatte sich die Leges-Abteilung bei der Neu-Konstituierung der Monumenta Germaniae 1875 vorbehalten, und in keine besseren Hände hätte sie kommen können, als in die des Verf. des alten Rechts der Salischen Franken. Mit sicherer Hand hat er die Ausgabe des Formel-Bandes geleitet, und es ist klar, daß unter seiner Leitung ein solcher Fehlschlag undenkbar gewesen wäre. Es ist hier nicht der Ort zu prüfen, ob nicht vielleicht dem wenig glücklichen Mitarbeiter, der auf alle Fälle die Verantwortung für seine Publikation zu tragen hat, mildernde Umstände aus der ganzen Organisation des Unternehmens erwachsen, die für andere Zeiten und Personen zugeschnitten war. Schon Dümmler war „eine reformierende Fortführung" der Arbeiten, eine „Reorganisation des großen Nationalwerkes" von Mommsen nahe gelegt worden, als dieser ihn 1889 als neues Mitglied und Nachfolger von Waitz in der Akademie der Wissenschaften begrüßte[1]). Zu dieser Reorganisation ist es nicht gekommen, vielmehr erlangten nach Waitzens Tode die einzelnen Abteilungen wachsende Selbständigkeit, und auf dieser Linie hat sich die weitere Entwickelung vollzogen, die zu der neuen Ausgabe der Lex Salica geführt hat. Damit leidet dieser Editionsplan zum zweiten Mal Schiffbruch. Ursprünglich wollte der Begründer der Monumenta Germaniae die Ausgabe selbst besorgen, schlug aber sofort eine so verkehrte Richtung ein, daß im Inland und Ausland die Fachgelehrten dagegen ihre Stimmen erhoben. Das hat Krammer nicht abgeschreckt, an derselben Stelle seine Urtext-Experimente zu beginnen, an der so viele Jahre vorher der erste Editionsplan gescheitert war.

Die völlige Unmöglichkeit auch seiner neuen Theorie, der Text-Entwicklung von B aus A, ergibt sich jedem Fachmanne sofort sowohl aus der Beschaffenheit der Hss., wie aus einer Vergleichung der beiden Texte im Einzelnen, die außerhalb Hilligers Aufgabe lag. Alle Annahmen, Erklärungen und Schlüsse Krammers zur Begründung eines solchen Verhältnisses sind falsch, drehen den wahren Sachverhalt um und zerstören die ganze bisherige Forschung, so daß nicht dringend genug davor gewarnt werden kann.

Der 99-Titel-Text von A ist durch systematisierende Überarbeitung der 65 Titel von B entstanden, und der Überarbeiter A

1) Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1889, S. 688.

hat an zahllosen Stellen den richtigen B-Text gründlich mißverstanden und verdorben, besonders eine Anzahl ganz unentbehrlicher Sätze, ja ganze Abschnitte übersprungen, die sich richtig in B und in C finden. Durch seine Nachlässigkeit ist eine der wichtigsten Stellen des ganzen Gesetzes über die Grenzen des Frankenreiches in dem berühmten Titel B XLVII 'De filtortis' ausgefallen, worauf Krammer zu meinem Erstaunen in seinen vorigen Forschungen zur Lex Salica mit keinem Worte eingegangen war. Sein letzter Aufsatz holt dies nach und führt an zwei Titeln seinen Reinigungsprozeß der Lex Salica vor, der den echten unverfälschten Urtext zum Vorschein bringen soll. In einer Note kündigt er sehr bestimmt „weitere" Fortsetzungen seines vorigen N. Archiv-Aufsatzes an, vermutlich um dem Verdachte zuvorzukommen, daß dieser ein erster Teil bleiben könnte, wie sein C-Aufsatz, und später will er uns sogar noch mit einer zusammenhängenden Behandlung der vielgestaltigen und z. T. sehr komplizierten Textentwickelung beschenken, so daß an ein Versiegen dieses zerstörenden Sturzbaches „noch lange nicht" zu denken ist. Die jüngsten Erfahrungen scheinen sein Selbstvertrauen eher gestärkt als gemindert zu haben, und wie sicher er seiner Sache zu sein glaubte, verrät die Entschiedenheit im Ausdruck, die kaum noch eine Steigerung zuläßt; „unbedingt" enthält die A-Klasse den relativ ältesten Text, aus dem die übrigen entwickelt seien; ihre mitunter „geradezu verderbt anmutende Diktion" ist vielmehr ein Vorzug; Altes und Neues sei in ihr verbunden, und er erkennt noch die Nähte, die jüngere Bearbeitungen, wie B, beseitigt hätten. Erst die Heranziehung von A habe die Möglichkeit geschaffen, die lange verborgenen Intentionen des salischen Gesetzgebers wiederzuerkennen, den Schleier zu lüften, der ein Jahrtausend über ihnen gelegen haben! „So lange man von B ausging, war es unmöglich zum verlorenen Urtext zu gelangen". Weit weist er den Gedanken zurück, daß vielleicht doch in B der echte Text zu finden sein könnte, als wenn er den bewußten Schleier doch nicht gelüftet hätte. Aus seiner Kenntnis der Intentionen des Gesetzgebers heraus schafft er den verlorenen Urtext der Lex Salica wieder teilweise in souveräner Unabhängigkeit von der handschriftlichen Überlieferung, welche die Pedanterie der älteren Forschung sich noch zur Richtschnur nahm. Verblendete Welt, beschränkte Banausen!

Die Befähigung eines Übermenschen gehört allerdings dazu, die Ausführungen Krammer's auch nur zu verstehen und sich in seinen Gedankengang hineinzufinden. Er behauptet, aus A und zwar aus A 3 sei zunächst B abgeleitet, A 3 sei die Vorlage des Arche-

typus von B gewesen[1]), BC stellen redaktionelle Umarbeitungen dieser Hs. dar., und C sei unter Heranziehung wohl sämtlicher überlieferter B-Formen verfaßt[2]), also, schließe ich, muß B jünger als A 3, C jünger als B sein. A 3, die Hs. Montpellier H 136, stammt aber nach dem übereinstimmenden Urteil aller, die sie gesehen, erst aus dem Anfang des 9. Jahrh., also, schließe ich, muß der daraus abgeleitete Archetypus der B-Klasse frühestens im Anfang des 9. Jahrh., der wieder von B abhängige Archetypus der C-Klasse noch später geschrieben sein. Hier bietet nun die neue Entdeckung Krammers gleich beim ersten Anlauf schier unüberwindliche Schwierigkeiten. B 3 nämlich, die Wolfenbütteler Hs., Weißenburg 97, stammt noch aus dem 8. Jahrh. und B 2, die Münchener Hs. 4115, vielleicht noch aus dem Ende des 8. Jahrh., spätestens aus dem Beginn des 9. Jahrh., ja selbst aus der C-Klasse haben wir noch eine Hs. Paris 4403 B, die Pertz[3]), ein ausgezeichneter Hss.-Kenner, nicht bloß in das 8. Jahrh. setzte, sondern überhaupt, für „die älteste aller vorhandenen“ Hss. erklärte, während Hessels auch nur zwischen Ende des 8. Jahrh. oder Anfang des 9. Jahrh. schwankt. Die neue Entdeckung Krammers stellt uns also vor das nicht ganz einfache Problem, daß Texte mit Hss. des 8. Jahrh., und die Hss. B 2 und B 3 habe ich selbst unter den Händen gehabt und verglichen, aus einer Hs. des 9. Jahrh. stammen sollen, und überhaupt die allerälteste Handschrift aus einer weit jüngeren. Das verstehe, wer will! Verzweifelt faßt man sich an den Kopf!

Und ein zweites nicht weniger merkwürdiges Problem reiht sich sogleich an. Der ziemlich flüchtige Schreiber des Archetypus von A hat nämlich infolge noch erkennbarer Mißgriffe einzelne Sätze, ja ganze Abschnitte ausgelassen, die also nicht bloß in A 3, der angeblichen Vorlage von BC, sondern überhaupt in allen A-Hss. fehlen, von denen eine, die Sanctgallener 731, im J. 794 geschrieben ist, und diese fehlenden Stücke stehen in den angeblichen Ableitungen aus A 3, den Hss.-Klassen B und C. In Krammers Urtext sind diese von A übersprungenen Stellen natürlich nicht mehr zu finden; er streicht sie kaltsinnig heraus, er streicht sogar nicht bloß in BC, sondern auch in A, also in allen Hss. erhaltene Stellen heraus, er setzt teilweise einen ganz anderen Wortlaut dafür ein, setzt Wörter zu, verändert die Verbalformen: kurz er schaltet ganz nach seiner Laune und Willkür in unbeschränktester Selbstherrlichkeit, und der nach seiner Radikalkur glücklich noch übrig

1) N. A. XXXIX, S. 623.

2) Ebend. S. 606.

3) Archiv VII, S. 730.

gebliebene, von ihm rekonstruierte Urtext, ein Denkmal menschlicher Verirrung, zeichnet sich dann, wie er rühmt, durch vollkommene Klarheit und Deutlichkeit aus, nicht minder freilich durch eine beängstigende Schlankheit, so daß er noch so eine Mißhandhandlung schwerlich überdauern würde. Verwundert aber wird man fragen, wie es möglich war, daß den Fachkreisen der eigentümliche Charakter dieser Schriftstellerei so lange fast vollständig verborgen bleiben konnte!

Ich lasse nun zunächst den Krammerschen Urtext des Titels B XLVII = A LXXXI folgen[1]), welcher den Ausgangspunkt seiner neuen Forschungen bildet, und füge die handschriftliche Überlieferung in [ ] Klammern bei, nämlich die Zusätze und Verbesserungen von BC zu dem lückenhaften und verdorbenen A-Text und dann die aller Hss. an den von Krammer ganz willkürlich gestrichenen oder veränderten Stellen, in ⟨ ⟩ aber die von ihm ohne jede handschriftliche Unterlage interpolierten Worte. Es läßt sich jetzt mit einem Blick der Abstand des Krammerschen Urtextes von der handschriftlichen Überlieferung übersehen, und man wird staunen, wie weit sich diese von den Intentionen des Gesetzgebers entfernt hat, aber auch staunen über die Divinationsgabe, welche dazu gehörte, diese Intentionen glücklich zu „entschleiern".

'Si quis, qui lege Salica vivit, servum — — super alterum agnoverit, mittat eum in tercia manu. Et ille, super ['**aput**' B 1. 2 C] **quem agnoscitur**, ['debet agramire, et si citra Ligere aut Carbonaria ambo manent, et qui agnoscit et **apud quem agnoscitur**' Zus. BC, fehlt A], in noctes XL placitum faciat [so Hubé; faciant ABC], et in ipso placito ['quanti fuerint' Zus. ABC] ⟨eum⟩, qui rem [so A; 'caballo ipso' B; 'caballum ipsum aut rem ipsam' C] [Zus. 'aut vendiderint aut cambiaverint aut' B und ohne das erste 'aut' C, 'vendiderint vel camiaverint aut' A] furasse ['fortasse' und Zus. 'in solutione dederunt' BC] ⟨videtur⟩, [Zus. 'omnes' BC,

1) Nach der Rekonstruktion in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Germ. Abt. XXXVI, S. 376. Seinen Urtext hat Krammer mit großen Typen drucken lassen, die beiden Überarbeitungen A und B natürlich mit kleinen, und nur die angeblichen Interpolationen sind darin als selbständige Partien groß gedruckt, nämlich in A die Abweichungen von seinem Urtext, d. h. die von ihm darin gestrichenen oder veränderten Stellen, in B die Abweichungen von A, also die von A ausgelassenen oder veränderten Stellen. Eigentlich hätte B als der originale Text groß, A aber als die Überarbeitung klein gedruckt werden müssen, und nur die Abweichungen von der Vorlage B durften mit großer Schrift oder Sperrdruck wiedergegeben werden. Die völlige Unbrauchbarkeit der neuen Ausgabe ergibt sich schon aus der verkehrten Druckeinrichtung.

'homines' [1]) A] [Zus. 'inter placitum istum' BC] commoneat ['commoneantur' ABC] ['hoc est ut unusquisque de cumnegotiatoribus alter alterum admoneat' Zus. B und mit 'commoneat' oder 'commoneant' AC]. Et si ['quis' Zus. BC] commonitus fuerit et eum sumnis non detenuerit et ad placitum venire distulerit, ['ille qui cum eum negotiavit' Zus. ABC] mittat tres testes, quomodo ei nuntiasset, — — negotiasset. Istud si fecerit, exuit [so B, 'exivit' AC] se de latrocinio et [Zus. 'ille qui non venerit' AB, 'Ille qui noverit' C] ['super quem testes iuraverunt' Zus. BC], ille est ['erit' ABC] latro ['illius, qui agnoscit, et precium reddat illi, qui cum eo negotiavit, et ille secundum legem conponat illi, qui res suas agnoscit' Zus. B und ähnlich AC]. Ista omnia facere debet [Zus. 'in illum mallum' A, vor 'debent fieri' BC], ubi [Zus. 'ille' BC, 'ipse' A] hamallus esse denoscitur ['est hamallus' BC], ['super quem res illa primitus fuerit agnita aut intertiata' Zus. B, ähnlich C und ohne 'primitus' A]. Quod si trans Ligere aut Carbonaria manet ['manent' ABC] ille [so A 1; 'illi' A 2. 3; fehlt BC], qui cum [so A 1; 'cum quem' A 2. 3; 'cum quibus' BC] ⟨eo negotiavit⟩ [so Krammer; 'res agnoscitur' oder bloß 'agnoscitur' ABC], in noctes LXXX lex ista custodiatur'.

An der fettgedruckten Stelle fehlen, wie man sieht, in A die Wohnsitze der beiden Parteien „diesseits“ Loire und Kohlenwald, denen die „jenseits“ beider Grenzen belegenen am Schlusse des Titels entsprechen, und mit den Wohnsitzen sind auch die beiden Parteien selbst ausgefallen, aber der Plural 'placitum faciant' ist stehen geblieben, der sich infolge der Lücke nun auf einem Singular, den Besitzer des gestohlenen Gutes, bezieht und die Erinnerung an das Ausgelassene für ewige Zeiten festhält. Jedes nur einigermaßen philologisch geschulte Auge erkennt sofort, daß der zerstreute Schreiber A von einem 'apud quem agnoscitur' zum anderen übergesprungen ist, und also ein Homoeoteleuton die Lücke verschuldet hat. Es ist die bare Unmöglichkeit, daß aus dieser lückenhaften Quelle A die vollständigen anderen Hss. stammen können, die sämtlich die Lücke ausfüllen, und insbesondere völlig undenkbar, daß eine dieser Hss., nämlich A 3, die Vorlage der B.-Hss. gewesen sein könnte, was uns Krammer glauben machen will. Jeder Ansturm gegen die bisherige Forschung muß an dieser Logik zerschellen, und schon dieser verzweifelte Fall hebt das ganze Krammersche System aus den Angeln.

Auch in Krammers Augen erscheint nichts einleuchtender als

1) Krammer S. 376, ändert stillschweigend die Lesart der A-Hss in 'homnes', setzt also die B-Überlieferung in seinen A-Text ein; vgl. N. A. XL, S. 560.

diese Argumentation, besonders auch der Plural 'faciant' in A „scheine" zu ihren Gunsten zu sprechen, — aber alles nur leerer Schein, ein Trugschluß: die in A übersprungene Stelle ist vielmehr Interpolation von B, und nun wird das Kunststück vollbracht, sogar die „Überlegenheit" der A-Fassung über den nur „scheinbar" besseren B-Text aus eben dieser Lücke zu deduzieren, wohl das Stärkste, was methodischer Kritik jemals geboten worden ist. Krammer greift eine beliebige andere Stelle B L = A LXXXV mit 'placitum fecerit' heraus, aus der sich ihm die „Tatsache" ergibt, daß das 'placitum facere' in der Lex Salica nicht Sache mehrerer, sondern eines einzelnen nämlich des Schuldners, sei; „fraglos" sei dieser Titel nach dem Vorbilde des früheren B XLVII geformt: „Demnach" „muß" auch hier der Singular eingesetzt werden, und auf Grund dieser Logik wird nun umgekehrt das fraglose Vorbild nach der Copie korrigiert in 'placitum faciat'; so schreibt in der Tat der überarbeitete A-Text bei Hubé[1]), der also die Lesart des Archetyps erhalten haben würde. Könnten aber nicht vielleicht 'placita' einmal einseitig, ein andermal zweiseitig gebraucht sein[2]), und ist es nicht eine verkehrte Welt, für die ursprüngliche Lesart gerade die des schlechtesten und spätesten Textes zu erklären? Krammer verwirft die Lesart der gesamten älteren Überlieferung mit Einschluß von A, der Quelle des Hubé'schen Textes, als eine „jüngere Entstellung" des echten Textes, und an dieser Entstellung, dem Plural 'faciant', hat B, „wie so oft", angeknüpft und in der Annahme, daß eine Mehrzahl, daß beide Parteien zusammen den Termin anzusetzen hätten, die hier „nicht unbedingt erforderte Phrase" von dem Wohnsitz „innerhalb" jener Grenzen nach dem Muster des Schlußsatzes über die „außerhalb" jener Wohnenden eingeschoben! Vorher aber hätte er im Anschluß an den Singular: 'super quem agnoscitur', der zu 'faciant' nicht zu passen scheine, ein neues Verb im Singular: 'debet agramire' eingeschoben, wie jeder sieht, ein höchst altertümlicher Ausdruck, der sich ebenso im Tit. XXXVII, 1, findet und hier auch von Krammer als Bestandteil des Urtextes anerkannt ist (unten S. 702). Mit philologischer Akribie unter sorgfältiger Beobachtung des Stiles des Gesetzgebers hätte also der Überarbeiter B die Stelle interpoliert, die von den Forschern bisher für die kostbarste des ganzen Gesetzes gehalten wurde, und aus welchem Grunde interpoliert? Aus dem Streben nach größerer Ausführlichkeit! Auf eine solche Begründung wird man schwerlich

1) R. Hubé, La Loi Salique d'après un manuscrit de la Bibliothèque centrale de Varsovie, Varsovie 1867.

2) Sohm, der Prozeß der Lex Salica. S. 17.

gefaßt gewesen sein, und sicher hat Krammer ganz klug daran getan, diese Überlegenheit der A-Fassung nicht eher zu entschleiern, als bis es unbedingt nötig war.

Infolge des gleichen Versehens, der Abirrung von einem Ausdruck zum folgenden gleichlautenden, hat der Schreiber des gemeinsamen Archetyps der A-Klasse nicht weniger als fast 5 Kapitel ausgelassen, die uns die B- und C-Klasse erhalten haben:

B XL, 6. A LXVII, 5. 'Si iam vero in maiore crimine fuerit inculpatus, ['**unde ingenuus — sol. XLV conponere possit** — B XL, 10. Si vero adhuc maior culpa fuerit similiter' fehlen A], **unde ingenuus XLV sol. conponere** debuerit' ('**possit**' B).

Ein andermal findet sich der gleiche Wortschluß, der die Lücke im Archetyp von A verschuldet hat, nur in einer einzigen Hs. der Klasse B, der Wolfenbütteler (B 3), noch wieder:

B XLIII, 3. A LXX, 3. '**et tres adhunc** (so B 3; 'a.' fehlt B 1, 2, 4.) ['**si fuerint de ipso contubernio**, 30 sol. solvant, **et tres adhuc**' fehlen A] **si fuerint** (so B 3; 'si f.' fehlen B 1, 2, 4.) **de ipso** (so B 2, 3; 'eo' B 1, 4) **contubernio** sol. 15 solvant'.

An zwei Stellen bemerken wir dann sogar fast die gleiche Lücke wie in A auch in der Wolfenbütteler Hs., deren Beziehungen zu A schon oben (S. 685) erwähnt wurden:

B XVIII. A XXIII. 'De eum qui (so B 3; 'De cuique' sinnlos A) **ad regem hominem innocentem** ('i.' fehlt B 3) **absentem** ['**accusat**. Si quis **ad regem, hominem innocentem absentem**' fehlen B 3. A] **accusat**' ('accusaverit' B 3), und an der zweiten Stelle scheint auch die in B 3 wiederkehrende romanisierte Form 'rendere' für 'reddere' darauf hinzuweisen, daß A den Irrtum aus seiner Vorlage übernommen hat:

B LII. A LXXXVII. 'Et **si tunc** eas **noluerit rendere**, ['adhuc super septem noctes ei spatium dare debet et ad septem noctes ad eum similiter contestetur, ut nocte proxima in hoc, quod lex Salica habet, res suas tenere debeat. **Si** nec **tunc voluerit reddere**' fehlen A und ebenso mit Ausnahme des ersten Wortes 'adhuc' auch B 3] ad alias septem noctis adhuc cum testibus venire debet'.

Man sollte meinen, daß aus diesen Beispielen auch ein Mensch, der niemals in seinem Leben mit solchen Dingen zu tun gehabt hat, erkennen müßte, daß BC nicht aus A 3 und überhaupt nicht aus der Klasse A herstammen können, also die Krammer'sche Entdeckung 'ad absurdum' geführt ist, und die auf dieser Entdeckung basierende Ausgabe nur noch einen materiellen Wert für die Papiermühle besitzt. Die Beispiele führen aber nicht bloß mit jeder nur wünschenswerten Deutlichkeit die Negation vor Augen, sondern

bringen auch die positive Beantwortung der Quellenfrage, und schon Hilligers Scharfsinn a. a. O. S. 180, hat in dem vorletzten Schreiberirrtum ein Zeichen gesehen, „daß die Vorlage von A aus derselben Überlieferung stammt, wie B 3“.

Zur Charakteristik des nachlässigen Schreibers des Archetypus von A, der in seiner Zerstreutheit von einem gleichlautenden Ausdruck zum nächsten gleichlautenden übersprang, auch den analogen Fehler seiner Vorlage gewissenhaft wiederholte, darf ferner auf die häufige Wiedergabe von Ausdrücken durch ähnlich klingende, aber ganz unsinnige hingewiesen werden, fast als wenn die Worte verhört oder verlesen und die Mißgeburten dann schnell glatt gestrichen worden wären. Während der angebliche Archetypus A an diesen Stellen völlig versagt, findet sich die richtige Lesart wieder regelmäßig in seinen angeblichen Ableitungen BC, was wiederum ziemlich deutlich auf abnorme Familienbeziehungen hinzuweisen scheint.

Einige Beispiele werden auch diesen krankhaften Zug von A bestimmter zum Ausdruck bringen.

B XXXV, 5 'se noverit solviturum'] richtig BC; 'si noluerit servitutem ('se n. servitute' A 2) falsch A LVIII.

B XLIII, 1 'ubi quinque'] richtig B 2, 3, 4; '(h)ubicumque' (so A 2, 3, 'ubi' A 1) B 1 mit A LXX.

B L, 2 'nexthe ganthichio'] richtig B 4; 'nexti cantigium' B 3; 'nestigante' B 2; 'instigante' am verdorbensten B 1 mit A LXXXV, 2.

B LVIII, 2. 'postea' ('postia' B 3)] richtig BC; 'portet' oder 'portit' falsch A XCVIIII.

B LVIII 'diger est'] richtig B 2, 4; 'id est' falsch B 1, 3; 'dederit' sinnlos A XCVIIII, 3.

Im letzteren Falle handelt es sich um eine ganz seltene, nur durch ein Placitum Theuderichs III. von 679 [1]) und die Formulae Andegavenses bezeugte merowingische Phrase 'diger est' in B 2. 4, d. i. 'indigere est', es ist Mangel, die A durch eine nur äußerlich ähnliche Form von fast entgegengesetzter Bedeutung 'dederit' ersetzt hat, deren Sinnlosigkeit längst erkannt ist [2]). Solche äußerlich tadellosen Ausdrücke, die nur nicht in den Zusammenhang passen, konnten eine lebhafte Phantasie wohl mehr anregen, als gut war, und wir werden gleich sehen, in wie engem Zusammenhang sie mit der willkürlichen Textbehandlung stehen, die uns hier beschäftigt.

Auch in dem Titel 'De filtortis' B XLVII = A LXXXI, zu

1) K. Pertz, Dipl. S. 45.

2) Pardessus, Loi Salique S. 399 fg.: Dans IV. il est remplacé par 'dederit' qui n'a pas de sens.

dem wir uns zurückwenden, bietet hinter 'vendiderint aut cambiaverint aut' die Lesart 'furasse' von A eine ganz unmögliche Wortform, die aus der Satzkonstruktion so vollständig herausfällt, daß nicht gerade viel Lateinkenntnisse dazu gehören, um den Unsinn zu bemerken, und wie wenig das Verb auch sachlich als Bezeichnung einer Erwerbsart zu den beiden in allen Hss. tadellos überlieferten Verben paßt, hat sogar Krammer selbst schon erkannt. Statt dieses formell und inhaltlich zu beanstandenden Ausdrucks steht nun in B 'fortasse', ein „Füllwort", wie man geringschätzig gesagt hat, doch dieses „Füllwort" stellt mit den in BC folgenden, in A aber ausgelassenen Worten 'in solutionem dederunt' in völlig logischer Gedankenfolge eine dritte Veräußerungsart, die Weitergabe des Gegenstandes, eines Pferdes, zur Begleichung einer Schuld, also als Zahlungsmittel, als möglich hin und paßt so vortrefflich in den Zusammenhang, daß sich sogar Krammer's Brust das Geständnis entringt, daß zunächst A, wie an anderen Stellen, neben B wie eine minderwertige, entstellte Fassung wirke. Wiederum ist dies natürlich nur täuschender Schein, wiederum verhilft eine willkürliche Annahme dazu, den „echten Kern" aus einer späteren ungeschickten Überarbeitung herauszuschälen, und nach Tilgung der Spuren der jüngeren Rezension entpuppt sich dann gerade die sinnlose Lesart als das „Reststück" des verlorenen Urtextes. Der Ausgangspunkt für diese „befriedigende" Erklärung ist die Annahme, daß es sich bei dem Drittehandverfahren nur um die Ladung eines Vormannes gehandelt habe, eine Annahme, die der Wortlaut der Quelle glatt widerlegt, und nun „muß" natürlich alles aus dem Texte der Lex Salica schleunigst verschwinden, was auf eine Mehrheit hinweist. Krammer streicht also aus der völlig einwandfreien Überlieferung aller Hss.-Klassen: 'quanti fuerint', wofür er den Singular 'eum' einschiebt, er streicht: 'omnes', hernach gleich den ganzen Satz: 'hoc est — commoneant', und ändert den vorausgehenden Plural 'commoneantur' einfach in 'commoneat'. Den eigentlichen Stein des Anstoßes, jenes 'furasse', hatte er „einstweilen" völlig unter den Tisch fallen lassen, wo es natürlich nicht liegen bleiben kann, und nun beginnt die zweite Etappe der Radikalkur. Das Wort paßt seiner Form und seinem Inhalt nach gar nicht in den Satz; es geht auch nicht an, nur die Wortform in 'furaverit' zu besseren, wie die schlechte A-Überarbeitung bei Hubé schreibt, und sie den vorhergehenden Verben 'vendiderint vel camiaverint' zu koordinieren, die sich inzwischen ebenfalls den Singular haben gefallen lassen müssen: die Veräußerungsart und die Erwerbsart lassen sich nicht beide „verkoppeln"; nur eine von beiden kann ursprüng-

lich sein, und nun streicht Krammer die tadellos überlieferten Worte 'vendiderint vel camiaverint aut' als spätere Eindringlinge und läßt gerade die Verderbniss 'furasse' im Texte stehen! Da aber 'furasse' nun einmal Unsinn ist und bleibt, schiebt er dahinter auch noch 'videtur' ein, das durch die „Unachtsamkeit" eines Abschreibers ausgefallen sein soll, oder vielmehr 'videntur', denn, wie er weiß, hatte der Überarbeiter auch das fehlende, von Krammer erst interpolierte Verb in den Plural gesetzt. Den nackten Infinitiv hat also doch auch Krammer nicht als die ursprüngliche Lesart zu verteidigen versucht! Wie erklärt sich nun aber die hinter dem korrekten 'fortasse' in BC stehende dritte Veräußerungsart 'in solutione dederunt', die nur das wenig zuverlässige A wegläßt, weil sie zu seiner Textverstümmelung nicht paßte? Sie ist ein späterer Zusatz. Weßhalb? In einem anderen Titel B XXXVII. A LXI, auf den noch zurückzukommen ist, sind nur zwei Erwerbsarten genannt, und es ist nicht zu bezweifeln, daß der eine Titel den anderen beeinflußt hat, daß der spätere dem früheren „nachgebildet" ist. „Vielleicht" kommt neben Verkauf und Vertausch die dritte Veräußerungsart auch vor, sie ist aber im Grunde eine „überflüssige Redensart", und bei seiner tiefen Abneigung gegen überflüssige Redensarten streicht sie eben Krammer als späteren Zusatz von B, so daß also A „durchaus" die ursprüngliche Fassung bietet, an die B erst „angeknüpft" haben soll. Ein merkwürdiges Ungeschick von B, gerade immer an angeblich verstümmelte Wortformen „anzuknüpfen"!

Der Gerichtstermin, auf den die drei Gruppen der Vormänner geladen werden, ist mit 'in ipso placito' an die Spitze gestellt und hernach bei dem Ausdruck der Ladung in BC mit 'inter placitum istum' wiederholt, aber nicht in A, und nach Krammer ist die Wiederholung „charakteristisch" für die „den ursprünglichen Text erweiternde Art von B"; doch auch die Vormänner sind unmittelbar vorher mit 'omnes' wiederholt und diesmal nicht bloß in BC, sondern auch in A, und die Wiederholung könnte also leicht eine Eigentümlichkeit des nicht gerade klassisch gebildeten Gesetzgebers sein, wenn sie nicht Krammer als überflüssigen Luxus in seinem Urtexte gestrichen hätte. Wenn er noch die folgende Erläuterung der Ladung mit 'hoc est' u. s. w. gestrichen hat, obwohl sie in allen drei Klassen steht, also auch schon A der häßlichen Angewohnheit zeihen würde, den Text in dem Streben nach Ausführlichkeit erweitert zu haben, so hat er doch die Stelle zuvor einseitig gegen B ausgebeutet als Beweis für die starke Veränderung der „ursprünglichen" und „allein richtigen" Fassung daselbst,

die er in A gefunden zu haben meint (S. 357), worauf er seine Dankbarkeit dadurch bezeugt, daß er sie aus seinem Urtext, wie gesagt, herausstreicht (S. 376). Seine Ausführungen knüpfen an die Lesart von B 1: 'unusquisque qui cum negotiatoribus' an; A bietet mit besser passender Präposition 'u. de negotiantibus', doch muß er leider in einer Note (S. 356) selbst zugestehen, daß auch die beste Hs. B 4 noch ein 'de' vor 'cum' erhalten hat, und nach dieser Hs. ist folglich: 'unusquisque de cumnegotiatoribus' zu lesen, wie zuerst Geffcken richtig verband. Aus dieser Lesart würden sich beide Varianten sowohl die von A als die der übrigen Hss. ausgezeichnet erklären, und sie würde als kleiner Beitrag für die Vortrefflichkeit von B 4 dienen können, wozu sie Krammer freilich gar nicht gebrauchen kann. „Offenbar", schreibt er, „hat B 4 'de' erst aus A eingeschaltet", das 'cum' ersetzen sollte, aber hernach 'cum' zu streichen vergessen, und von 'connegotiator' weiß er, daß ein solches Wort im damaligen Latein nicht existierte, womit ihm jede Berechtigung abgeschnitten wäre. Vorsichtiger wäre es vielleicht gewesen zu schreiben, daß es im damaligen Latein bisher nicht nachgewiesen sei, — und von wie vielen anderen Worten der Lex Salica gilt dasselbe! — immerhin ist gleich darauf in der Lex Salica die sachlich genau entsprechende etwas umständliche relativische Umschreibung dafür zu finden: 'ille qui cum eum negotiavit', und es handelt sich folglich um eine ganz richtige Bildung, die den lateinischen Lexicis einzufügen wäre[1]). In Krammers Urtext ist natürlich auch jene relativische Umschreibung gestrichen, die er aber später in anderer Bedeutung selbst wieder interpoliert hat.

Sicher richtig und auch in Krammers Urtext aufgenommen ist gleich darauf die Lesart von B: 'exuit se', wofür AC 'exivit' oder 'exibit se' lesen, was auch Krammer wegen des anschließenden 'se' als in der Tat „nicht brauchbar" bezeichnet: aber auch die offenbar guten Lesarten können den schlechten Ruf von B nicht verbessern; sein Redaktor „muß" 'exuit' in richtiger Erkenntnis der Unmöglichkeit von 'exivit' „wieder" eingesetzt, also ursprünglich die falsche Lesart ebenfalls vorgefunden haben! Alles das erzählt uns Krammer ohne einen Augenblick in Verlegenheit zu geraten. Miß-

1) Die Präposition hat B 4 auch in 'cumponere' XL, 1, und 'cumvenerit' LIII, 5, nicht verändert. Die Bildung 'connegotiator' ist nicht verwunderlicher als 'concambium', 'concambiare' in den fränkischen Rechtsquellen. Wie wenig das Lateinische zu solchen Bildungen neigte, zeigt: *συνέκδημος* 2. Cor. 8, 19, miþgasinþa bei Ulfilas, 'comes peregrinationis nostrae' bei Hieronymus, während 'comperegrinus' erst bei Sidonius VII, 17, erscheint.

fallen erregt dann die mit 'exuit' korrespondierende Futurform 'erit', die schleunigst gegen das Zeugnis aller Hss. in 'est' geändert wird, während umgekehrt 'erit' mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit darauf hinweist, daß 'exuit' als Futurform, als die merovingische Schreibung für 'exuet'[1]) zu fassen ist. Krammer jedoch erklärt, die Fortsetzung „kann nur" 'et ille est' lauten, und um diesen Zusammenhang zu erhalten, hat er zwischen 'et' und 'ille' den wieder von allen Hss. bezeugten nicht erschienenen Vormann gestrichen: 'ille qui non venerit', da kein Bedürfnis für die Umschreibung bestanden habe, und sie also für ein jüngerer Zusatz zu halten sei. Natürlich, denn sie würde indirekt wieder für eine Mehrheit von Vormännern zeugen und muß mit allen anderen solchen Zeugnissen fallen; man beachte aber, wie geschickt der Krammersche Interpolator diesen mit 'ille' beginnenden Satz vor dem anderen 'ille' eingeschaltet haben würde, fast als hätte er einen philologischen Seminarkursus durchgemacht; wäre aber der Satz nicht interpoliert, würde man in dem doppelten 'ille' für dieselbe Person wieder eine jener Wiederholungen des Gesetzgebers erblicken können, die ihm Krammer nicht gestatten will. Überhaupt erweist sich der Mann den Krammerschen Anforderungen in Bezug auf Präzision des Ausdrucks in keiner Weise gewachsen und gebraucht fortwährend Wendungen, für die gar kein „Bedürfnis" bestanden hat, die nur der „größeren Deutlichkeit" dienen, die also Krammer als spätere Interpolationen wegzustreichen befugt ist. Hinter dem nicht erschienenen Vormann streicht Krammer die gegen ihn auftretenden Zeugen 'super quem testes iuraverunt' als späteren „Einschub" von B, dann 'illius qui agnoscit' als „etwas gezwungenes Anhängsel" des nach größerer Ausführlichkeit strebenden Überarbeiters, der in seinem falschen Streben auch noch: 'et precium — agnoscit' und 'in illum mallum', dann den ganzen Satz 'super quem — intertiata' einschaltete. Dieser in allen Rezensionen erhaltene Satz paßt nicht zu der vorhergehenden Änderung von A 'facere debet' für 'debent fieri' (so BC), denn er verrät deutlich, daß sein Verfasser nicht den Besitzer als Subjekt zu 'debet' angesehen haben kann, und mußte daher wegfallen. Besorgt aber wird man fragen, wie viel vom Texte noch übrig bleibt?

Mit spielender Leichtigkeit weiß die Kramersche Kritik die sich vor dem total verkehrten System auftürmenden Schwierigkeiten zu bewältigen, und es kommt ihm auch nicht darauf an, an die Stelle der Überlieferung einen ganz anderen Gedanken, das

1) Vgl. SS. rer. Merov. I, S. 923, Bonnet, 'Latin' S. 107.

Erzeugnis der eigenen Phantasie zu interpolieren, wie das Schicksal des Schlußsatzes des berühmten Titels B XLVII beweist, der auf Grund der folgenden Erwägungen ein völlig verändertes Aussehen erhält. Entsprechend dem am Anfang des Titels gesetzten Fall des Wohnsitzes von Vindicant und Besitzer des gestohlenen Gutes diesseits Loire und Kohlenwald, der allerdings in A und in Krammers Urtext fehlt, wendet sich der Gesetzgeber am Schluß zu dem entgegensetzten des Wohnsitzes jenseits beider Grenzen, und hier ist in BC in der bestimmtesten Weise der Besitzer bezeichnet: 'manent, cum quibus res illa agnoscitur', allerdings im Plural, vielleicht weil man dabei auch an den Vindicanten gedacht hat, der am Anfang mit ihm zusammen genannt war. Dagegen bietet Krammers maßgebende Hs. A 1 eine heillos verdorbene Lesart: 'manent ille, qui cum res agnoscitur', und er selbst bezeichnet sie als „wunderliche Form", „zunächst völlig unbrauchbar", worauf er sich sofort anschickt, ihre Brauchbarkeit zu erweisen. Dazu ist es nötig, zunächst alle besseren Lesarten beiseite zu schieben. Die Fassung A 2. 3: 'manent illi, cum quem res agnuscitur', die ebenfalls den Besitzer noch erkennen läßt, erscheint im Ausdruck etwas „befremdend", nicht sowohl wegen der Pluralform 'manent', — die Vertauschungen von Singular und Plural sind, wie Krammer weiß, häufig und stören ihn nicht, — sondern wegen des Gebrauches von 'cum' in der Bedeutung von 'apud', „bei" (S. 368), die schon vorher (S. 354, N.) für die Lex Salica energisch abgelehnt war: 'cum' meint er, habe in der Lex „stets" die Bedeutung „mit". Nun an dieser Stelle sicher nicht, denn erstens setzt die Emendata direkt 'apud' in die A-Fassung dafür ein, woraus Krammers Scharfsinn umgekehrt die Unstatthaftigkeit des 'cum' zu deduzieren versucht [1]), und zweitens läßt die tadellose Überlieferung von B über diese Bedeutung keinen Zweifel, die zugleich für die Pluralform des Verbs das dazu passende Relativum liefert. Auf Krammer macht aber gerade wegen jenes 'cum' die Fassung von A 2. 3 keineswegs den Eindruck der Echtheit, sondern stellt „wohl" nur einen ungenügenden Besserungsversuch der „Vorlage" A 1 vor; für „vollends verdorben" erklärt er die Form von B, das umgekehrt nur wegen des verbalen Plurals das 'quem' der A-Vorlage in 'quibus' verwandelte, und dieser verkehrtesten Form sind alle Forscher bisher gefolgt! Krammer tut das natürlich nicht, son-

1) Die Redaktoren von D (Herold) und E (Emendata) schreiben 'apud' für 'cum', weil sie den „Übelstand in der Formulierung" bemerkten, daß nämlich 'cum' in der Lex Salica nicht mit „bei" übersetzt werden darf! So Krammer S. 368.

dern folgt der, wie er selbst sagt, „wunderlichen“ und zunächst unbrauchbaren Form von A 1, natürlich nicht aus bloßer Schwärmerei für wunderliche und unbrauchbare Formen, sondern weil er gerade aus der starken Verdorbenheit das Recht auf vollkommenste Willkürlichkeit für sich herleitet. Und nun kommt die Hauptsache. „Freilich“, fährt er fort (S. 369), „muß, wenn wir somit doch A 1 zugrundelegen, angenommen werden, daß im alten Text hinter 'qui cum' etwas anderes gestanden hat, als 'res agnoscitur', das ja dazu gar nicht paßt“. Er „verbessert“ also einfach den Ausdruck und schreibt dafür etwas ganz anderes: 'qui cum eo negotiavit', das in seinem Urtext (S. 376) zu finden ist, gegen alle Hss. nach eigenem Gutdünken; er will damit den Besitzer durch den Vormann ersetzen, schreibt auch gleich die Übersetzung vor: „derjenige, der mit dem Besitzer gehandelt hat“. Leider muß er selbst bekennen, daß derselbe Ausdruck „stets“ in anderem Sinne sonst gebraucht wird: er begegnet nämlich in dem Titel mehrfach und war von Krammer als Interpolation des Überarbeiters bisher stets herausgestrichen worden; er bedeutet vielmehr den Hintermann, der mit dem Vormanne gehandelt hatte. Nun interpoliert er ihn selbst an einer Stelle, wo die Hss. etwas ganz anderes haben, und noch dazu in ganz anderem Sinne! Und zu dieser zweiten ganz willkürlichen Annahme fügt er dann in demselben Atemzuge noch eine dritte: eben die andere Bedeutung des Ausdrucks soll der Grund für den Bearbeiter gewesen sein, ihn dort wieder herauszuwerfen, wo ihn Krammer interpoliert hatte. Dafür erhält der schlechte Mensch dann seinen wohlverdienten Denkzettel: er habe den klaren Sinn des Titels durch seine Korrektur des „ursprünglichen“ Textes zerstört, den Krammers Scharfsinn trotz der Zerstörung wieder gefunden hat, und nun behauptet er schon, der Überarbeiter habe die Wendung umgekehrt aus dem Schlusse seines Urtextes interpoliert, „wo wir ihre Heimstätte ansetzen dürfen“. Mit stolzem Selbstbewußtsein kann er der „wenig befriedigenden und einwandfreien“ Form der Überlieferung seine eigene Rekonstruktion gegenüberstellen, die allein „einen klaren und einleuchtenden Sinn“ gibt.

Auf Grund seiner aus der Lex Ribuaria befestigten Erkenntnis von der ursprünglichen Bedeutung der 'tertia manus' geht dann Krammer von B XLVII im angeblichen Anteile Childeberts I. an der Lex zur Behandlung des damit in sachlichem Zusammenhang stehenden Titels 'De vestigio minando' B XXXVII = A LXI über, der zu den letzten Stücken von Chlodovechs Anteil gehören soll, und staunend hören wir, daß dieser Anteil jetzt nur noch bis Tit.

67[1]) von A reicht, nicht mehr bis Tit. 77, womit die Zahl des Epiloges und damit der letzte Halt des neuen Systems preisgegeben ist. Es soll nun zunächst wieder der Urtext folgen, wie er ihn rekonstruiert hat (S. 411), und in Klammern füge ich dann auch wieder die Abweichungen der handschriftlichen Überlieferung bei, aus denen man ersehen wird, daß der grausame Censurstift hier fast noch schlimmer gewütet hat als vorher.

1. 'Si quis bovem aut caballum vel quemlibet pecus ['qualibet animal' BC] in furtum perdiderit et eum, dum ['per' Zus. BC] vestigio sequitur, consecutus fuerit ['usque in ('ad' A) tres noctes' Zus. ABC], si ille qui eum ducit ['aut emisset aut cambiasset dixerit vel' Zus. ABC] reclamaverit ['proclamaverit' ABC], ille qui per vestigio sequitur res suas per tertia manu adchramire debet.

2. ['Si vero ('iam' Zus. BC) tres noctes exactas, qui res suas queret, eas invenerit, ille, apud quem invenerit, eas emisset aut cambiasset dixerit, ei liceat adchramire' Zus. ABC].

3. Quod si ille ['Si ille vero' BC], qui per vestigio sequitur, res suas [so A, 'res suas' fehlen BC] ['quas ('quod se' B 2. 4. C) agnoscere dicit' Zus. ABC], illo[2]) alio reclamante, ['nec offerre per tertia manu voluerit nec ('vel' falsch A) solem secundum legem ('s. l.' fehlen A 1) culcaverit' Zus. ABC] ['et ei' Zus. BC; 'se' Zus. A] violenter ['hoc quod se agnoscere dicit' Zus. AB 1. 2. 3] tollisse convincitur, sol. XXX culpabilis indicetur'.

Hinter dem gestohlenen Ochsen und Pferd wird als dritter Gegenstand in A 'vel quemlibet p e c u s', in B aber 'vel qualibet a n i m a l' genannt; mit A stimmt genau ein früherer Titel B IX, 1, auch hat 'animal' in der Lex nicht die Bedeutung von „Tier", sondern von „Rind": also haben wir es, schließt Krammer, in B mit einer „späteren Änderung" zu tun, und der allein mit der „Vorlage" übereinstimmende A-Text hat hier wie „überall" die ursprünglichste Fassung erhalten. Wie überall? Sollte das nicht vielleicht etwas zu viel behauptet sein? Falsch übersetzt Krammer das 'animal' von B mit „Tier", es bedeutet „Vieh" und hat diese allgemeinere Bedeutung auch an anderen Stellen der Lex[3]), die also das Wort nicht nur für „Rind" gebraucht. 'Animal und 'pecus' sind vielmehr Synonyma, wie

1) Die Zahl ist bei Krammer (S. 395) in Worten ausgedrückt, und an einen Druckfehler ist auch deßhalb nicht zu denken, weil bei seiner bisherigen Rechnung bis Tit. 77 der Tit. 61 eben nicht eins der letzten Stücke wäre.

2) Die A-Hss. lesen 'ille', was Krammer als „reinen Schreibefehler" (S. 407 N.) einfach verbessert.

3) Man vergleiche B XVI, 4: 'Si quis autem cum porcis aut scuria cum a n i m a l i b u s' mit B IX, 4: 'Si quislibet porci aut qualibet p e c o r a'.

auch ein Glossar[1]): 'animalia : pecora, iumenta' erklärt, aber späteren Abschreibern war natürlich 'pecus' als „Vieh" geläufiger als andere Ausdrücke, und auch B 2 hat im Tit. XLVII, 1, hinter dem Pferde und Ochsen 'vel quolibet pecus' interpoliert für 'aut qualibet rem', eine Interpolation, die auch Krammer verworfen hat. Mit der angeblichen „Vorlage" B IX, 1, ist die Übereinstimmung übrigens keineswegs eine so „genaue" und „wörtliche", wie Krammer behauptet, denn dort ist an erster Stelle statt des „Ochsen" ('bovem') ein 'animal' neben dem Pferde genannt, also ein Rind, und es ist klar, daß nun in der dritten Gruppe nicht wohl wieder dasselbe Wort in weiterer Bedeutung verwendbar war, sondern nur eben das Synonym 'pecus'. Die Differenz in den Lesarten läßt sich also vielleicht auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten, als es von Krammer geschehen ist, und Jedermann wird mir zugeben, daß die Schlüsse, die er daraus gezogen hat, das gebührende Maß weit überschreiten.

Nach diesem Vorspiel streicht Krammer die Dreinächtefrist bei der Auffindung der gestohlenen Sache durch Spurfolge: 'usque in (,ad' A) tres noctes', deren Innehaltung dem Spurfolger ein besonderes Recht einräumte, und läßt im direkten Gegensatz zu dem Gesetzgeber keine Ausnahmebestimmung gelten: er selbst gibt dem Paragraphen kraft eigener Machtvollkommenheit generelle Wirkung. Nachdem diese „sich ohnehin nicht leicht in den Satz fügenden Worte" gestrichen, muß natürlich auch der ganze zweite Paragraph mit der Gegenbestimmung einer Überschreitung der Drei-Nächtefrist als späterer Zusatz gestrichen werden, „dessen Diktion von der sonstigen" des Titels abweicht. Man sieht hieraus, von wie einschneidender Wirkung für die fränkischen Rechtsverhältnisse seine Textkritik ist; er tritt einfach als selbständiger Gesetzgeber neben Chlodovech auf und krempelt den fränkischen Prozeß vollständig um. Wird sich wirklich die deutsche Rechtswissenschaft eine solche Willkür noch lange gefallen lassen?

Dabei entdeckt er (S. 403) außerdem noch ganz überraschende Beziehungen der Lex Salica zu ihrer Tochter, der Lex Ribuaria, die, wie jedem bekannt ist, aus ihr geschöpft hat. Der spätere Überarbeiter soll die gestrichenen Worte unter dem Einflusse der Lex Ribuaria hinzugefügt haben, welche die Frist tit. 47 'usque tercio die' nach Tagen angibt und nicht nach Nächten; er müßte sie also in die altertümliche Mondrechnung nach Nächten[2]) umgesetzt haben, und vom Inhalt des gestrichenen zweiten Paragraphen

1) Thesaurus Linguae Latinae Vol. II, col. 80.
2) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 868.

ist überhaupt keine Spur in der Ribuaria zu finden. Mit dieser neuen Entdeckung tritt die Ableitung aus der Lex Salica zu ihr gleichzeitig in das Verhältnis der Quelle, und nicht nur A, sondern auch B soll der Ribuaria „weitgehenden bestimmenden Einfluß" auf die Textgestaltung eingeräumt haben. Schon bei der Behandlung des vorigen Titels B XLVII hatte Krammer eine ganz erstaunliche Entdeckung in der Ribuaria gemacht (S. 386): sie hat noch den alten verlorenen Urtext aus der frühen Merovingerzeit benutzt, eben jenen, mit dessen Rekonstruktion Krammer zur Zeit beschäftigt ist, und ihre Vorlage ähnelte A, das ihm ja am nächsten stehen soll. Das steht wiederum im Widerspruch zu der ganzen bisherigen Forschung, denn die Ribuaria hat vielmehr eine B-Hs. benutzt [1]), deren Verwandtschaft mit den erhaltenen Hss. sich noch bestimmen läßt, und vor Kurzem wollte Krammer selbst [2]) noch den Zusammenhang mit der B-Form später darlegen.

Ist nun auch infolge der neuentdeckten Beziehungen der Inhalt des Titels bereits so stark geschwunden, daß § 3 unmittelbar an § 1 anschließt, so sind doch die „späteren Zutaten fremden Geistes" „noch lange nicht" erschöpft. Aus § 1 streift Krammer vor allem noch schnell die beiden Erwerbsarten: 'aut emisset aut cambiasset dixerit vel', die auch in § 2 wiederkehren und auch dort durch die Streichung des ganzen Paragraphen glücklich beseitigt wurden; als Veräußerungsarten in B XLVII waren sie „wohl sicher" unserm Titel „nachgebildet" und teilten billigerweise das Schicksal ihres Vorbildes. Das stehen gebliebene 'proclamaverit' verwandelt sich in 'reclamaverit', unstreitig „eine viel bessere Wendung", als das was der „Überarbeiter" dafür eingesetzt hatte. Aus § 3 scheidet die Wiedererkennung der gestohlenen Sache aus, die in A an 'res suas' angeschlossen, in BC neutral gefaßt ist; sie wurde zwar in B XLVII im Texte geduldet, aber hier liegt „nicht so der Ton" auf dem 'agnoscere'; sie ist also nachträglich in unseren Titel unter Einfluß des Titels B XLVII eingeschoben, der eben noch selbst als Nachbildung unseres Titels figurierte. Diese Zirkelbewegung gehört zu den Eigentümlichkeiten des neuen Systems! Selbstverständlich muß nun auch die entsprechende Formel am Schlusse: 'hoc quod se agnoscere dicit', „ohne weiteres" als späterer Zusatz „zweifellos" desselben Überarbeiters ausscheiden. Kurz vorher hat Krammer die Weigerung des Spurfolgers, das Drittehandverfahren und die Solsadierung verzunehmen, als das „geistige Eigentum" des Überarbeiters gestrichen, und er erkannte

1) N. A. XL, S. 541, N. 1.
2) N. A. XXXIX, S. 672.

den späteren Zusatz an den neuen Worten und Wendungen, an der Voraussetzung des § 2, der nicht ursprünglich ist, an der völlig überflüssigen Wiederholung der Schlußbestimmung des § 1 in negativer Wendung; der Hauptgrund war aber, daß die Stelle der von Krammer „wieder belebten" Sequestertheorie den Todesstoß versetzt, und seine Verlegenheit läßt eine Äußerung auf S. 410, N., erkennen, es sei schwer zu sagen, was sich der Verf. unter dem Geloben 'per tertia manu' vorgestellt haben möge: er rät auf einen Schwur selbdritt, so daß also 'tertia manus' hier nicht den Unparteiischen, den Sequester, sondern den Spurfolger selbst bezeichnen würde. Selbstverständlich können nicht beide Erklärungen der 'tertia manus' nebeneinander bestehen, sondern wenigstens eine von ihnen müßte wohl falsch sein, wenn es nicht beide sind. Einen offenbaren Fehler bietet dann die Lesart von A 'vel solem' in der gestrichenen Stelle, was nach Krammers Vermutung „wohl" aus 'nec solem' verschrieben ist, und er hat auch gleich 'nec' stillschweigend ohne jede Note in seinen Abdruck des A-Textes eingesetzt: nun genau so liest das verachtete B, doch helfen kann ihm dies nichts; es hat, belehrt man uns, „auch wieder" die richtige Lesart eingesetzt, hatte also ursprünglich ebenfalls das falsche 'vel'. Läßt sich die Befangenheit in der Kritik noch weiter treiben?

Gewissermaßen als Zugabe beschert uns Krammer in einem dritten Kapitel einen wunderlichen Rechtsfall durch seine Auslegung des Titels B LXI = A XCIV, dessen Urtext (S. 420) sich diesmal nur dadurch von der A-Fassung unterscheidet, daß — gerade die Hauptsache darin weggestrichen ist:

1. 'Si quis ad ira ['de manu ad ira' A, 'alteri de manu' BC] [Zus. 'desuper illam' B 1. 2, 'desuper illum' richtiger C, 'super illo' B 3, 'desuper alterum' B 4] aliquid per virtutem tollerit aut rapuerit vel expoliaverit ['vel e'. fehlt BC] ['rem in caput reddat et insuper' und ähnlich Zus. BC] ['1200 dinarios qui faciunt' Zus. B 1. 4. C] sol. XXX culpabilis iudicetur.

2. Si vero quicumque desuper hominem aliquid ['a.' fehlt BC] in tertia manu miserit et si per ['et super' A 1; 'et per' A 2. 3; 'et ei per' u. ähnlich BC, doch 'sed si haec manum' B 4] virtutem aliquis ei ['a. ei' fehlen BC] tullerit, ['1200 denarios qui faciunt' Zus. B 1. 4] sol. XXX [so BC; 'XXXV' A] culpabilis iudicetur'.

Der erste Paragraph handelt vom Handraub, und Krammers neuer Rechtsfall, der Raub „im Zorn", gründet sich auf die Lesart von A 'de manu ad ira', für die er zur Erklärung das Gefäß mit Bienen 'vasum ad apis' (A IX, 2) heranzieht, aber diese Analogie

ergibt offensichtlich keinen Raub im Zorn, sondern einen Raub „aus einer Hand mit Zorn“, wo die Hand den Zorn ebenso, wie das Gefäß die Bienen umfassen würde. Auf den Räuber bezieht sich der Begriff der Gewaltsamkeit: 'per virtutem', und die Korrekturen der jungen Überarbeitung des A-Textes 'per iram' oder 'per iracundiam' für 'ad ira' sind natürlich wertlos. Trotzdem faßt Krammer den Ausdruck in diesem Sinn und erhält so einen gewaltsamen Raub „im Affekt“, der eben deshalb geringer bestraft sein soll, als ein Rauben und Plündern „mit vorbedachtem Muth“. Woher kam nun der Zorn des Räubers? Hier zieht Krammer wieder nach seiner bewährten Methode einen beliebigen anderen Titel heran! B XXXVII, 3 handelte, wie wir sahen, von dem gewaltsamen Zugreifen eines Bestohlenen; hiermit verkoppelt er unsere Bestimmung, und der Zorn ist nun der des Bestohlenen über den Dieb seines Gutes, der ihn zum gewaltsamen Zugreifen veranlaßt. So hat Krammers Zauberstab im Handumdrehen den Räuber zugleich zum Bestohlenen gemacht!

Diesen köstlichen Raub liefert nun, wie gesagt, nur die von Krammer „verhätschelte“ Rezension A, und stolz erklärt er, daß in allen anderen Hss. die kritischen Worte fehlen. Dem Überschuß von A steht aber auf der anderen Seite ein Minus gegenüber, denn bei einem Raube 'de manu' fragt man unbedingt nach der Person des Beraubten, und ohne den Besitzer hängt die Hand in der Luft, die nun auf Grund folgender Erwägungen restlos weggeblasen wird. Einen Überschuß hat A auch in der Beschreibung des Raubaktes in dem hinter 'tulerit aut rapuerit' noch hinzugefügten dritten Verb 'vel expoliaverit', das in BC hier fehlt, indessen das hier fehlende 'expoliaverit' steht bei beiden in anderem Zusammenhang im folgenden §, und A hat seiner Gewohnheit gemäß zwei Paragraphen in einen sinnlos zusammengezogen. Denn zu 'de manu' in § 1 paßt 'expoliaverit' in keiner Weise, und ich stimme Krammer durchaus bei, daß diese Fassung „natürlich unmöglich“ ist. Einer von den beiden Ausdrücken muß also weichen, und wiederum erklärt sich Krammer, wie so oft, nicht für die Überlieferung sämtlicher Hss., sondern für die Interpolation von A in einer Sprache, die keine Widerrede duldet: „Wir werden nicht das 'expoliare', sondern die Worte 'de manu' als einen späteren Zusatz des Überarbeiters der Lex ausscheiden“. In seinem Urtext ist also 'de manu', der Hauptbegriff dieses Titels, der die geringere Buße begründet, als „eine Art Glosse“ gestrichen, und dieser Zensurstrich befreit uns zugleich von der kitzelichen Frage nach dem Besitzer der Hand; dafür rückt nun 'ad ira', „auf dem hier der

Ton liegt", an den ihm gebührenden Platz an der Spitze des Titels. Eigentlich gebührte dieser Platz wohl dem Beraubten, der aus Krammers Urtext vollständig verschwunden ist, nach seiner Erklärung aber mit dem Diebe identisch sein würde, dem der Bestohlene im Zorn sein eigenes Gut raubt, — in dieser Juristerei ist eben alles verkehrt, — und wie wenig dieser Platz frei bleiben kann, beweist Krammers eigene deutsche Übersetzung: „Wenn jemand (einem anderen) im Zorn etwas fortnimmt". Er schiebt also schüchtern in Klammern „einem anderen" ein: nun dieses 'alteri' steht wirklich vor 'de manu' in allen anderen Hss. BC und selbst in der Emendata; es vertritt vor 'de manu' in BC die Stelle, die 'ad ira' in A dahinter hat. Eine gewisse paläographische Ähnlichkeit zwischen den beiden korrespondierenden Ausdrücken fällt sofort in die Augen: in beiden kehren wieder der Anfangsbuchstabe **a**, der lange Schenkel von **d**, **e** und **i** gehen in der merovingischen Sprache durcheinander, und **r** stimmt wieder völlig. Ein schwarzer Verdacht drängt sich da auf: sollte etwa der nicht sehr glückliche Überarbeiter A das kostbare 'ad ira' aus 'alteri' zurechtgemodelt haben? Die Frage läßt sich kaum unterdrücken, und ich hoffe, daß auch mancher der Leser mit mir den Handraub „im Affekt" als eine der vielen Dummheiten von A vom Sündenregister der Menschheit wieder absetzen wird. In Krammers Urtext hatte sich der Handraub nach der Tilgung von 'de manu' in einen Raub im Affekt verwandelt, und er rühmt sich seiner Tat, jene „vermeintliche" Institution des fränkischen Rechts glücklich beseitigt, sie als auf einem Mißverständnis der Vorlage beruhend erkannt zu haben. Und was für eine Rolle hat dieser Handraub ohne Affekt als eine minder strafwürdige Art des Raubes im fränkischen Recht bisher gespielt! Sollte dieses Opfer der Krammerschen Kritik niemals wieder zu neuem Leben erwachen? Die in sich klare Form des Paragraphen in B hat auch Krammer anerkannt, doch dann wieder gegen 'de manu' eingewandt, daß „unzweifelhaft" eine andere klarere und ausführlichere Form vom Gesetzgeber gewählt wäre, wenn er diesen Gedanken hätte zum Ausdruck bringen wollen. Also einmal klar und dann wieder nicht recht klar! Unzweifelhaft war dem unklaren B der über ein Jahrtausend verborgene Urtext der Lex Salica noch nicht entschleiert, dessen Klarheit ihn hätte sofort erleuchten müssen.

Auch der folgende Rechtsfall des zweiten Paragraphen hat in Krammers Urtext ein ganz anderes Gesicht erhalten, wie bisher, indem nicht mehr, wie in BC, der bestohlene Agnoscent gewaltsam zugreift, sondern auf Grund der Fassung von A eine beliebige

Person ('aliquis' A 3, 'aliquid' A 1. 2). Unter dieser Person versteht Krammer den bisherigen Besitzer, der dem Sequester das fortgeführte Stück „im Unwillen über die ihm widerfahrene Schmach" wieder entreißt. Der Agnoscent, meint er, käme jedenfalls am wenigsten in Betracht, und daher sei die Fassung von BC keineswegs zu „loben". Wegen der halben Buße setzt er auch in diesem Falle eine Affekthandlung voraus, und was läßt sich nicht alles voraussetzen! Als Buße nennt A 35 Sol., B aber 30, wie im ersten Paragraphen alle Hss., auch A, 30 gerechnet hatten: hier hat Krammer die handschriftliche Überlieferung von A stillschweigend korrigiert und in seinem Textabdruck finden wir also 30 Sol. und nicht 35. Das ist nicht etwa ein Schreibfehler von ihm, sondern er glaubt wirklich, daß B die richtige Zahl erhalten hat, und einige Seiten vorher (S. 418) hatte er sich in einer bescheidenen Anmerkung über den ärgerlichen Zwischenfall folgendermaßen geäußert: „So wenig ich sonst geneigt bin, diesen (d. i. B und den anderen Texten) zu folgen, glaube ich doch, daß B hier den Text seiner A-Vorlage richtig verbessert hat'. Richtig verbessert? Also hatte es ursprünglich ebenfalls die fehlerhafte Zahl 35 gerade wie A?

Der neue A-Text als Quelle der verlorenen Urform, wie Krammer ihn hier vorlegt, scheint mir in mancher Beziehung von den früher aufgestellten Grundsätzen bedenklich abzuweichen. Die beliebige Person, die im 2. Paragraphen als Räuber auftritt, ist darin auf Grund der Hs. A 3 mit 'aliquis' und nicht nach A 1. 2 mit 'aliquid' bezeichnet, was ja Unsinn wäre und er selbst inzwischen als solchen erkannt zu haben scheint[1]); kurz vorher liest sein Urtext 'in tertia manu' und 'per virtutem' mit A 2. 3, während in A 1 wiederum widersinnig 'de tertia manu' und 'super virtutem' steht; endlich ist auch im 1. Paragraphen 'aliquid per virtutem' mit A 2. 3 und nicht 'per v. a.' mit A 1 geschrieben. Krammer hat also seinen neuesten A-Text durchaus auf der Grundlage von A 2. 3 und besonders der Hs. A 3 konstituiert und das ganz fehlerhafte A 1 als unbrauchbar ausgeschaltet. Und gerade diese Hs. A 1 hatte er in seinem vorigen Aufsatz als die Grundlage seiner Ausgabe zu erweisen gesucht: sie stamme, schrieb er[2]), von einer „besseren" Form her, A 2. 3 aber „von einer weniger guten". Er hat nun selbst durch die Tat zugegeben, daß sein früheres Textprinzip praktisch undurchführbar ist, daß er sich in der Bewertung der drei A-Hss. vollständig geirrt, die schlechteste für die beste

1) S. 421, N. 1, spricht er von der „falschen" Form 'aliquid' und von der richtigen 'aliquis'.

2) N. A. XXXIX, S. 612.

und die beste für die schlechteste Hs. gehalten hat; eine auf seinem falschen Textprinzip begründete Ausgabe mit den ganzen Fehlern von A 1 würde also selbst für die Benutzung des A-Textes völlig unbrauchbar sein und so tief unter der Hessels'schen Ausgabe stehen, daß sie in den Monumenta Germaniae nimmermehr erscheinen darf.

Dieselbe Beobachtung drängt sich bei der Nachprüfung des in der nebenstehenden Kolumne (S. 420) abgedruckten B-Textes auf. Beim Handraub an einem anderen ('alteri') wiederholt der Gesetzgeber nach seiner bekannten Gewohnheit später noch einmal die Person des Beraubten: 'desuper alterum' B 4, 'desuper illum' C, 'super illo' B 3, wo 'desuper' für „bei" steht; doch Krammers handschriftliche Grundlage B 1. 2 verbindet widersinnig das Pronomen mit dem folgenden 'rem' und schreibt also 'desuper, illam rem', wodurch die Präposition ihres Akkusativs beraubt und zum Wrack gemacht wird. In Krammers neuestem Textabdruck ist nun dieser offenbare Fehler stillschweigend verbessert und somit diesmal auch seine Haupths. B 1 preisgegeben, die keine bessere handschriftliche Grundlage bildet als A 1. Die Wiederholung ist natürlich in A gestrichen, und Krammer betrachtet sie als einen späteren Zusatz von B, der dem 'desuper hominem' im 2. Paragraphen „offenbar" „nachgebildet" sei. Diese „Nachbildungen" anderer Gesetzesstellen spielen ja in seiner Kritik eine ebenso hervorragende Rolle, wie die richtigen Korrekturen falscher Lesarten und die Erweiterungen des nach größerer Ausführlichkeit strebenden B, für die kein Bedürfnis vorliegt.

Auch für die Beurteilung des neuen Urtextes, an dessen Herstellung Krammer fortgesetzt arbeitet, werden die vorgeführten Proben hoffentlich genügen und aller Welt über den Charakter dieses Zerstörungswerkes die Augen öffnen. Die Grundlage bildet eine schlechte karolingische Überarbeitung, und gerade die sinnlos entstellten Lesarten werden darin als Reststücke des verlorenen Urtextes zum Ausgangspunkt einer Textumwälzung gemacht, die auch in den allen Hss. gemeinsamen Theilen alles niedermäht, was den ganz willkürlichen Annahmen im Wege steht. Die neue Lehre würde das alte fränkische Recht in wesentlichen Punkten umgestalten, und bereits macht sich ihr Einfluß in der juristischen Literatur bemerkbar. Es muß natürlich den Fachmännern überlassen bleiben, einer richtigeren Erkenntnis wieder die Bahn zu eröffnen und die neuen Krammerschen Konstruktionen zu widerlegen, die besonders jüngeren Forschern nur zu sehr den Kopf ver-

wirrt haben. Ein paar flüchtige Beobachtungen in dieser Beziehung werden aber auch dem Laien gestattet sein.

Das Feld für seine Operationen öffnet sich Krammer durch die Deutung der 'tertia manus' im Tit. B XLVII als den Unparteiischen, indem er also die „endgültig totgesagte" Sequestertheorie wieder belebt, während die „zur Zeit herrschende Lehre" den Autor oder Gewähren, den Vormann darunter versteht. Wir haben bereits gesehen (S. 705), wie Krammer an einer Stelle dem Ausdruck eine ganz andere Bedeutung unterlegte (S. 410, N.), und mit dieser Ausnahme würde er sich eigentlich selbst schon widerlegt haben. Die Sequestration ist außerdem eine römisch-rechtliche Einrichtung, die in der Lex Salica keine gute Figur machen würde.

Geht man von römisch-rechtlichen Begriffen aus, so liegt allerdings nichts näher als diese Theorie, die bis in die Neuzeit hinein das Feld beherrscht hat, indessen die Entwickelung des Intertiarverfahrens in Tit. 47 läßt keinen Zweifel darüber, daß der Gesetzgeber unter der 'tertia manus' die Vormänner versteht, auf deren Stellung der ganze Prozeß beruht. Muß ich also in der Hauptsache vollständig der „herrschenden Ansicht" beipflichten, so lassen sich doch methodische Bedenken nicht zurückdrängen, ob man zur Ergänzung und Erklärung der Angaben der Lex Salica so viel spätere und auch ganz fremde Rechtsquellen heranziehen darf, und schon Waitz [1]) hatte seine Zweifel geäußert, ob man das Recht habe, die Lex Salica aus der Lex Ribuaria zu erklären. Wie die Lex Salica bei ihrem hohen Alter ganz für sich steht, möchte ich mich lieber zum Grundsatz bekennen, daß sie auch aus sich heraus auszulegen sei, und dann ist unhaltbar, was Brunner [2]) meint, daß der Bestohlene, wenn er auf der Spurfolge die Sache in 3 Tagen findet, sich ihrer ohne weiteres zu bemächtigen befugt gewesen sei. Das Recht der Vindikation 'absque interciato' gewährt in diesem Falle die Lex Ribuaria XLVII, 1, aber nicht die Lex Salica, die XXXVII, 1, das Gegenteil vorschreibt, und eine Verbindung der beiden völlig entgegengesetzten Bestimmungen in der von Brunner beliebten Weise erscheint mir nicht unbedenklich.

Der Bestohlene (A) erhält in der Lex Salica XXXVII, 1, bei

1) G. Waitz, Das alte Recht der Salischen Franken S. 157. Auch E. Mayer-Homberg, Die fränkischen Volksrechte im Mittelalter, Weimar 1912, I, S. 376, hat bei der Verschiedenheit der beiden Volksrechte in einer ganzen Reihe wesentlicher Punkte es bedenklich gefunden, ein Volksrecht aus dem anderen erklären oder ergänzen zu wollen.

2) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II, S. 497.

der Auffindung innerhalb dreier Nächte nach der Erklärung des Besitzers (B): 'Emi aut cambiavi res' das Recht, seinen Eigentumsbeweis zu führen: 'res suas per tercia manu agramire debet', und dasselbe Recht hat B, wenn A sein Eigentum nach 3 Nächten findet; in dem ersten Fall wird der Besitzer B von der Verteidigung, in dem zweiten der Bestohlene A von der Angriffshandlung ausgeschlossen. Brunner versteht nun im ersten Fall unter 'per tertia manu' ausnahmsweise die Hand eines Bürgen, im zweiten läßt er die auch von ihm anerkannte Deutung als Gewährsmann bestehen, und diese Verschiedenheit ist offenbar der wunde Punkt in seiner Theorie. Das 'per tertia manu agramire' von A muß vielmehr dieselbe Handlung sein, wie das von B, es steht dem anderen vollständig parallel. Dieser von Sohm[1]) festgestellte Leitsatz scheint mir bisher von den Juristen noch nicht völlig zur Anerkennung gebracht zu sein. Sohm selbst meinte, daß der Kläger A den Beweis „nicht" zu erbringen gehabt habe, den B zu erbringen hatte, und erklärte nun 'per tertia manu' als 'de tertia manu', wodurch aus der Person des Gewähren das Verfahren gemacht wird; andere haben an ein Gelöbnis für das Drittehandverfahren, zum Zwecke der Durchführung desselben gedacht, also 'per tertia manu' als 'pro tertia manu' gedeutet. Der Ausdruck: 'per tertia manu agramire' kann hier, wie B XLVII, nur das eine bezeichnen, die Führung des Eigentumsbeweises durch die dritte Hand, d. h. durch den Gewähren, rechtsförmlich versprechen, und muß für A wie für B in gleicher Weise gelten: diesem Gewähren von A ist man bisher ängstlich ausgewichen, wie die verschiedenen Deutungen und Änderungen im Tit. XXXVII, 1 ausweisen. Er würde auch unmöglich sein, wenn mit der Person des Gewähren in dem gerichtlichen Termin zugleich auch die Sache mit zur Stelle zu bringen gewesen wäre, aber das wird wieder nur aus der Lex Ribuaria geschlossen, die Lex Salica enthält nicht die geringste Spur einer solchen Bestimmung[2]). Der Schluß, daß wie B nach 3 Nächten, auch A vor 3 Nächten seine Vormänner vor Gericht zu stellen hatte, scheint mir eine notwendige Folge des Sohmschen Leitsatzes und nicht zu umgehen zu sein, wenn man nicht zu ganz

1) Sohm, der Prozeß der Lex Salica, S. 82 ff.

2) Krammer, S. 356 fg., 397, versteht allerdings gerade das Versprechen der Stellung der „Sache" unter dem 'adramire', die der Bestohlene durch die Hand des Sequesters vor Gericht bringen lassen wollte, doch scheint er selbst zu zweifeln, ob man diese Übersetzung gelten lassen wird. Die Unmöglichkeit seiner Erklärung von XXXVII, 1, ergibt sich aus XXXVII, 3, wo dieselbe Sache negativ ausgedrückt ist, und deshalb hatte eben Krammer diese Stelle gestrichen (siehe oben S. 705).

willkürlichen Annahmen greifen will, wie dies bisher geschehen ist. Ein etwas „beschränkterer" Inhalt darf der Handlung von A auf keinen Fall beigelegt werden, als der entsprechenden von B, wie das jüngst auch noch Rauch[1]) getan hat.

Das Anefangsverfahren beginnt in Tit. XLVII nach der Auffindung der gestohlenen Sache durch den Bestohlenen mit dessen Erklärung: 'Mitto rem[2]) in tertia manu', wodurch sie symbolisch in die Hand des Vormanns geschickt und der Verfügung des Besitzers B entzogen wird[3]). 'Mittere' hat beide Bedeutungen von „schicken" und von „legen", und die erstere ist gesichert durch Tit. L, 4: 'neque in rem mittat[4]), qui'. Nun soll ('debet') der Besitzer B rechtsförmlich zusagen, durch die dritte Hand den Beweis für sein Eigentumsrecht zu führen ('agramire'), die Vormänner auf einen Termin zu stellen, die ihm das Objekt verkauft oder vertauscht haben. 'Debet' hat in der Lex Salica im Allgemeinen nur die Bedeutung eines Hilfsverbs und steht geradezu für den Konjunktiv[5]). Aber auch A war nach Tit. LXI, 3, gebunden, wenn er die Sache bei B in die dritte Hand geschickt, und durfte nicht gewaltsam zugreifen, sondern mußte das Beweisverfahren abwarten.

An der letzteren Stelle ist in den Haupths. B 4 der Text verdorben[6]), und Rauch (S. 25) hat daraufhin sofort das Verdammungsurteil über diesen „völlig verderbten" Text gesprochen, das bei Krammer mächtigen Wiederhall gefunden hat. Wenn man die kostbare Hs. nach dieser einen Stelle beurteilt, kann man eine solche Ansicht äußern, aber die Schwärmer für jenen „völlig verderbten" A-Text dürften eigentlich nicht so feinfühlig sein. Einem Mann wie Waitz waren natürlich diese und andere Stellen, an

---

1) Rauch, Spurfolge und Anefang, Weimar 1908, S. 107.

2) Im Text steht 'eum' für 'id', wie B IX, 1, die Emendata liest 'eam' nämlich 'rem', die Hss. der späteren A-Überarbeitung haben 'ipsam rem'.

3) Vgl. Tit. XCIX: 'Si hoc facere potuerit, [potest] rem intertiata vindicare', nämlich der Besitzer.

4) Daß hier der Begriff des Schickens ausgedrückt ist, gibt auch Krammer (S. 339, N.) zu, liest aber mit A 'transmiserit' und erklärt umgekehrt 'mittat' für eine spätere Änderung von BC, durch die anscheinend die Umarbeiter „als bessere Latinisten die alte Bedeutung von 'mittere' wieder belebt haben". Indessen 'transmittat' hat hier auch B 2, das sich also an der Wiederbelebung nicht beteiligt, sondern den Urtext erhalten haben müßte!

5) Tit. LVIII, 1, schreibt die Mehrzahl der Hss. 'donet', während allein B 4 das unstreitig richtige 'donare debet' erhalten hat.

6) Sie liest LXI, 3: 'in terra' statt 'in tertia' und schiebt davor hinter 'hominem' ein sinnloses 'mortuum' ein.

denen B 4 versagt, sehr wohl bekannt, aber neben den Fehlern hatte er so viele vortreffliche Eigenschaften in dieser Hs. gefunden, die man in allen anderen vergeblich sucht, daß er ihr die erste Stelle gab und sie seiner Ausgabe zu Grunde legte, und wäre Krammer seinem Beispiele gefolgt, so brauchte seine Ausgabe vielleicht heute nicht eingestampft zu werden. Man möge sich nur die in Hessels' Abdruck von B 4 (S. 406 ff.) hinter der Lex Salica folgenden Novellen ansehen, die sich in dieser Vollständigkeit in keiner anderen Hs. finden, und unter ihnen finden sich solche, welche in den Text von A (B LXVI = A LXIV) oder überhaupt in den aller anderen Hss. schon eingereiht sind, wie Tit. LXVIIII = B XXIV, A XXXIV über die Schur von Knaben und Mädchen gegen den Willen der Eltern, d. h. über ihren zwangsweisen Eintritt in den geistlichen Stand. Diese letzteren allein von B 4 noch nicht in den eigentlichen Text eingereihten Bestimmungen sind von mir an anderer Stelle[1]) als die frühesten Spuren vom Eindringen des Christentums in die Lex Salica nachgewiesen worden. Im gemeinsamen Text lassen sich die Fehler von B 4 meistens mit Hilfe der anderen drei B-Hss in derselben Weise eliminieren, wie dies oben in B LXI, 3 möglich war, an zweifelhaften Stellen aber müßten die Texte parallel gedruckt werden, was in ähnlichen Fällen auch sonst in der Monumenta Germaniae geschehen ist.

Eine einheitliche Ausgabe der Lex Salica unter Verarbeitung des gesamten handschriftlichen Materials muß im Interesse der Wissenschaft durchaus gefordert werden, und zwar wird sich mit dem zusammengearbeiteten B-Text im Allgemeinen C verbinden lassen, aber auch die unverändert übernommenen Teile und die Zusätze von A würden bei der Textkritik der Hauptausgabe zu berücksichtigen sein; als Ganzes müßte die A-Rezension in einer besonderen Ausgabe bearbeitet werden, in der die entlehnten und geänderten Partien in der üblichen Weise durch den Druck zu bezeichnen wären. Wollte man die Herstellung eines Urtextes auf der Grundlage von B unter Berücksichtigung auch der späteren Überlieferung für unausführbar oder auch nur für zu schwierig halten, so darf an das Beispiel Mommsens erinnert werden, der sich einer derartigen Pflicht niemals entzogen hat, und ehe man nach Hessels' Vorbild wiederum ganz mechanische Hss.-Abdrücke veröffentlicht, würde ich raten, dann lieber von der Ausgabe überhaupt Abstand zu nehmen. Für handwerksmäßige Imitationsdrucke liegt meines Erachtens bei der Lex Salica durchaus kein Bedürfnis mehr vor.

1) N. Archiv XL, S. 543 ff.

Jedenfalls kann nach dem gewonnenen Einblick in die Krammersche Methode die Entscheidung über seine Arbeit keinen Augenblick mehr zweifelhaft sein, und selbst, wer niemals mit solchen Forschungen zu tun gehabt hat, müßte eigentlich einsehen, daß hier nicht besonnene Wissenschaft, sondern eine ungeschulte zügellose Phantasie die Feder geführt hat. Die Urtext-Rekonstruktion der im Druck befindlichen Ausgabe würde aus der Lex Salica eine Lex Krammeri schaffen, und die weitere Fortsetzung dieser Arbeit sollte von der maßgebenden Stelle sofort untersagt werden, schon damit der ungeheure materielle Schaden nicht noch vergrößert wird. Diese Ausgabe der Lex Salica darf unter keinen Umständen erscheinen, und nach meinem Gefühle würde auch die Veröffentlichung der kostspieligen Bogen mit anderer Firma die Monumenta Germaniae empfindlich bloßstellen. Auf eine Nachgiebigkeit Krammers ist aber, wie jede Zeile seines letzten Aufsatzes beweist, niemals zu rechnen. Er setzt allen sachlichen und Vernunftgründen sein starres „entschieden“ entgegen und beharrt auf seinem Evangelium; er allein hat sich von der „Einseitigkeit“ der bisherigen Forscher freigehalten. Hier sollten Historiker, Juristen und Philologen einmütig und entschlossen zusammenstehen und zum Schutze der „früheren Forschung“ gegen den Umsturz sich erheben. Handelt es sich doch um eine der wichtigsten Publikationen des Mittelalters, den Weltruf der Monumenta Germaniae, die Ehre der deutschen Wissenschaft!

Zur Geschichte des Worts *bráhman-*.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung am 22. Juli 1916.

Die Indologie darf es sich nicht erlassen, entsprechend der fundamentalen Bedeutung des Worts *bráhman-* die Entwicklung der damit verknüpften Vorstellungen so bestimmt wie möglich zu ermitteln. Eine gewisse Bestimmtheit kann ja in der Tat erreichbar sein auch wo die Vorstellungen einen so verschwimmenden Charakter tragen, wie in manchen Teilen dieses Gebiets. Fehlen den Figuren die festen Umrisse, können doch in der Gruppierung der Massen Richtungen hervortreten, die es gilt gegenüber andern, nicht oder nur scheinbar sich abzeichnenden Richtungen mit aller Entschiedenheit aufzufassen. Ein besonderer Antrieb mich an dieser Aufgabe zu versuchen, liegt für mich darin, daß früher von mir vertretene Ansichten, wie ich jetzt meine, an einzelnen Stellen Korrekturen verlangen.

Das *bráhman-* als das Allwesen der philosophischen Spekulation soll uns im folgenden nicht beschäftigen, sondern allein die älteren Entwicklungsphasen der Vorstellung. Von selbst schließen sich da gelegentlich Probleme an, die das Wort *bráhmaṇa-* betreffen.

1. *bráhman-* im Ṛgveda. Fragen wir nach der ältesten erreichbaren Bedeutung von *bráhman-*, so brauchen gegenwärtig wohl zwei Auffassungen nicht mehr in Betracht gezogen zu werden: einerseits der Ansatz Roths[1]): „die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht“, ander-

1) Pet. W. B.; ähnlich Deussen System des Vedânta 128, Allg. Gesch. der Philosophie I, 1, 241.

seits Henrys[1]) Anknüpfung an eine von ihm angenommene Wurzel *brah-* = *bhrāj-* „glänzen" und seine Annahme des „épanouissement d'un humble germe naturaliste — le concept de la splendeur solaire et des attributs qui l'escortent". Was zu fragen ist, ist dies: ob ursprünglich allein das heilige bzw. zauberische Wort, ob auch der entsprechende religiöse bzw. magische Ritus gemeint ist, ob vielmehr von der Vorstellung einer verborgenen Macht, gewissermaßen eines Fluidums der Heiligkeit und heiliger Wirkungskraft auszugehen ist. Die letzterwähnte Auffassung ist, wenn ich recht sehe, gegenwärtig die am weitesten verbreitete Schon Haug[2]) sprach von „a latent power, like electricity, which was to be stirred up at the time of the performance of the ceremony. The apparatus were the sacred vessels, or the hymns, or chants". Ähnlich erklärte ich in einem vor längerer Zeit veröffentlichten Aufsatz[3]) *bráhman-* als „das Fluidum oder die Potenz geistlich-zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergl. Riten, anderseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen". Ebenso sieht Hillebrandt[4]) jetzt im *bráhman-* „das magische Fluidum ritueller Zauberkraft"; „the neuter denotes the object or the thing, the masc. the person who is endowed with or possesses the *bráhman*". Dem stimmt auch Söderblom[5]) bei, der insonderheit die schon von andern Seiten[6]) befürwortete Parallelisierung des *bráhman-* mit dem gegenwärtig von der Religionswissenschaft so aufmerksam betrachteten Kraftfluidum „Mana" der Melanesier in den Vordergrund stellt.

---

1) Les livres X, XI et XII de l'Atharva-Véda, p. VIII.

2) Aitareya Br., Introd. 5. Vgl. auch seinen Aufsatz „Das Wort Brahma" S.-B. Bayer. Ak. d. W. 1868, 80 ff.

3) IF. Anz. VIII, 40. Siehe auch meine „Vedaforschung" 86 f.; „Lehre der Upaniṣaden" 46 f.

4) Vedische Mythologie, Kl. Ausg. 61; Artikel *Br.* in der Encyclop. of Religion und Ethics: dort wird die Bedeutung „Hymnus, Spruch" stark zurückgedrängt.

5) „Das Werden des Gottesglaubens", besonders S. 270 ff. Doch scheint mir S. von Schwankungen nicht frei. So heißt es S. 270 f., daß *bráhman-* „ursprünglich das Geheimnisvolle, Unfaßbare bezeichnete, das sich vor allem in seinen Wirkungen in der magisch-religiösen Praxis offenbarte und dessen Entdeckung eigentlich diese Praxis hervorrief". Ähnlich S. 275: „eine geheimnisvolle, besonders im Schamanen und im heiligen, wirksamen Spruche vorhandene Macht". Dagegen S. 35 Anm. 2: „ursprünglich die gesungene oder rezitierte heilige Formel beim Opfer".

6) Hubert-Mauss, Théorie générale de la magie 117; Strauß, Bṛhaspati im Veda 20 A. 4. Vgl. noch meine „Lehre der Upaniṣaden" 49, wo bereits Reserven gemacht sind.

Wiederholte Prüfung des Sachverhalts läßt mir diesen doch in anderm Licht erscheinen.

Ich gehe von den ältesten Materialien aus, denen des Ṛgveda.

Hier steht nun eine Tatsache im Vordergrund, die im wesentlichen schon besonders H. D. Griswold[1]) treffend dargelegt hat ohne doch, meinem Eindruck nach, die gebührende Beachtung zu finden. In einer geradezu übergroßen Zahl von Stellen erweist sich als die Bedeutung von *bráhman-* „heiliges (liturgisches) Wort (Hymnus, Lied)". Die Bedeutung „heiliger Ritus" ist nirgends gefordert oder nah gelegt; ebenso wenig die Bedeutung „Fluidum der Heiligkeit". Selbstverständlich finden sich unter den sehr zahlreichen Belegen auch solche, in deren unbestimmter Ausdrucksweise diese Bedeutungen an sich zulässig wären. Aber daß der Zusammenhang nirgends einen positiven Hinweis auf sie bietet, stellt bei der Massenhaftigkeit der Materialien ein durchaus überzeugendes *argumentum ex silentio* dar. Annähernd ebenso — das Genauere s. sogleich — steht es im Ṛgveda mit der Bedeutung „Wesenheit des Brahmanenstandes" [2]). So werden wir für diesen Veda als einzige — oder als annähernd einzige? s. sogleich — Bedeutung „heiliges Wort, Hymnus" u. dgl. anzusetzen haben, welcher Bedeutung, so viel ich sehn kann, nirgends eine Schwierigkeit im Wege steht.

---

1) „Brahman: a study in the history of Indian philosophy" (New York 1900), 1 ff. — In ähnlichem Sinn, doch mit minder eingehender Beweisführung, äußert sich Osthoff, Bezz. Beitr. XXIV, 129 ff. Hier ist noch auf die teilweise freilich etwas wirre Auseinandersetzung von Ludwig, Ṛgveda III, 297 ff. zu verweisen.

2) Geldner (Glossar) entnimmt dem Ṛgveda als Grundbedeutung: „die innere Stärkung und ekstatische Stimmung durch Soma usw., ... die geheimnisvolle Kraft, die den Dichter inspiriert und zum Seher macht und die er auf die Götter überträgt (VIII, 6, 9; 3, 9; III, 51, 12; II, 17, 3)". Warum aber soll VIII, 6, 9 *prá bráhma (naśīmahi)* nicht verstanden werden wie nah daneben (vgl. meine Prolegomena 215) 4, 6 *ánaḷ úpastutim*? — VIII, 3, 9 *tát tvā yāmi .. bráhma*: der Dichter geht den Gott um Gewährung einer wirksamen Formel an, eines *devā́ttam bráhma* (I, 37, 4; VIII, 32, 27; vgl. X, 98, 2. 3. 7). — III, 51, 12: der Soma wird durch die Kraft des heiligen Spruchs in Indras Bauch und Kopf befördert (so Bergaigne, Rel. véd. II, 267). — II, 17, 3: durch den heiligen Spruch wird Indras *śúṣma-* in Bewegung gesetzt. — Es könnte bei der oben wiedergegebenen Ansetzung Geldners seine Auffassung des Worts *pūrvácitti-* im Spiel sein, das VIII, 3, 9; 6, 9 neben *bráhman-* steht. Für jenes Wort verweise ich auf einen Anhang dieses Aufsatzes. Alles in allem finde ich schlechterdings keinen Grund, hinter der an so vielen Stellen sich aufdrängenden Bedeutung „heiliger Text" als Grundbedeutung die innere Disposition dessen, der einen solchen Text schafft, zu statuieren.

Wie sich dieser Ansatz mit den Geschicken des Worts in den jüngeren Vedatexten vereinigt, ist weiterhin zu untersuchen [1]. Zuvörderst seien die soeben nur im allgemeinen angedeuteten Tatsachen näher präzisiert und veranschaulicht, die etwa in Frage kommenden Einschränkungen erwogen.

Beständig begegnet im Ṛv. *bráhman-* auf einer Linie stehend mit Worten wie *ukthá- ucátha- vácas- arká- stóma- gír- mánman- mántra-*. Ich führe nur eine Stelle an: VI, 38, 3: *dhiyā́ . . . índram abhy ànūṣy arkaíḥ, bráhmā ca gíro dadhiré sám asmin mahā́ṃś ca stómo ádhi vardhad índre.* v. 4: *várdhād yáṃ yajñá utá sóma índraṃ várdhād bráhma gíra ukthā́ ca mánma.* Man bemerke, wie in v. 4 auf der einen Seite die positiven rituellen Verrichtungen (*yajñá-, sóma-*) zusammengestellt sind, auf der andern die Ausdrücke für die liturgischen Prozeduren. — Bezeichnende mit *br.* verbundene Verba: I, 37, 4 *devā́ttam bráhma gāyata*; X, 120, 8 *imā́ bráhma bṛháddivo vivaktíndrāya śūṣám*; X, 148, 4 *imā́ bráhma . . . śaṃsi*; VI, 17, 3 *śrudhí bráhma vāvṛdhásvotá gīrbhíḥ.* — Bezeichnung des eben vorliegenden Hymnus als *br.* besonders gern, wie schon Geldner (Ved. Stud. II, 146) und Griswold hervorgehoben hat, an seinem Schluß, z. B. I, 63, 9 *ákāri ta indra gótamebhir bráhmāṇy óktā námasā háribhyām*; IV, 16, 21 *ákāri te harivo bráhma návyaṃ dhiyā́ syāma rathyàḥ sadāsā́ḥ.*

Die hier veranschaulichten Ausdrucksweisen sind in so breiten Massen vertreten, daß man sich zur Annahme der Bedeutung „Hymnus" u. ähnl. durchaus gezwungen fühlen wird. Dagegen könnte man allerdings versucht sein, die bemerkbare Vorliebe für Verbindung von *br.* mit dem Verb *kṛ-* [2]) geltend zu machen (z. B. *ákāri bráhma* IV, 6, 11; vgl. auch die Nomina *kṛtábrahman-, brahmakṛ́t-, brahmakārá-, bráhmakṛti-*). Darin ließe sich scheinbar ein Hinweis darauf finden, daß mit *br.* nicht nur bloße Wortgebilde, sondern auch konkrete sakrale Handlungen gemeint sind. Doch um diese Auffassung angesichts der vorher besprochenen entgegenstehenden Materialien als belanglos zu erweisen genügen die immerhin nicht spärlichen Stellen, an denen auch Worte wie *vác-*,

---

1) Doch schon hier mache ich darauf aufmerksam, daß die Entscheidung für die Bedeutung „rituelles Wort" gegenüber „ritueller Handlung" durch die jüngeren Veden entschieden bestätigt wird. Wenn dort das *br.* mit dem dreifachen Wissen, mit Ṛc, Yajus, Sāman etc. identifiziert wird, trägt das ein vollkommen andres Gepräge, als wenn im Stil der geläufigen mystischen Identifikationen das *br.* dem Opfer gleichgesetzt wird. Näheres s. unten.

2) Vgl. dazu Geldner Ved. Stud. II, 153; Osthoff a. a. O. 130; Söderblom a. a. O. 271. 274.

vácas-, *ukthá-*, *stóma-* in gleicher Weise wie *bráhman-* mit *kr̥-* verbunden sind. In IV, 16, 20 *bráhmākarma bhŕ̥gavo ná rátham* wird das *kr̥-* doch nicht anders zu beurteilen sein als X, 39, 14 *stómam . . akarmātakṣāma bhŕ̥gavo ná rátham.* VII, 103, 8 steht im selben Satz mit *bráhma kr̥ṇvántaḥ* auch *brāhmaṇā́saḥ . . . vā́cam akrata.* Mit I, 184, 5 *eṣá vām stómo aśvināv akāri* steht zweifellos auf einer Linie das *kr̥-* in VII, 97, 9 *iyám vām brahmaṇas pate suvr̥ktír bráhméndrāya vajríṇe akāri.* Vgl. etwa noch I, 20, 1; VIII, 101, 7 usw.

Besonders zu erwägen ist weiter, wie sich der R̥gveda zu der später so häufigen Charakterisierung des Brahmanenstandes durch das Schlagwort *bráhman-* verhält[1]). Liegt von dieser Seite her Anlaß vor, dem *br.* schon für die Zeit des ältesten Veda das Wesen eines Fluidums zuzuschreiben, welches Menschen innewohnend diesen eine besonders geartete Wesenheit mitteilt?

Als ein erster Ansatz zu derartigem — aber, scheint mir, eben nur als ein solcher — mag II, 2, 10 aufzufassen sein: *vayám agne árvatā vā suvī́ryam bráhmaṇā vā citayemā jánāñ áti.* Die Beziehung auf die beiden oberen Kasten ist klar, zugleich aber auch, daß *bráhman-* doch noch ganz in seiner sonstigen Bedeutung als „geistliche Formel" verstanden werden kann und muß; ein Fluidum ist es so wenig wie das entsprechende Charakteristikum der Adelskaste *árvant-*. Vielleicht — doch man kann zweifeln — steht damit VIII, 35, 16—18 auf einer Linie, wo Vers für Vers um Segen für jede der drei Kasten gebetet wird, und zwar mit den Ausdrücken *bráhma, dhíyaḥ* — *kṣatrám, nr̥̄́n* — *dhenū́ḥ, víśaḥ.* Wie da *dhenū́ḥ* doch sicher kein Fluidum des Vaiśyatums bedeutet, sondern „Milchkühe", kann auch bei *bráhma*, so gut wie bei dem benachbarten *dhíyaḥ*, sehr wohl an die geistliche Formel als den charakteristischen Besitz des Brahmanenstandes gedacht sein. Doch ist zugleich die Gegenüberstellung mit *kṣatrám*, dem später so häufig dem *bráhma* korrelaten Begriff, unverkennbar. Und so mögen wir uns hier wohl in naher Nähe des Punktes befinden, wo — vielleicht eben unter Einfluß von *kṣatrá-* und des Bedürfnisses, ein diesem entsprechendes Schlagwort auch für die Priesterkaste zu besitzen[2]) — *bráhman-* zu seiner alten Bedeutung „geistliche Formel" auch die geistlicher Wesenheit überhaupt — dies

1) Darüber, in welchem Sinn diese Charakterisierung zu verstehen ist, habe ich Näheres in meiner „Lehre der Upan." S. 342 A. 12 bemerkt.

2) An solchen Einfluß von *kṣatrá-* denkt auch Griswold a. a. O. 18. In der Tat ist *kṣatrá-*, anders als *bráhman-*, als Bezeichnung einer in gewissen Menschen wohnenden Kraft schon im R̥v. häufig.

eine rein vorläufige Formulierung; genaueres s. unten — angenommen hat[1]).

Vom ṛgvedischen Bestande ist schließlich noch das an einer jungen Stelle (X, 109, 5) zuerst belegte *brahmacārin-* zu erwägen. Es handelt sich um den einen bestimmten Lebenswandel (Observanzen) befolgenden Brahmanenschüler: also den, der das *bráhman-*, nach dem oben erörterten Sinn dieses Wortes, sich aneignet. So wird kein Anlaß vorliegen, für die Entstehung dieser Zusammensetzung auf eine andre Bedeutung von *bráhman-* als eben jene zu rekurrieren: sei es nun, daß direkt eine Wendung **bráhma carati* „er lebt in (der Beschäftigung mit) dem *br.*" zu Grunde liegt[2]), oder daß Nachahmung etwa von *vratacārin-* (Ṛv. VII, 103, 1) anzunehmen ist.

Sind also in den zuletzt besprochenen Stellen wirklich erste schon im Ṛv. sichtbare Anfänge einer Weiterentwicklung der *bráhman*-Vorstellung zu erkennen? Meinerseits möchte ich — abgesehen vielleicht von VIII, 35, 16 — dies kaum glauben. Wäre doch anders zu urteilen, bliebe das für die Gesamtauffassung des Problems im Grunde belanglos. Daß eine im Ganzen nachṛgvedische Erscheinung doch in vereinzelten Vorläufern in den Ṛgveda, insonderheit in dessen jüngere Partien hineinreicht, ist ja häufig genug.

Es bleibt für den Ṛgveda die schwierige Frage übrig, ob unter den verschiedenen dort in Geltung stehenden liturgisch-technischen Typen des heiligen Worts das *bráhman-* eine spezieller charakterisierte Stellung einnimmt. Dies kann nur erwogen werden, wenn zuvörderst die Materialien der jüngeren Veden über *bráhman-*, soweit sich dies auf die Sphäre des rituellen Worts bezieht, überblickt worden sind.

2. Das *bráhman* als heiliges Wort in den jüngeren Veden. Da begegnet nun zunächst im Atharvaveda sehr häufig, wie bekannt, *bráhman-* als Bezeichnung der Zaubertexte dieses Veda: „durch das *br.* des Agastya zermalme ich die Würmer" u. dgl., in zahlreichen Belegen[3]). Doch auch ein Lied, das Ord-

---

1) Liegt die Sache ähnlich bei *subrahmanyám* X, 62, 4 (vgl. unten S. 723 Anm. 1)? Die Auffassung als „Reichtum an wirksamen Formeln" tut m. E. der Stelle vollkommen Genüge; vgl. *suprajāstvám* Vers 3.

2) Zu solchen Verbindungen des Verbs *car-* vgl. Gaedicke Akkusativ 162, wo auf *vásnam acarat, prapaṇám cárāmi, mantraśrútyam carāmasi* hingewiesen ist.

3) Diese Vernichtung der Würmer *bráhmaṇā* (Av. II, 32, 3) würde ihre Deutung, wenn sie deren bedürfte, durch die dicht daneben erscheinende Vernichtung der Würmer *vácasā* II, 31, 2. 4 (s. auch V, 23, 2) empfangen: ganz wie

nungen und Verhältnisse des Weltlebens betrachtet, wird durch die Worte *mahád bráhma vadiṣyati* eingeführt (I, 32, 1)[1].

Weiter aber ist in der yajurvedischen Literatur von gewissen Prosalitaneien, die, soviel ich sehe, nicht als Yajus aufgefaßt worden sind, mit der Bezeichnung *bráhman-* die Rede. An der wichtigen Stelle Ts. VII, 3, 1, 4 heißt es: *átha bráhma vadanti. párimitā vā́ ṛ́caḥ, párimitāni sā́māni, párimitāni yájūṃṣy, áthaitásyaivā́nto nā́sti yád bráhma*[2]). Die rituelle Literatur ergibt, daß der Vortrag der Caturhotṛ-Litanei[3]) (*cítti srúk* etc.) gemeint ist, von der es anderwärts heißt *etád vaí devā́nām paramáṃ gúhyaṃ bráhma yác cáturhotāraḥ* (Tb. II, 2, 1, 4); *bráhma vaí cáturhotāraḥ* (das. III, 12, 5, 1); *etád vaí devā́nāṃ bráhmāniruktaṃ yác cáturhotāraḥ* (Kāṭh. IX, 16, p. 119, 20); vgl. *devānāṃ vā etad yajñiyaṃ guhyaṃ nāma yac caturhotāraḥ* (Ait. Br. V, 23, 7). Es ist wohl kein Zweifel, daß auch die Pañcahotṛ-Litanei und die übrigen der betreffenden Reihe gleichermaßen „*bráhma*" waren.

Ungefähr ähnlich steht es mit dem *stomabhāga*-Text (*raśmir*

---

im Ṛv. *bráhman-* und *vácas-* neben einander stehen. Auch das atharvavedische *br.* wird wie das ṛgvedische „gesprochen" (X, 10, 4), „gemacht" (III, 30, 4); es steht mit den *ṛ́c-*, der „Milch der Ṛṣis" auf einer Linie (X, 1, 12). Immerhin ist im Auge zu behalten, daß die Neigung, Wesenheiten wie einen Zaubertext als eine Art Kraftsubstanz zu hypostasieren (s. unten), im Av. schon stark genug ist. Söderblom (a. a. O. 272) wirft die Frage auf, was beispielsweise Av. X, 6, 30 damit gemeint ist, daß ein Amulet „mit *bráhman-*" an der betreffenden Person befestigt wird. „Bedeutet das, daß man gleichzeitig die zugehörige Formel rezitieren soll oder daß man genügende oder die innewohnende Zauberkraft zufügen oder anwenden soll? Vermutlich das erstere." Eben den in den letzten Worten ausgesprochenen Eindruck erweckt die Durchsicht der Stellen, wo im Av. etwas „*bráhmaṇā*" geschieht, auch mir durchaus. Nur möchte ich hier, wo der Betreffende sich das Amulet anbindet „zusammen mit dem *bráhman-*, mit *téjas-*", das Hineinspielen jener Hypostasierung des Zauberworts in Betracht ziehen. Eine völlig scharfe Formulierung ist natürlich nicht möglich und vollends nicht beweisbar.

1) Auf Grund dieser Stelle vermutet Geldner (Ved. Stud. II, 147), daß auch Av. XI, 8, 3 *sá vā́ adyá mahád vadet* vom Reden des *bráhman-* zu verstehen ist. Mir scheint hierfür zu sprechen, daß die so oft erwähnten *brahmavādinaḥ* auch unter der Bezeichnung *mahāvadāḥ* Ait. Br. V, 33, 1 erscheinen. Vgl. PW. unter *mahant-* 4[d], wo ich freilich fraglich finde, ob die Mahābhāratastelle richtig verstanden ist.

2) Hier also ausdrückliche Ausschließung der Auffassung als Yajus.

3) Vgl. über diese namentlich Hillebrandt, Rit. Litt. 165f. Der Text steht TĀ. III, 1f. und an den Parallelstellen. Siehe im Übrigen Keith zu Ts. a. a. O., von welchem abweichend ich nur die Frage aufwerfen möchte, ob nicht das „*bráhma*" außer auf die Caturhotṛlitanei auch auf das unten S. 725 zu besprechende Brahmodya zu beziehen ist.

asi etc.)[1]), der aber, soviel ich finde, nicht als *bráhma*, sondern vielmehr als *brā́hmaṇam* bezeichnet wird. Indra verheißt dem Vasiṣṭha: *brā́hmaṇaṃ te vakṣyāmi*, und offenbart ihm diese Litanei (Ts. III, 5, 2, 1 = Kāṭh. XXXVII, 17, p. 97, 7 = Pañc. Br. XV, 5, 24). Hier haben wir also ein „*brā́hmaṇa*-“, das es nicht, dem gewöhnlichen Sinn dieses Worts entsprechend, mit der Belehrung über rituelle Formeln, Handlungen u. Ähnl. zu tun hat, sondern das selbst eine solche Formel bildet. Einen Grund, weshalb hier *brā́hmaṇa*-, inbezug auf die Caturhotāras aber *bráhman* gesagt wird, weiß ich nicht anzugeben. Auf das gelegentliche Ineinanderfließen der beiden Ausdrücke werde ich weiterhin noch zurückkommen[2]).

Diesem „*brā́hmaṇa*-“ nun läßt sich in gewisser Weise anschließen das *madhu nāma brāhmaṇam*, welches Dadhyañc den Aśvin mitgeteilt hat (Sat. Br. IV, 1, 5, 18)[3]). Von Offenbarung eines *madhu* durch Dadhyañc ist schon Ṛv. I, 116, 12; 117, 22 die Rede. Das *m.* wird dort begreiflicherweise nicht als *brāhmaṇa*- bezeichnet, und überhaupt scheinen die Wendungen *prá yád īm uvā́ca*, *mádhu prá vocat* nicht einzuschließen, daß das *madhu* hier als ein Wortgebilde gedacht ist; jenes wird vielmehr als *tvāṣṭrám . . apikakṣyàm* beschrieben. Doch der Ursprung der Vorstellung von dem *m. nāma brāhmaṇam* liegt hier offenbar vor. Ein Text, der sich als dieses *madhu* gibt, findet sich nun Śat. Br. XIV, 5, 5 (s. besonders § 16); er schließt jeden Gedanken an ṛgvedisches Alter aus, und ich halte auch kaum für denkbar, daß er in dieser pantheistischen Fassung schon dem Verfasser von Śat. Br. IV, 1, 5, 18 vorgelegen oder vorgeschwebt haben könnte. Von den *stomabhāga* weicht das *madhu*, insofern wir die Fassung von Śat. Br. XIV in Rechnung stellen, darin ab, daß es nicht aus rituellen Spruchformeln, sondern aus Belehrungen mystischen Inhalts besteht; somit fällt es in der Tat unter den gewöhnlichen Brāhmaṇatypus und hebt sich nur durch die legendarische Umgebung, in die es versetzt ist, eigenartig hervor[4]).

1) Siehe darüber Weber, Ind. Stud. X, 137. Der Text steht Ts. IV, 4, 1 etc.

2) Schon hier sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß auch Sätze, die sich vollkommen in der charakteristischen Brāhmaṇadiktion bewegen, beim Ritus als rituelle Formeln vorgetragen werden konnten. Vgl. Śāṅkhāyana Śr. X, 14, 2 (*Prajāpatir akāmayata bahuḥ syām* etc.); 15, 2 etc.; Āśvalāyana Śr. VIII, 13, 7.

3) Im Hinblick auf die Terminologie ist von Interesse, daß die Bṛhaddevatā III, 18 für *brāhmaṇam brahma* sagt.

4) Hier sei auch noch an die Geschichte erinnert, wo Manu zu seinem Sohn Nābhānediṣṭha sagt: *tébhya* (nämlich den Aṅgiras) *idám brā́hmaṇam brūhi* (Ts. III, 1, 9, 5). Aber was für ein „Brāhmaṇa“ ist da gemeint? Doch nicht etwa das Lied Ṛv. X, 62?

Wir kehren zu den als *bráhman-* bezeichneten Formeln zurück und bemerken, daß diesen vermutlich die bekannte, in ihrer vorliegenden Fassung von Āruṇi redigierte (Śat. Br. III, 3, 4, 19) *subrahmaṇyā*-Litanei, wie das eben deren Benennung nah legt, zuzurechnen ist[1]): die Einladung an Indra als den Widder des Medhātithi, den Buhlen der Ahalyā etc., zum Opfer zu kommen[2]). *brahma vai subrahmaṇyā* heißt es, allerdings nicht in eigentlich liturgisch-technischem Sinn, Kauṣ. Br. XXVII, 6. — Ein ferneres Beispiel der Bezeichnung einer rituellen Formel, die nicht *ṛc-*, *yajus-* etc. ist, als *bráhman-* gibt Śat. Br. II, 1, 4, 10. Die Feueranlegung, heißt es dort, geschieht weder mit einer *ṛc-* noch einem *sāman* noch einem *yajus-*, sie geschieht *brahmaṇo brahmaṇā: „vāg vai brahma, tasyai vācaḥ satyam eva brahma“* („das Brahman ist fürwahr die Rede; dieser Rede Brahman ist das Wahre“). Dieses Wahre der Rede nun, oder dies *brahman-* des *brahman-*, sind die *„vyāhṛtayaḥ“* d. h. die Worte *bhūr bhuvaḥ svaḥ*, die auf diese Weise, wie mir scheint, als *brahman-* κατ' ἐξοχήν, m. a. W. als Essenz alles *brahman-* charakterisiert werden[3]). — Weiter führe ich an

1) Doch ist nicht sicher, daß diese Benennung auf *bráhman-* zurückgeht; man kann auch an *brahmán-* denken (Ṛv. X, 62, 4 entscheidet die Frage offenbar nicht). Für wahrscheinlicher halte ich doch das erstere, entsprechend der Beurteilung, die sich für das Verb *brahmaṇy-* zu empfehlen scheint. Dies wird doch wohl, wie auch Grassmann und Geldner (Gloss.) annimmt, zu *bráhman-* gehören, vgl. *ṛtay- ṛtāy- yajñāy- vacasy- dhiyāy-*, und IV, 24, 2 *brahmaṇyatẽ suṣvaye*, was an die geläufige Zusammenstellung von *bráhman-* und *sóma-* erinnert. Auch *subráhman-* Ṛv. VII, 16, 2; X, 47, 3 wird, wie schon der Akzent wahrscheinlich macht (freilich nicht erweist), zu *bráhman-* gehören (doch vgl. auch die Materialien im PW. unter 1. *subrahman*). — Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Frage berühren, wie es mit der eben für *subrahmaṇyā-* besprochenen Alternative bei *brahmadviṣ-* steht, welches Kompositum Geldner (Glossar) zu *brahmán-* stellt. Mit dem PW. schließe ich es vielmehr an *bráhman-* an. Für Geldners Auffassung läßt sich *ṛṣidviṣ-* geltend machen. Aber VI, 52, 2. 3, wo zweimal *brahmadviṣ-* steht, liest man daneben *bráhma vā yáḥ kriyámāṇaṃ ninitsāt* und *bráhmaṇaḥ . . . gopā́m*. Man vergleiche, was ich in meiner Note zu VII, 13, 3 besprochen habe, ferner Manu III, 41.

2) Vgl. Caland-Henry 64 f., 118 f.; Weber S.-B. Berl. Akad. 1887, 903.

3) In Egglings Übersetzung sind die in Frage kommenden Sätze seltsam verunglückt; richtiger bei Deussen, Allg. Gesch. der Phil. I, 1, 249, der doch, um den schlichten Begriff des *satyam* wiederzugeben, nicht von „metaphysischer Realität“ zu sprechen gebraucht hätte. „Das *brahman-* des *brahman-*“ scheint mir zu verstehen wie in der Upaniṣad „des Atems Atem“, „des Auges Auge“, „des Todes Tod“ (meine „Lehre der Upan.“ 92), oder wie die Sprüche *stutasya stutam asi, śastrasya śastram asi* (s. die Konkordanz). — Ist die hier besprochene Stelle nicht in dem berühmten Satz der Upaniṣad (BĀr. Up. II, 1, 20) nachgeahmt, wo als *„upaniṣad“* des höchsten Ātman „das Wahre des Wahren“ genannt wird: „das Wahre sind die Atemkräfte; deren Wahres ist Er“ —?

Śat. Br. I, 5, 4, 6, wo die Götter und Asuras, außerstande durch Waffengewalt ihren Streit über die Obmacht zu entscheiden, den Beschluß fassen *vācy eva brahman vijigīṣāmahai*. Sie zählen „eins, zwei, drei" usw.; die Einen nennen immer das Masculinum des Zahlworts, die Andern das Femininum; und wie bei Fünf die Asuras dem Masculinum der Götter kein Femininum mehr entgegenstellen können, haben sie verloren. Wir sehen, daß hier die Reihe der Zahlwörter als *brahman-* gilt, was in Anbetracht der Erfülltheit der Zahlen mit mystischer Kraft nicht Wunder nehmen kann[1])[2]).

Diese Stelle führt uns zur Betrachtung des *brahmódya-* (*brahmavadya-*, *brahmavādya-*); es ist wohl nur Zufall, daß für jenes Wettzählen diese Bezeichnung nicht ausdrücklich gebraucht ist. Beim *brahmódya-* wechseln mehrere Redende Frage und Antwort, zuweilen in rituell fixierten Versen (so bei dem bekannten *brahmódya-* des Roßopfers), aber auch in freier, improvisierter Rede. Da kann dann Kampf, Rivalität der Parteien vorliegen. Man fordert einander heraus (*hantainaṃ brahmodyam āhvayāmahai* Śat. Br. XI, 4, 1, 2). Eine aus Vielen bestehende Partei erwählt einen besonders starken Disputator als ihren *vīra-* (ebendas.). Es gibt Sieg und Niederlage (*na vai jātu yuṣmākam imaṃ kaścid brahmodyaṃ jetā* Śat. Br. XIV, 6, 8, 1; s. auch XI, 6, 2, 5). Aber es kann sich auch ohne alle Gegnerschaft einfach um den Wunsch des Einen handeln, vom Andern zu lernen (*Śauceyo ha Prācīnayogyaḥ | Uddālakam Āruṇim ājagāma brahmodyam agnihotraṃ vividiṣāmīti* das. XI, 5, 3, 1)[3]). Den Inhalt der Unterredungen bildet die Bedeutung von

1) Denn auf der heiligen, mystischen Natur der Zahlen scheint es mir zu beruhen, daß hier ein *bráhman-* als vorliegend angesehen wird, nicht aber auf ihrer Verwendung als Schlagworte im sophistischen Wettkampf zweier Gegner (Geldner, Ved. Studien II, 147), womit ein für das *bráhman-* m. E. nicht wesentlicher Gesichtspunkt hereingezogen wird.

2) Hier werfe ich noch die Frage auf, was das *jyeṣṭham brahma, brahmāpūrvam aparavat* Śat. Br. X, 3, 5, 10. 11 ist. Ich weiß keine andre Antwort, als daß es sich um die eben dort im Vorangehenden vorgetragene mystische Lehre handelt (so auch Eggeling). Dann gehört die Stelle mit sogleich zu besprechenden Materialien (S. 726) zusammen und exemplifiziert wieder das Ineinanderfließen von *bráhman-* und *bráhmaṇa-*.

3) Wie sind nun die Vorgänge von Śat. Br. XI, 6, 2 zu verstehen? Eine Anzahl von Brahmanen, darunter Yājñavalkya, sprechen mit König Janaka über das Feueropfer. Der König wirft Fragen auf, die über den Horizont jener gehen, und fährt davon. Die Brahmanen erwägen es, ihn zu einem Brahmodya herauszufordern; man steht aber auf Yājñavalkyas Rat davon ab. Yājñavalkya fährt dem König allein nach; der teilt ihm auf seinen Wunsch die Lösung der vorher

Riten, theologische oder metaphysische Mystik. Schließlich können wir fragen, ob für ein *brahmodya-* eine Mehrheit von Redenden wesentlich ist; man sollte meinen, daß ein Einzelner, welcher „*bráhma vádati*", genügte. In der Tat kann[1]) Āśvalāyana Sr. VIII, 13, 13. 14 den Vortrag eines *br.* allein durch den Hotar vorzuschreiben scheinen. Doch ist dies, so viel ich sehe, der einzige derartige Fall, und auch hier bleiben meines Erachtens ernstliche Zweifel[2]).

Den Bemerkungen über *brahmódya-* ist eine solche über das so häufige *brahmavādín-* anzuschließen. Die zu unzähligen Malen in den Brāhmaṇatexten wiederholte Wendung *brahmavādino vadanti* leitet bald irgend eine Frage rituellen bzw. mystischen oder philosophischen Inhalts ein, die dann beantwortet wird; bald folgt auch ohne Frage direkt eine Belehrung derartigen Inhalts (z. B. Ts. I, 7, 1, 4; vgl. auch Av. XV, 1, 8): wieder ein Hinweis darauf, daß Meinungsverschiedenheiten oder Rivalitäten hier kein wesentliches Moment bilden. Das Wissen aber, das in solchem Zusammenhang dargelegt wird, und die Weise des Vortrags entspricht durchaus der Art der Brāhmaṇa- (bzw. später der Upaniṣad-)texte.

Fragen wir nun, den mit den letzten Worten berührte

---

hingestellten Rätsel mit. Offenbar soll weder das erste Gespräch noch diese weitere Unterredung ein Brahmodya sein. Im Hinblick auf XI, 5, 3, 1 wird man fragen, weshalb nicht. Vermutlich kam dem Brahmodya, auch wo kein Wettstreit vorlag, doch eine gewisse Förmlichkeit und Feierlichkeit zu (sie mag sich in Körperhaltung, Redeton usw. ausgeprägt haben), die den Gesprächen von XI, 6, 2 nicht beiwohnte. Bṛh. Ā. Up. III, 1 ff. ist ein Brahmodya (s. 8, 1. 12). Die Gespräche Yājñavalkyas mit Janaka oder Maitreyī sind es nicht.

1) So sieht es Eggeling zu Śat. Br. IV, 6, 9, 20 an. Es handelt sich hier um das schon oben S. 721 Anm. 3 berührte Brahmodya.

2) Das Sūtra wiederholt annähernd wörtlich die Stelle Ait. Br. V, 25, 14 *atha Prajāpates tanūr anudravati brahmodyaṃ ca*; dort aber folgt dann weiter mit dem Plural § 22 *atha brahmodyaṃ vadanti*. Ist also gemeint, daß der Hotar erst gewissermaßen vorbereitend den Brahmodyatext (oder seinen eignen Anteil daran?) für sich aufsagt, und dann das eigentliche Brahmodya mit verteilten Rollen stattfindet? Freilich würde man dann über diesen Hergang eine Vorschrift im Sūtra erwarten. Oder sind vielleicht im Brāhmaṇa die Worte § 14 *br. ca* als aus dem Sūtra eingedrungen zu tilgen, und ist im Sūtra zu *br. ca* nicht *anudravati* zu ergänzen, sondern zu verstehen: „und das Br. (findet statt)"? In der Ausgabe der Bibl. Indica ist offenbar die Erklärung zu *br. ca: brahmodyañ copāṃśv evānudravati* irrtümlich als Text gedruckt. Wie auch über diesen Zweifel zu entscheiden sein mag, die Paralleltexte stimmen im Hinweis auf eine Mehrheit der Redenden bei diesem Brahmodya überein; s. Śat. Br. IV, 6, 9, 20; Kāty. Śr. XII, 4, 20; Āpast. Śr. XXI, 10, 12; 11, 1; Pañc. Br. IV, 9, 12; Lāṭy. III, 8, 7. — Vgl. zu diesem Brahmodya noch Bloomfield JAOS. XV, 172.

Gesichtspunkt weiter verfolgend, was sich aus den Materialien für *brahmódya-* usw. über das dabei in Betracht kommende *bráhman-* ergibt. Zunächst konnte ein solches *bráhman-* natürlich der formelhafte, festgeprägte Ausdruck rituell-mystischen Wissens sein. Konnte auch die nicht formelhaft gebundene Äußerung über derartige Fragen „*bráhman-*“ heißen? Kein Zweifel, wie wir gesehen haben, daß sich in der Tat ein *brahmódya-* in solchen Äußerungen bewegen konnte. Unbedingt sicher ist doch der Schluß nicht, daß diese darum als *bráhman-* aufgefaßt sein mußten. Neben dem Ausdruck *brahmódya-* liegt nämlich nicht allein die Wendung *bráhma vad-* (z. B. *bráhma gandharvá ávadann ágāyan deváḥ* Ts. VI, 1, 6, 6[1]), sondern auch *bráhman vad-: devá vaí bráhmann avadanta* Ts. III, 5, 7, 2, wo ich den Lokativ nicht mit Geldner (Ved. Stud. II, 147) „in Form eines Br.“ übersetze, sondern „über das Br.“[2]) — eigentlich: sie unterredeten sich auf dem Gebiet des Brahman —, welche Unterredung dann Tb. I, 2, 1, 6 als *brahmavādá-* erwähnt wird. So bleibt die Möglichkeit, daß ein in freier Erörterung theologischer Fragen sich bewegendes *brahmódya-* diese Bezeichnung führen konnte nicht weil *bráhman-* war, was man sprach, sondern worüber man sprach. Ich meine doch, daß das unnötig spitze Unterscheidungen sind. Bei dem Ineinanderfließen der Ausdrücke *bráhman-* und *bráhmaṇa-*, das wir mehrfach beobachtet haben und weiterhin beobachten werden, bei der Äquivalenz, welche eben in den Parallelstellen zu dem besprochenen Ts. III, 5, 7, 2 zwischen *bráhman sámavadanta* Kāṭh. XXX, 10 und *bráhma sámavadanta* Maitr. S. IV, 1, 1 erscheint[3]), endlich bei der Schwierigkeit, in manchen Fällen zu sagen, was denn das *bráhman-* in einer der sonst geläufigen Bedeutungen des Worts wäre, über das die *brahmavādínaḥ* gesprochen hätten, halte ich, wenn auch einstweilen nicht für gewiß, so doch für wahrscheinlich, daß auch die Brāhmaṇa-artigen Reden, welche die Theologen führten, als *bráhman-* angesehen worden sind[4]).

---

1) Das heißt natürlich nicht, wie Deussen (Allg. Gesch. der Phil. I, 1, 243) übersetzt: „das Brahman redeten die Gandharven, sangen die Götter“ (ebenso Griswold 7). Die Wortstellung und Maitr. S. III, 6, 3 widerlegt das. Längst hatte Delbrück (Ai. Syntax 370) das Richtige gegeben.

2) So auch Delbrück, Ai. Syntax 252, ähnlich „regarding“ Keith. Vgl. PW. unter *vad-* 2 *b*.

3) Wenn in solchem Detail Verlaß auf die Texte ist.

4) Ein ṛgvedischer Vorläufer des Treibens der *brahmavādinaḥ*, des *brahmódya-* erscheint, wie schon Bloomfield SBE. XLII, LXIV bemerkt hat, in X, 71, 11 *brahmā tvo vádati jātavidyám*, welche Stelle durch die Verbindung wenn auch

Einen letzten Fall des Auftretens von *bráhman-* innerhalb des hier besprochenen Vorstellungskreises liefert das Nirukta (IV, 6), wo bezüglich des Liedes Ṛv. I, 105 (Trita im Brunnen) gesagt wird: *tatra brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśraṃ bhavati.* Das ist kaum anders vorstellbar wie als Brāhmaṇatext, in den eine Erzählung vom Typus der Śunaḥśepageschichte, in Prosa mit eingestreuten ṛgvedischen und anderweitigen Versen, eingelegt ist [1]. Wieder beobachten wir das Zusammenfließen der Vorstellungen von Brāhmaṇa und Brahman. —

So haben wir Verwendungen des Worts *bráhman-* kennen gelernt für Zaubertexte, für mannigfache nicht als *ṛc-* oder *yajus-* angesehene Litaneien, für theologische und dgl. Erörterungen [2].

---

nicht von *bráhman-*, so doch von *brahmán-* mit *vad-* (vgl. Ṛv. IX, 113, 6; X, 117, 7) an die eben erwähnten Ausdrücke herangerückt wird. Daß hier der *brahmán* in dem engeren Sinne der wie es scheint ziemlich jungen, der Hotarschaft usw. koordinierten speziellen priesterlichen Funktion zu verstehen sei, halte ich abweichend von Pischel (Ved. Stud. I, 94) für wenig wahrscheinlich. Der Vers hebt die Vielseitigkeit priesterlichen Könnens und Tuns hervor: der eine kennt die *ṛcaḥ*; der andre singt die Gesänge; ein andrer Brahmane trägt *jātavidyá-* vor; noch ein andrer vollbringt das Opfer nach seinen Maßen. Aus der Struktur dieser Aufzählung ergibt sich so wenig, daß der Brahman im engeren Sinn gemeint ist, wie etwa X, 90, 9 *chándāṃsi*, neben *ṛ́caḥ sā́māni yájuḥ* stehend, einen vierten Veda bedeutet. Auch darüber, was *jātavidyá-* ist, weiche ich von Pischel ab („seine Sprüche"; wörtlich hieße es bei Pischels Auffassung von *jātá-*, wie Bloomfield und Hillebrandt in der Tat geben: „[his] innate wisdom"; „das ihm eigene Wissen": das wäre für diesen Priester im Unterschied von den andern wenig charakteristisch). Den Weg zur Deutung des Worts zeigt m. E. der Ṛgveda selbst mit den dort sehr häufig auftretenden, typischen Verbindungen von Formen der Wurzel *vid-* „wissen" mit Objekten von der Art des *jātá-*: so *devā́nāṃ jánimāni* IV, 27, 1; *devā́nāṃ jánma* I, 70, 6; *devā́nām ubháyasya jánmanaḥ* IX, 81, 2; *janúṣam* I, 139, 9; *jánūṃṣi . . . janítram* VII, 56, 2; *pṛthivyā́ divó janítram* VII, 34, 2; *jánmāni* VII, 10, 2; *víśvā jánimā* III, 31, 8; VIII, 46, 12; *víśvā veda jánimā jātávedāḥ* VI, 15, 13; *jánam* V, 53, 1; *yátaḥ prajajñé* X, 73, 10. Die Verbindung zwischen IV, 27, 1 etc. und dem Wort *jātavidyá-* stellt VIII, 39, 6 *agnír jātā́ devā́nām . . . veda* her (vgl. die *devajātāni* wie die Vasus, Rudras etc. Śat. Br. XIV, 4, 2, 24). Der *brahmán-*, welcher *jātavidyá-* redet, ist also ein Mann wie der, welcher X, 72, 1 sagt *devā́nāṃ nú vayáṃ jā́nā prá vocāma.* — Was das so ähnlich aussehende *jātávedas-* ursprünglich ist, frage ich hier nicht; uns kann hier genügen, daß man es sich — mit Recht oder mit Unrecht — im Sinn des *víśvā veda jánimā* (Ṛv. VI, 15, 13) oder des *jātā́nāṃ veda* (Ait. Br. II, 39, 11) gedeutet hat.

1) Vgl. meine Bemerkung ZDMG. XXVII, 80; Geldner Ved. Stud. III, 168.

2) Hier würden sich dann noch die Textkategorien anschließen, die an Stellen wie Śat. Br. XI, 5, 6, 8 (unten S. 728) namhaft gemacht sind. Doch s. S. 728 Anm. 2.

Das alles aber tut natürlich dem keinen Eintrag, daß auch die Grundelemente des geistlichen Textbesitzes, die Textmassen der drei Veden, nach wie vor als *bráhman-* angesehen wurden: *brahmaiva prathamam asṛjata trayīm eva vidyām* heißt es Śat. Br. VI, 1, 1, 8 (vgl. 10), und speziell mit Beziehung auf ein Yajus: *tad enam brahmaṇā yajuṣaitasmāc chaudrād varṇād apādatte* (das. VI, 4, 4, 9, vgl. noch I, 7, 1, 8; IV, 5, 2, 4. 10). So kann man, scheint es, zwei Verwendungen des Wortes unterscheiden. Einerseits bezeichnete es geistliche Texte aller Art (und dazu freie Reden entsprechenden Charakters?). Anderseits, da unter diesen Texten die *ṛc-*, *yajus-*, *sāman-* ihre besonderen Benennungen und fest abgegrenzten Bereiche besaßen, empfahl sich *brahman-* als spezielle Bezeichnung derjenigen Texte, welche nicht unter die drei Kategorien fielen. Die erste Ausdrucksweise liegt vor, wenn Śat. Br. X, 2, 4, 6 vom „siebensilbigen *brahman-*“ die Rede ist: *ṛk* ist eine Silbe, *yajuḥ* und *sāma* je zwei; *atha yad ato 'nyad brahmaiva, tad dvyakṣaraṃ vai brahma:* wo doch, indem die vier Kategorien unterschieden werden, zugleich auch der vierten, dem *brahmaiva*, ein gewisser Vorzugsanspruch auf die betreffende Bezeichnung zuerkannt wird. Hierher sind auch Äußerungen über den *brahmayajña-* zu stellen wie die von Śat. Br. XI, 5, 6, 4ff., wo nach den drei Veden an vierter Stelle die Atharvāṅgirasaḥ, an fünfter die *anuśāsanāni vidyā vākovākyam itihāsapurāṇaṃ gāthā nārāśaṃsyaḥ* erwähnt werden[1]): alles dies, als einen Gegenstand des *brahmayajña-* bildend, wird dadurch doch wohl in gewisser Weise als *bráhman-* charakterisiert[2]). Ich vermute, daß in ähnlich allumfassender Bedeutung *br.* auch Av. XV, 6, 3 zu verstehen ist *tám ṛ́caś ca sā́māni ca yájūṃṣi ca bráhma cānuvyàcalan:* nach den drei besonderen Kategorien wird, meine ich, das *bráhman-* als das Allgemeine genannt, das jene drei, dazu andres, umfaßt. Ähnlich urteile ich über Av. XV, 3, 7; XI, 8, 23. Möglich bleibt immerhin, daß doch *bráhman-* dort als eine vierte jenen dreien koordinierte Kategorie zu verstehen ist[3]): das wäre dann eben die Gesamtheit der übrigen heiligen Texte, Worte usw.,

1) Ein näheres Eingehen auf die dort und in ähnlichen Aufzählungen (über die besonders auf Bloomfield SBE. XLII, XXXV ff. zu verweisen ist) erscheinenden literarischen Kategorien liegt von dem hier verfolgten Zweck ab.

2) Freilich wird man gut tun, diesen Schluß nicht zu sehr zu urgieren. In den „*brahmayajña-*“ konnte einbezogen werden auch was doch nur eben an der Grenze des „*brahman-*“ lag, vom eigentlichen *brahman-* nur so zu sagen mitgezogen wurde.

3) Für XI, 8, 23 wird das indessen durch v. 30 ganz besonders unwahrscheinlich.

die nicht den drei Veden angehören[1]). In diesem Sinn nun, dem wir schon das *brahmaiva* von Śat. Br. X, 2, 4, 6 sich annähern fanden, drückt sich die oben (S. 721) erwähnte Stelle Ts. VII, 3, 1, 4 aus: den drei Kategorien der *ŕcaḥ, sāmāni, yájūṃṣi*, die alle *párimita-* sind, wird als viertes das *bráhman-* gegenübergestellt, bei welchem „*ánto nā́sti*". Es ist wohl nicht gemeint, daß das einzelne *bráhman-* keinen fest umschriebenen Wortlaut hätte: dies träfe in vielen Fällen, z. B. eben inbezug auf die dort gemeinte Caturhotṛ-Litanei, nicht zu. Sondern jeder der drei Veden hat seinen begrenzten Umfang; das übrige *bráhman-* aber, in keinem literarischen Corpus zusammengefaßt, bildet eine unbestimmte Masse[2]). Auch an der ebenfalls schon oben (S. 723) angeführten Stelle Śat. Br. II, 1, 4, 10 zeigt sich die hier besprochene Neigung, als *bráhman-* speziell das zu benennen, was nicht Ṛc, Yajus oder Sāman ist.

3. Noch einmal der Ṛgveda: das *brahman-* und die einzelnen Priestertümer. Der Brāhmaṇācchaṃsin. Wir kehren nach dieser Besprechung des *śabda-brahman-*, wie man später sagte, in seiner jünger-vedischen Geltung noch einmal zum Ṛgveda und zu der S. 720 aufgeworfenen Frage zurück. Wie verhält sich im Ṛv. der Gebrauch des Worts *bráhman-* zur Verschiedenheit der Priestertümer und der entsprechenden liturgischen Funktionen?

Die bisherigen Erörterungen haben uns den sehr allgemeinen Sinn des Worts kennen gelehrt. Es verbindet sich im Ṛgveda mit dem einen wie dem andern der beiden technischen Hauptverba für liturgischen Vortrag: mit *śaṃs-* wie mit *gai-*[3]). Wir sahen, wie die verschiedenen Zweige der Vedaliteratur weiter die Be-

1) Daß an diesen Stellen, wie das PW. (unter *bráhman-* 2) annimmt, *br.* speziell die Zaubersprüche (m. a. W. den Atharvaveda) als eine den Ṛc etc. gleichgeordnete Gattung bezeichne, hat schon Bloomfield (a. a. O. LXIII) zurückgewiesen, mit dem ich hier ganz übereinstimme. Nichts ermächtigt uns, dem Wort diesen besondern Sinn zu geben. Überhaupt aber wird eine Koordinierung von *br.* mit *ṛc-* usw. durch die Form der Aufzählung so wenig gewährleistet, wie — ich habe diese Parallele eben schon herangezogen — aus Ṛv. X, 90, 9 auf eine solche der *chandas-* (Metra) mit den Ṛc, Sāman, Yajus geschlossen werden könnte. Man sehe etwa noch, in engstem Zusammenhang mit der einen in Rede stehenden Atharvanstelle, die Aufzählung von Āhavanīya, Gārhapatya, Dakṣiṇāgni, Opfer, Opferer, Vieh (Av. XV, 6, 5).

2) Vgl. etwa die Ausdrucksweise von Ait. Br. IV, 6, 12; VIII, 5, 4; Śat. Br. XIII, 1, 3, 2.

3) Der Verbindung mit *gai-* gleichwertig ist es, daß der Vortrag der *śákvaryaḥ* durch die Vasiṣṭhas als *bráhman-* bezeichnet wird (Ṛv. VII, 33, 4). Vgl. NGGW. 1915, 379 Anm. 4.

ziehung auf Zauberlieder, auf Yajus, auf sonstige Litaneien und Äußerungen theologischen Wissens hinzufügen[1]). Die ganze Priesterschaft, nicht irgendwelche Inhaber besonderer Funktionen sind gemeint, wenn VII, 9, 5 von *brahmakṛ́t- gaṇá-* die Rede ist. Eben *bráhman-* bzw. das offenbar gleichbedeutende, früh antiquierte *bṛ́h-*[2]) ist es, das in der Benennung des Gottes Brahmaṇaspati, Bṛhaspati seine Qualifikation als allgemeinster Ausdruck für das mit übernatürlicher Kraft gesättigte, religiös-magische Wort beweist. Diese Sachlage ist offenbar der Annahme wenig günstig, daß sich im Ṛgveda ein eigner etwa dem *ukthá-* oder *gāyatrá-* koordinierter liturgischer Typus des *bráhman-* vorfinden könnte.

Insofern allerdings kann auch hier ein gewisser Schein solcher speziellerer Geltung des Ausdrucks vorliegen, als wohl auch schon in diesem Veda hieratische Formeln, die den großen eben erwähnten Kategorien nicht angehören, begreiflicherweise besonders gern eben mit dem allgemeinen Ausdruck *bráhman-* benannt werden (vgl. oben S. 728). Wenn davon die Rede ist, daß der Priester Indras Rosse durch zauberhafte Sprüche anschirrt, wird mit Vor-

1) Daß das *bráhman-* als Wort, dem transzendente Macht im Allgemeinen innewohnt, jenseits des Gegensatzes — wenn man einen solchen statuieren will — von Magie und Religion steht, liegt in dem Gesagten, sei aber hier zum Überfluß noch ausdrücklich hervorgehoben.

2) Daß dies *bṛ́h-* ursprünglich „Berg" bedeutete, *bṛ́haspáti-* „Herr der Höhe" und Beiname des Indra war, und erst eine brahmanische, von den europäischen Gelehrten allzu gläubig hingenommene Umdeutung jenen Gott zu einem *bráhmaṇas páti-* gemacht hat (O. Richter IF. IX, 220 f.): dies alles erscheint mir als ein Hypothesenbau in die Luft hinein, im Überlieferten schlechterdings nicht fundamentiert, vielmehr die unverdächtig durchsichtige Struktur der dort gegebenen Vorstellungsmassen (vgl. zuletzt NGGW. 1915, 196 f.) unnötig zerstörend. — Bei dieser Gelegenheit, wo ich das Gebiet der Etymologie berühre, möchte ich noch bemerken, daß die hier vorgelegten Untersuchungen, wie man sieht, keinen Antrieb enthalten — ich stimme hier mit Osthoff überein — *bráhman-* von Wurzel *bṛh-* „erheben, stärken" abzuleiten. Daß das *bráhman-* Stärkung des Gottes ist, (siehe unten S. 734 Anm. 3), ist eben nur eine, man kann sagen zufällige Seite der Vorstellung; andre Seiten passen zu jener Etymologie schlecht, ohne sie freilich direkt auszuschließen: das Band zwischen Etymologie und Gebrauch des Worts kann ja ein recht loses sein. Der Gebrauch von *bṛhánt-* zeigt m. E. mit der Vorstellungssphäre von *bráhman-* keine wirklich signifikanten Berührungen. Das Nebeneinanderstehen von *bráhman-* und *brahmán-*, (wie *dhárman-*, *sádman-* neben *dharmán-*, *sadmán-*) läßt ein vielleicht in ṛgvedischer Zeit noch nicht sehr lange aus dem Gebrauch verschwunden gewesenes Verb *bṛh- annehmen (das zugehörige Wurzelnomen *bṛ́h-* scheint ja bis nah an jene Zeit heranzureichen), für das man im Einklang mit den Untersuchungen Osthoffs ungefähr die Bedeutung „eine heilige bzw. magische Formel (Hymnus u. dgl.) vortragen" vermuten möchte.

liebe das Wort *bráhman-* gesetzt. Für die Havirdhānawagen schirrt man *bráhma pūrvyám* an (X, 13, 1; IF. XXXI, 126 ff.). Den bösen Geist, der die Leibesfrucht der Frau gefährdet, vertreibt Agni zusammen mit dem *bráhman-* (X, 162, 1. 2): ganz wie im Atharvaveda (oben S. 720) derartige Erfolge *bráhmaṇā* erzielt werden. Das alles ist leicht genug verständlich.

Etwas schwieriger aber ist eine weitere Frage, an der sich in diesem Zusammenhang nicht vorübergehen läßt. Das vedische Ritual kennt einen vom *brahmán-* der gewöhnlichen rituellen Terminologie verschiedenen, überwiegend mit dem Preise Indras beschäftigten Priester, der in alter Zeit — offenbar ehe es jenen *brahmán-* gab — seinerseits *brahmán-*, später *brāhmaṇācchaṃsin-* hieß (vgl. meine Rel. des Veda², 396) — ich übersetze die letztere Benennung: der mit Rezitationen (*śaṃsa*) auf Grund seiner Brahmanschaft Betraute. Inbezug auf den Brāhmaṇācchaṃsin nun, welcher der Sache nach — wenn auch nicht unter diesem Namen — schon in der ṛgvedischen Periode existiert hat, warf ich schon bei einer früheren Gelegenheit (NGGW. 1915, 207 A. 4) die Frage auf: „Besteht zwischen ihm und dem Hotar von Haus aus der Unterschied, daß der Letztere *ukthá-* (Preislieder), er aber *bráhman-* (Zauberlieder) vorzutragen hat? Häufiges Auftreten gerade des Terminus *bráhman-* in seinen Texten spricht vielleicht dafür.“ Das stände in einem gewissen Widerspruch zu den hier gewonnenen Ergebnissen, nach denen *bráhman-* nicht eigentlich „Zauberspruch“ bedeutet, sondern nur aus erklärlichen Gründen besonders leicht von Zaubersprüchen gebraucht wird. Ich versuche den Sachverhalt und überhaupt, so weit ich imstande bin, das Wesen dieses Brāhmaṇācchaṃsin aufzuklären, der in eigentümlicher Weise, nach seiner alten Benennung als „Brahmane“ schlechthin, mit seinen, wie erwähnt, speziell dem Indra geltenden Rezitationen neben dem Hotar und dessen großen, an die verschiedensten Götter, besonders aber eben an Indra gerichteten Litaneien steht.

Zunächst ist klar, daß die Rezitationen des Br.[1]) in ihrem technisch-liturgischen Wesen durchaus unter den gewöhnlichen Typus der *śastra-* fallen, auf den ja schon der Name des *brāhmaṇācchaṃsin-* weist. Wie andre *śastra-* folgen sie einem vorangehenden *stotra-*; es gehört der *āhāva-*, der *pratigara-* dazu (Vait. S. 15, 15 ff.); das *uktham vāci, uktham vācīndrāya, om ukthaśāḥ* (das. 20, 21; 21, 5), der Vortrag der Yājyāstrophe schließt sich an. Von

1) Für den Agniṣṭoma sind diese bei Caland-Henry 248 f., 319 ff. mit gewohnter Sorgfalt beschrieben.

einer Verschiedenheit also wie etwa bei den Vorträgen der Udgātāras kann gegenüber denen des Hotar nicht die Rede sein. Der Br. gehört eben zu den „Hotraka", über deren Gleichartigkeit mit dem Hotar das Aitareya Brāhmaṇa (VI, 8, 9) zutreffend spricht.

Ist also eine Besonderheit des Brāhmaṇācchaṃsin hinsichtlich der liturgischen Technik nicht vorhanden, so kann sich seine Eigenart nur im Inhalt seiner Rezitationen ausprägen, in der speziellen Beziehung zur Gottheit und dem von ihr gehofften Segen.

Eine solche Besonderheit nun tritt zwar, wie begreiflich ist, entfernt nicht überall und nicht mit vollkommener Schärfe hervor. Aber mir scheinen doch Züge, die auf sie hinweisen, genugsam vorhanden, um Beachtung zu verdienen.

Täusche ich mich nicht, so liegt das Wesen dieses Priesters, entsprechend seinem Namen als *brahmán-* oder als der kraft der *brahmán*schaft Rezitierende darin, daß in seinem Verkehr mit den Göttern, insonderheit mit dem Hauptgott der Somafeier Indra, auf beiden Seiten — bei ihm wie bei den Göttern — das Motiv des Brahmanenwesens hervorgekehrt ist. Ich versuche die ihrer Natur nach von Verschwommenheit nicht freie Vorstellung so weit wie möglich zu präzisieren und zu veranschaulichen. Folgende Punkte sind hervorzuheben:

1. Indra wird, wo es sich um den Brāhmaṇācchaṃsin handelt, speziell von der Brahmanenseite seines Wesens her aufgefaßt. Daß er eine solche besitzt, ist schon an einigen Stellen des Ṛgveda erkennbar. *brahmáṇam* wird VI, 45, 7 von ihm gesagt; *índro brahméndra ṛ́ṣiḥ* VIII, 16, 7; er ist *bráhmaṇo devákṛtasya rā́jā* VII, 97, 3; *máda ukthā́ni śaṃsati* X, 44, 8; mehr s. bei Bergaigne, Rel. véd. II, 277, und Vs. XXVIII, 28. Nun betrachte man die Pravaraformel, bei der jeder der installierten Priester mit einem Gott (bzw. der Maitrāvaruṇa mit einem Götterpaar) parallelisiert wird. Da kommt Indra zweimal vor, beim Hotar und beim Brāhmaṇācchaṃsin; dazu die Formeln: *indraṃ hotrāt sajūr diva ā pṛthivyāḥ* (beim Hotar); *indro brahmā brāhmaṇāt* (beim Brāhmaṇācchaṃsin), Āpastamba Śr. XI, 19, 6. 8, vgl. Caland-Henry 186 f. Genau entsprechend bei den *ṛtuyājāḥ* (Cal.-Henry 224 ff.), wo die Praiṣaformel für Indra in Verbindung mit dem Hotar lautet *hotā yakṣad indraṃ hotrāt sajūr diva ā pṛthivyā ṛtunā somaṃ pibatu, hotar yaja;* dagegen für denselben Gott in Verbindung mit dem Brāhmaṇācchaṃsin: *hotā yakṣad indro brahmā brāhmaṇād*[1] *ṛtunā somaṃ*

[1] Dies *brāhmaṇāt* des Ṛtuyāja-Rituals und damit der daran hängende Vor-

pibatu, brahman yaja. Vgl. noch Śat. Br. IV, 6, 6, 5[1]. Es ist klar, wie eben diese Seite des Gottes in eben diesem Zusammenhang, im Gegensatz zur sonstigen Auffassung, bemerkbar hervorgekehrt wird.

2. Damit steht weiter in genauem Einklang, daß neben Indra in zweiter Linie auch Bṛhaspati Gottheit des Brāhmaṇācchaṃsin ist: der göttliche Brahman, der an Indras Seite steht wie der menschliche Purohita an der Seite des Königs. Bei den *prasthita-homa-* des dritten Savana, wo sich die Verehrung zahlreicher Götter und Götterpaare auf die verschiedenen Priester verteilt, hat es der Brāhmaṇācchaṃsin mit Indra und Bṛhaspati zu tun (Caland-Henry 348). Beim Ukthya trägt er ein eigenes Śastra an dasselbe Götterpaar vor (Vait. Sūtra 25, 3 ff.). So finden sich denn im 20. Buch des Atharvaveda, das bekanntlich der Hauptsache nach eine Saṃhitā des Brāhmaṇācchaṃsin ist[2], neben den vorherrschenden Indratexten auch zahlreiche an Bṛhaspati oder an Indra und Bṛhaspati: beispielsweise unter den Texten des eben erwähnten *ukthaśastra-* Av. XX, 16 an Bṛhaspati, 17 an Indra und an das Paar Indra-Bṛhaspati.

3. Im Zusammenhang mit alldem kann es m. E. nicht bloßer Zufall sein, daß im Textmaterial des Brāhmaṇācchaṃsin der Ausdruck *bráhman-* besonders gern verwandt wird. Ich verfolge das nur für den auf den Agniṣṭoma bezüglichen Teil (Av. XX, 1—13). Gleich nahe dem Anfang erscheint der dann im weiteren Verlauf dieser Saṃhitā mehrfach wiederkehrende Tṛca XX, 3 (= Ṛv. VIII, 17, 1—3); dort heißt es *brahmayújā hárī; úpa bráhmāṇi naḥ śṛṇu* (dann: *brahmáṇaḥ*). Weiter XX, 8, 1 *śrudhí bráhma*: in einer größeren Reihe von Versen, die sich auf verschiedene Priester verteilen (Caland-Henry 286 f.), enthält gerade der des Brāhmaṇācchaṃsin, und nur dieser, das Wort *bráhma*. Dann weiter: 9, 3 *tád bráhma pūrvácittaye*; 11, 1 *bráhmajūtaḥ*; 12, 1 *úd u bráhmāṇy airata*; 12, 3 *úpa bráhmāṇi jujuṣāṇám asthuḥ*.

Ich halte es nicht für möglich, im Ṛgveda auf Grund des Auftretens dieses Terminus *bráhman-* zwischen Liedern — in erster Linie Indraliedern —, die speziell für den Brāhmaṇācchaṃsin (nach der alten Terminologie: für den Brahman) bestimmt waren,

stellungskreis läßt sich in den Ṛgveda (I, 15, 5; II, 36, 5) zurückverfolgen. Gerade dieser Ablativ ist solenn; es ist derselbe, der im Namen des Brāhmaṇācchaṃsin enthalten ist.

1) Dort ist auch die Rede von dem Indra geweihten, in engstem Zusammenhang mit den Funktionen des Brāhmaṇācchaṃsin stehenden „Brahmasāman".

2) S. meine Prolegomena 347; Caland, das Vaitānasūtra des Av., S. VI.

und anderweitigen Elementen scharf zu scheiden[1]). Soviel sich bis jetzt sehen läßt, fließen die Grenzen. Aber trotz dieser Unbestimmtheit läßt sich, scheint mir, doch für den Ṛgveda wenigstens in Spuren[2]), dann deutlicher im späteren Ritual ein gewisser individueller Charakter des hier in Rede stehenden liturgischen Gebiets erkennen: ein Priester erscheint, dessen besondere Aufgabe es ist, als Genosse des Hotar in den diesem und seinen andern Genossen eigentümlichen liturgischen Formen den Zusammenhang hervorzuheben, der speziell das priesterliche Wesen mit Indra verbindet, im Einklang damit Indras göttlich-priesterlichen Genossen, den Bṛhaspati, zu ehren, und so denn durch Betonung dessen, was schon die Sprache als die eigentliche Leistung der *brahmán-* charakterisiert, des *bráhman-*, dieses *várdhana-* des Indra[3]), die dem starken Gott allerseits dargebrachten Huldigungen an seinem Teil zu mehren.

4. Weitere Bedeutungsentwicklung von *bráhman-*. Der Weg von der ursprünglichen konkreten Bedeutung „heilige Formel" zur Geltung des Worts *bráhman-* für das Allwesen verläuft durch Regionen, in denen die Verschwommenheit der Gedankenspiele oft nur unbestimmteste Linien zu erkennen erlaubt. Zuvörderst verfließen die alten festen Umrisse des *bráhman-*; dann werden die fließenden Gebilde von der Phantasie in höchste, aber nebelhafte Höhen erhoben. Der Zusammenhang mit dem Ursprünglichen macht sich doch, wenigstens auf weiten Strecken des Weges, immer wieder fühlbar.

Es kann hier nicht die Absicht sein, die Details dieses Chaos erschöpfend zu durchforschen. Ich verfolge nur die Hauptrichtungen, in denen die Linien oder vielmehr die unbestimmten Massen der Vorstellungen mir zu verlaufen scheinen.

Nicht erst in dem Zeitalter, mit dem wir es zu tun haben, kommt die Vorstellungsweise auf, aber sie wird doch jetzt mit

---

1) Doch wird beispielsweise für die kleine dem Kṛṣṇa Āṅgirasa zugeschriebene Liedersammlung X, 42—44 immerhin auch trotz Fehlen dieses Terminus Bestimmung für den Br. vermutet werden dürfen.

2) S. oben S. 732 Anm. 1.

3) Darüber, daß von dem auf liturgischem Wege herbeigeführten Erstarken (*vṛdh-*, *várdhana-*) Indras mit Vorliebe eben unter Anwendung des Worts *bráhman-* gesprochen wird, vergleiche man Bergaigne, Rel. véd. II, 273 f. Der Grund für diese Bevorzugung vor andern Ausdrücken wird einerseits in der entschiedeneren Betonung des sakralen Elements als etwa bei *gír-*, anderseits in der allgemeinen, nicht auf bestimmte Priestertümer beschränkten Natur des *bráhman-* liegen: man beachte etwa die bezeichnende Ausdrucksweise von VI, 23, 5.

besonderer Vorliebe gepflegt — die Vorstellungsweise, welche Kräfte, Verhältnisse, Handlungen, Geschehnisse aller Art, das Jahr wie das Opfer, die Himmelsgegenden wie die Unsterblichkeit, Wahrheit und Unwahrheit als konkrete Wesen hypostasiert, die bald personenhaft hin und her laufen, reden, begehren, bald als Fluida ergossen werden, in einander eingehen, einander durchdringen. So hat das *bráhman-* jetzt sein Dasein nicht mehr allein als dieser und jener Hymnus oder Zauberspruch. Es ist zugleich eine Art mystischer Hymnen- und Spruchsubstanz, wie der *yajñá-* Opfersubstanz ist; gelegentlich mit einem gewissen persönlichen Anflug[1]): ein einheitliches Wesen und wiederum fähig, zugleich in mannigfachsten Daseinsformen zu existieren, in eine bunteste Fülle von Beziehungen einzugehen. Während in der älteren Zeit, wie wir gesehen haben, *bráhman-* neben Worten wie *ukthá-*, *stóma-* *gír-* aufzutreten pflegt, verbindet es sich — der Wechsel ist bezeichnend — jetzt gern auf der einen Seite mit *kṣatrá-*, auf der andern mit *tápas-*, *dīkṣā́-*, *satyá-* oder Ähnlichem und übt zusammen mit diesen Wesenheiten auf verschiedensten Gebieten sein phantastisches Wirken.

Da zeichnet sich nun zuvörderst am bestimmtesten und wohl auch am frühsten der Kreis der Vorstellungen ab, welche das *bráhman-* als den ihm verwandten Menschen, den Brahmanen, innewohnend betreffen: wobei die Korrelation von *bráhman-* und *ksatrá-* die Rolle eines Leitmotivs übernimmt. Wir sahen (S. 719), daß schon im Ṛgveda dahin gehende Äußerungen erscheinen, die dort aufzutreten eben erst anfangen; weiterhin finden sich dann die Belege sehr reichlich. Für die Hauptstelle des Ṛgveda VIII, 35, 16ff., liegt, wie gezeigt wurde, die Auffassung nah, daß das *bráhman-* als der Schatz der Vedentexte hier noch im selben Sinn den wesentlichen Besitz des Brahmanenstandes ausmacht, wie Kühe den des Bauern: zugleich aber steht dort das *bráhman-* auch schon in Korrelation mit dem *kṣatrá-*, der innewohnenden Kraft des Adligen. In den Brahmanenschüler, wird in späterer Zeit gesagt, ist „das *bráhman-* hingetan“; er „trägt (in sich) das strahlende *bráhman-*“ (Av. XI, 5, 22. 24). Da erscheint deutlich die Vorstellung des Vedaworts, das in sich aufzunehmen eben man Brahmanenschüler wird: in einen solchen Schüler „gehen“ ja „alle Veden ein“ (Śat. Br. XI, 3, 3, 7).

Nun freilich erweitert sich die Vorstellung in der Richtung,

1) Man sehe etwa Av. XIV, 1, 54 oder die unten erwähnte Stelle ibid. XV, 10, 3. 4.

die hier von selbst gegeben ist: brahmanisches Selbstbewußtsein nimmt in das *bráhman-* die ganze Fülle mystischer, über das profane Dasein unvergleichlich erhabener Heiligkeit auf und die Gesamtheit der Rechte und Pflichten, die aus solcher Heiligkeit erwachsen. Der Einfluß, den da die Vorstellung des *kṣatrá-* als der das Wesen des Kṣatriya in sich schließenden Kraft vermutlich geübt hat, ist schon oben (S. 719) hervorgehoben worden. So stehen also das *bráhman-*, jetzt mehr als das bloße Vedenwort, und das *kṣatrá-* als zwei „Kräfte" (*vīrye*, Śat. Br. I, 2, 1, 7) nebeneinander. *bráhman-* und *kṣatrá-* — hier sind sie zu einer Art mystischer Personen geworden — „sprachen: 'In wen sollen wir eingehen?' 'In Bṛhaspati (den göttlichen Brahmanen) soll das *bráhman-* eingehen, in Indra (den göttlichen Helden) das *kṣatrá-*'" (Av. XV, 10, 3. 4). „Das *brahman-* legte in die Brahmanen seine Majestät (*mahiman-*) verbunden mit Studium und Lehren (des Veda), mit Opfern für sich und für andre, mit Geben und Empfangen von Gaben, zur Bewahrung der Veden" (Baudhāyana Dharm. I, 10, 18, 2). —

Neben dem Brahmanen sodann ist eine weitere Wesenheit, der das *bráhman-* vorzugsweise innewohnt, das Opfer. Auch hier ist klar, daß die ursprüngliche Natur des *br.* als heiliger Formel durchaus zugrunde liegt. Die Hymnen und Sprüche, die zum Opfer gehören, stehen in dessen Mittelpunkt, teilen ihm lebendige Kraft mit. Man lernt opfern, indem man die Opfertexte lernt. „Und so weiß man: stehend, gehend, sitzend, liegend, welches Opfer (d. h. die Texte welches Opfers) immer jemand studiert, mit diesem Opfer hat er geopfert" (Āśv. Gṛhy. III, 4, 6). „So groß ist das gesamte Opfer, wie der dreifache Veda ist" (Śat. Br. V, 5, 5, 10). Wenn es da also heißt: „das Opfer ist das Brahman" (das. III, 1, 4, 15), so liegt auch hier der Zusammenhang mit dem in unsern Untersuchungen immer wieder hervorgehobenen Ausgangspunkt der *bráhman*-Vorstellung zutage. Natürlich konnten nun hier und da auch Äußerungen wie die folgende nicht ausbleiben: „Das sichtbare *bráhman-*, dessen Gelenke die Zurüstungen (des Opfers) sind, dessen Rückgrat die *ṛc-*, die Haare die *sāman-*, das Herz das *yajus-* heißt, seine Streu die Opferspende" (Av. IX, 6, 1 f.) — wo, wie man sieht, neben den heiligen Texten auch greifbare Elemente der Opferverrichtung als Bestandteil des „*bráhman-*" erscheinen: wonach die Auffassung von der ursprünglichen Natur des *bráhman-* zu modifizieren man sich nicht versucht fühlen wird. Überhaupt ginge man wohl zu weit, wollte man aus Sätzen wie den eben angeführten direkt ein wirkliches Stück Bedeutungs-

entwicklung von *br.* herauslesen. Sehr viel vollgiltiger, als wenn es beispielsweise heißt „der Palāśabaum ist Brahman", sind jene Ausdrücke wohl nicht[1]). —

Das *bráhman-* endlich wirkt nicht im Brahmanen und im Opfer allein, sondern in der Natur, in der ganzen weiten Welt. Die magische Kraft der vom Priestertum gehandhabten heiligen Formel ist allbezwingend: so muß der mystischen Wesenheit des *bráhman-* an sich, auch ohne daß es von rezitierenden oder singenden Brahmanen in Tätigkeit gesetzt wird, Allgewalt gehören. Es beherrscht das Geschehen im Einzelnen; es zeichnet ihm im Ganzen die bleibenden Ordnungen vor. Zu keinem andern Ausdruck für die im Chaos, über dem Chaos der Dinge und Vorgänge regierende Macht fühlt sich die Brahmanenphantasie so stark hingezogen wie zu diesem, der an die Übermacht der eignen geheimen priesterlichen Kunst über alle profanen Gewalten erinnert. So wird das *bráhman-* man kann sagen zu einem brahmanisch-grotesken Logos.

Ein Vorspiel dieser Entwicklung, ihrer eigentlichen, charakteristischen Ausprägung noch weit voranliegend, läßt sich im Puruṣahymnus des Ṛgveda (X, 90) erkennen, wo beim weltbegründenden Uropfer neben den Tieren, den menschlichen Kasten usw. auch *ṛ́c-* und *sā́man-*, Metra und *yájus-*[2]) entstehen (Vers 9). Da sind die heiligen Texte nicht mehr wie in den älteren Teilen des Ṛgveda das Werk menschlicher Poeten, von diesen „gezimmert gleich einem Wagen"; sie haben vom Anfang des Weltdaseins her ihre eigne Existenz. Doch dieser Rang kommt ihnen immer noch mit vielen andern Wesenheiten gemeinsam zu, und das Schlagwort *bráhman-* fehlt; davon daß dieses den weltbeherrschenden Kräften wie dem *ṛtá-* gleichgestellt wäre, findet sich im Ṛgveda keine Spur. Dem halte man nun etwa die Kosmogonie von Śat. Br. VI, 1, 1, 8 gegenüber, wo der Weltschöpfer, Puruṣa Prajāpati, Kasteiung übend „das *bráhman-* als das erste schuf, das dreifache Wissen (der drei Veden). Dies wurde ihm zum Halt; darum sagt man: das *bráhman-* ist der Halt dieses All". Und noch einmal in dem wirren Verlauf dieser Kosmogonie etwas später: der Schöpfer geht „zusammen mit dem dreifachen Wissen" in die Wasser ein; ein Ei entsteht:

---

1) Daß man, wo es sich nicht um mystische Identifikationen sondern um Benennung der Dinge mit ihrem wirklichen Namen handelte, von konkreten Opferverrichtungen als *bráhman-* gesprochen hat, bezweifle ich durchaus auch für dies Zeitalter wie für das ṛgvedische. Wenn ein Yajus lautet *ágne bráhma gṛbhṇīṣva* (Vs. I, 18), so hätte Eggeling (Śat. Br. I, 2, 1, 9) m. E. besser nicht übersetzt: „Accept, O Agni, this holy work".

2) Nicht „die vier Veden" (Griswold 32).

„aus dem wurde das *bráhman-* als das erste geschaffen, das dreifache Wissen; darum sagt man: das *bráhman-* ist das Erstgeborene dieses All“ (§ 10). Man sieht, wie hier das Brahman, zu einer universellen Potenz und einem Hauptfaktor der Kosmogonie geworden, darum doch sein altes Wesen als das in den drei Veden verkörperte heilige Wort nicht aufgegeben hat. Nunmehr wird vom *bráhman-* in solchen Ausdrücken gesprochen wie daß die Götter es zum herrlichsten unter sich gemacht haben. Sie sind durch das *bráhman-* unsterblich geworden. Himmel und Erde werden dadurch festgehalten (Śat. Br. VIII, 4, 1, 3; XI, 2, 3, 6). Es ist der Wald, der Baum (d. h. das Holz, die Materie), daraus Himmel und Erde gezimmert ist (Tb. II, 8, 9, 6—7). Ist da nun die alte Bedeutung des Worts verschwunden? Das für jede einzelne Stelle zu bejahen oder zu verneinen ist unmöglich. Das *bráhman-*, in dem die Sonne festgestellt ist, wird als das „siebensilbige *br.*“ beschrieben, von welchem *ṛc-*, *yajus-*, *sāman-* fünf Silben ausmachen und alles übrige *bráhman-* zwei Silben (Śat. Br. X, 2, 4, 6): hier ist es wieder einmal deutlich, daß das zu kosmischer Höhe aufgestiegene *bráhman-* doch immer noch nicht aufgehört hat, zugleich das Vedenwort zu sein[1]). Anderwärts mag anders zu urteilen sein; es scheint nur natürlich, daß das Hereinströmen so mächtigen, wenn auch wirren neuen Inhalts die alte Vorstellung oft mehr oder weniger vollständig zurückdrängte, an die dann anderseits doch wieder der auch jetzt lebendig bleibende Gebrauch des Worts in seinem früheren Sinn immer wieder erinnern konnte. In Texten wie Av. X, 2. 7. 8; XI, 5, auf die ganz besonders zutrifft, was hier mehr oder minder überall gilt, daß nicht arbeitendes Denken, sondern spielerische Phantasie — indisch maßlose Phantasie — das Wort führt, zeigt sich das *bráhman-* in einer Unbestimmtheit, der gegenüber eine auf feste Vorstellungen hinzielende Exegese meist hilflos verstummen, oft auch sich geflissentlich zurückhalten wird in dem Bewußtsein, daß Klarheit hier eben nur die Echtheit des Bildes fälschen würde[2]). Auf Einzelunter-

1) So ist auch da, wo das *br.* das Beiwort *jyeṣṭha-* angenommen hat, das Mitspielen der alten Vorstellung keineswegs ausgeschlossen, vielmehr an einzelnen Stellen deutlich erkennbar.

2) Aus den eben erwähnten Texten Av. X, 7. 8; XI, 5 hebe ich nur die auch hier deutlich sich aufdrängende Äquivalenz von *bráhmaṇa-* und *bráhman-* hervor; man beachte insonderheit den Wechsel von *bráhma jyeṣṭhám*, *jyeṣṭhám bráhmaṇam*, *bráhmaṇam bráhma jyeṣṭhám*. Das steht im vollen Einklang mit dem, was oben S. 722 usw. sich inbezug auf das Verhältnis der beiden Ausdrücke ergeben hat. Wenn *bráhmaṇa-* so an verschiedensten Stellen seiner Gebrauchssphäre mit *bráhman-*

suchungen, die auch für diese Strecke des Entwicklungsweges festzustellen hätten, wie weit doch an diesem oder jenem Punkt ein Fragment bestimmt geformter Gedanken erkennbar werden kann, verzichte ich einstweilen. So viel darf schon jetzt ausgesprochen werden, daß der letzte Schritt, der dann in der Geschichte des Worts *bráhman-* geschehen ist, an das Vorangehende sich verständlich anschließt. Als die Spekulation der Upaniṣaden, jene Nebelreiche hinter sich lassend, die Idee einer ewigen, jegliches Dasein durchdringenden Allkraft nicht mehr, wie das frühere Denken, nach launenhafter Willkür hier und dort für Augenblicke auftauchen ließ, sondern sie mit starkem Entschluß, mit tiefstem Ernst erfaßte und festhielt, mußte unter den Ausdrücken, mit denen die tastenden Versuche der Sprache das große Mysterium zu benennen strebten, *bráhman-* in erster Linie stehen. Vereinten sich hier doch die Vorstellungen heiliger Majestät, einer das Weltdasein lenkenden höchsten Macht, des über allem Offenbaren unendlich erhabenen Geheimnisses, dazu endlich — im Widerspruch, aber in sehr verständlichem Widerspruch mit diesen aufs Universelle gerichteten Zügen — der Verwandtschaft, nein der Identität mit dem, worin sich für das Selbstbewußtsein dieser Denker die weltentnommene, weltüberwindende Erhabenheit des eignen Standes, der eignen Persönlichkeit ausdrückte. Nunmehr mußte sich freilich der vorher schon in der Bildung begriffene Riß gegenüber der bescheidenen Grundbedeutung des Wortes erweitern und befestigen. „Nicht denke man vielen Worten nach; das heißt ja nur die Rede ermüden", so sah man es jetzt an. Da war denn die Unterscheidung zwischen den „zwei Brahman", „dem Wortbrahman und dem, welches das höchste ist", unvermeidlich geworden. —

Um zusammenzufassen: treffen die vorstehenden Untersuchungen das Richtige, so hat sich herausgestellt, daß die Bedeutungen von *bráhman-* nicht von einem Fluidum ausgehen, das gleichermaßen im heiligen Wort, in der heiligen Handlung, im heiligen Menschen wohnt. Sondern zu Grunde liegt die Vorstellung des heiligen Worts. Neben das konkrete, reale Wort tritt eine gewisse Hypostasierung der sakralen und magischen Wortwesenheit. Erst insofern das heilige Wort im Brahmanen,

---

zusammenfließt, scheint mir darin ein deutlicher Hinweis darauf zu liegen, daß in der bekannten Kontroverse, ob *bráhmaṇa-* von *bráhman-* oder *brahmán-* kommt, die erstere Auffassung zutrifft (um das *brā́hmaṇa-* von Rv. I, 15, 5; II, 36, 5 handelt es sich natürlich nicht). Eine überzeugende Spur des Zusammenhangs mit *brahmán-* kann ich im Gebrauch von *bráhmaṇa-* nicht entdecken.

im Opfer, im Weltdasein lebt und wirkt, fängt das *bráhman-* an als die Potenz zu erscheinen, die den Brahmanen zum Brahmanen macht, die das rituelle, das kosmische Geschehen beherrscht. Man hat im Brahman, wie schon oben berührt wurde, einen indischen Ausdruck für die Vorstellung jener durch die Welt verbreiteten, geheimnisvoll übernatürlichen Macht gesehen, welche die heutige Religionswissenschaft mit melanesischem Namen als Mana zu benennen liebt. Dem Mana immerhin ähnlich ist das Brahman geworden. Ursprünglich gewesen ist es etwas andres.

Anhang. Über *pūrvácitti-*.

Treffend macht Geldner (Glossar) darauf aufmerksam, daß in der Nachbarschaft von *pūrvácitti-* gern *bráhman-* steht. Täusche ich mich nicht, so hat seine Auffassung des ersteren Worts („die erste Erkenntnis, Kunde"; insbes. „die erste Idee des Dichters, poetische Eingebung, Erleuchtung") die von *bráhman-* beeinflußt, unter dessen Bedeutungen er, wie oben S. 717 Anm. 2 bemerkt ist, hervorhebt: „die geheimnisvolle Kraft, die den Dichter inspiriert und zum Seher macht und die er auf die Götter überträgt" — wobei zwei Belege vorangestellt werden, die eben das Wort *pūrvácittaye* enthalten, VIII, 6, 9; 3, 9. Ich möchte hieraus den Anlaß entnehmen, die mir wahrscheinliche Auffassung von *pūrvácitti-* darzulegen, welche von der offenbar sehr sorgfältig erwogenen Geldners abweicht. Gehen wir auf frühere Perioden der Ṛgvedaexegese zurück, so begegnen wir recht unsicherem Tasten. So übersetzt Ludwig an den beiden eben angeführten Stellen: VIII, 3, 9 *tát tvā yāmi suvíryaṃ tád bráhma pūrvácittaye* „um diese Heldenstärke fleh ich dich an, daß dieses Brahma's du zuerst gedenkest"; dagegen VIII, 6, 9 *prá* (scil. *naśīmahi*) *bráhma pūrvácittaye* „erreichen mögen wir . . . das Brahma zur Morgenandacht". Dabei sind die beiden Stellen, wie man sieht, einander ganz ähnlich und stehen in naher Nachbarschaft, in Abschnitten von sehr gleichartiger Ausdrucksweise.

Mir ist nun von vornherein nicht wahrscheinlich, daß das *pūrva-* eine ich möchte sagen so ideelle Nuance enthält wie die einer ersten poetischen Eingebung — gemeint müßte doch wohl sein: im Gegensatz zu der dann folgenden Durchführung und Ausgestaltung des im ersten Moment intuitiv Erfaßten. Ich halte mich an die beiden dem *pūrvácitti-* gleichartigsten Worte der

Ṛgvedasprache: an *pūrvápīti* und *pūrvåhūti-*[1]. In beiden liegt eine gewisse Rivalität: daß der betreffenden Gottheit das Recht zukommt vor andern Göttern zu trinken (I, 135, 1; vgl. dazu I, 134, 6; IV, 46, 1; VIII, 100, 2 etc.), vor andern angerufen zu werden (I, 123, 2). Ebenso wird, meine ich, *pūrvácitti-* ein Wahrnehmen, ein Denken bedeuten, das vor anderm Denken einen Vorrang oder Vorsprung hat — vermutlich zum Vorteil einer dabei in Frage kommenden Person. Wenn nun VIII, 6, 9 der Dichter das *bráhman-* zu erlangen wünscht *pūrvácittaye*, so ist wohl wahrscheinlich, daß diese Person er selbst ist; fraglich aber ist, ob er selbst vor andern Betern das *bráhman-* wahrnehmen und dadurch jenen zuvorkommen möchte (also *pūrva-* der Beter als Subjekt), oder ob er vielmehr wünscht, daß der Gott sein *bráhman-* vor dem der andern wahrnehme und durch Erhörung segne (*pūrva* der Beter bzw. sein Gebet als Objekt)[2]. Die hiernach sich ergebenden beiden Auffassungen von *pūrvácitti-* sind in den Übersetzungen von Caland-Henry (L'Agniṣṭoma), in denen die Vorstellung der Rivalität m. E. richtig herausgefühlt ist, abwechselnd vertreten[3]. Es kommt noch die gelegentlich vorliegende weitere Möglichkeit dazu, daß vom Denken des Sängers an ein göttliches oder heiliges Objekt die Rede ist nicht, wie eben in Betracht gezogen wurde, als den Vorrang vor dem Denken andrer Subjekte, sondern vor dem Denken an andre Objekte besitzend. Ein Wechsel zwischen verschiedenen Auffassungen ist prinzipiell nicht ausgeschlossen; man denke etwa an die Doppelseitigkeit von *vṛktábarhis-* „der das B. bereitet hat", „für den das B. bereitet ist", oder von *kṛtábrahman-* „der das Br. verrichtet hat", „zu dem hin das Br. verrichtet ist", oder von *pūrvabhāj-* „(der Mensch oder Gott), der zuerst einen Anteil erhält", „(der Anteil), der zuerst verliehen wird". Aber man wird doch unmotiviertes Hinundhergreifen vermeiden. Die Erreichung voller Sicherheit in allem

---

1) Man beachte, wie VIII, 3, 7. 9 derselbe Dichter dicht bei einander *pūrvápītaye* und *pūrvácittaye* sagt.

2) Man kann sagen: ob die *citti-* zu verstehen ist etwa nach IV, 4, 11 *tvám no asyá vácasaś cikiddhi* oder nach VIII, 2, 17 *távéd u stómaṃ ciketa*. — Ich setze einige Bemerkungen Sāyaṇas hierher. *tad brahma parivṛḍham annaṃ pūrvacittaye pūrvaprajñānāyānyebhyaḥ pūrvam eva lābhāya tvāṃ yācāmi* (zu VIII, 3, 9). *pūrvacittaye pūrvaprajñānāyānyebhyaḥ stotṛbhyaḥ pūrvam evāsmatstotraparijñānāya* (zu VIII, 12, 33). — Hillebrandt, Enc. of Rel. and Eth. II, 797: „in order that thereby I may discern beforehand".

3) S. 320 „et puissé-je la méditer le premier!" (VIII, 3, 9). — S. 357 „afin qu'elles les remarquassent les premiers" (I, 159, 3). — S. 423 „afin qu'ils me distinguent, moi le premier" (I, 112, 1).

Einzelnen ist unmöglich; dazu uns die Hilfsmittel zu liefern haben die Ṛṣis nun einmal hier wie oft nicht hinreichend Sorge getragen.

Ich gehe von den oben angeführten Stellen VIII, 3, 9; 6, 9 aus, an denen beiden übereinstimmend der Besitz des *bráhman-* zum Zweck der *pūrvácitti-* gewünscht wird. An der ersten Stelle steht mit *br.* parallel *suvī́ryam*, und dies selbe Wort tritt auch VIII, 12, 33 (zusammen mit *svā́śvyam, sugávyam*) neben *pūrvácittaye* auf. So zeigt sich hier ein kleiner Kreis gern mit einander sich verbindender Vorstellungen. Verdient es da nicht Beachtung, wenn es II, 2, 10 heißt *vayám agne árvatā vā suvī́ryam bráhmaṇā vā citayemā jánāñ áti, asmā́kaṃ dyumnám ádhi páñca kṛṣṭíṣūccā́ svàr ná śuśucīta duṣṭáram* —? Hier kehren im ersten Hemistich drei Hauptelemente von VIII, 3, 9, *suvī́rya-, bráhman-, cit-*, in Verbindung mit einander wieder; auch auf das VIII, 12, 33 erwähnte *svā́śvyam* wird hingedeutet. So darf vermutet werden, daß da *cit-* etwa im gleichen Sinn steht, den es in dem mit *bráhma* sich verbindenden *pūrvácittaye* hat. Das *bráhman-* soll nun in II, 2, 10 die Redenden und ihr *suvī́rya-* in hellem Licht erscheinen lassen, die Aufmerksamkeit auf sie vor allen andern ziehen. Wenn man sich in VIII, 3, 9; 6, 9 das *br.* um der *pūrvácitti-* willen wünscht, wird danach gemeint sein, daß Götter, vielleicht auch Menschen, auf den Besitzer des *br.* früher als auf andre den Blick richten sollen. Dazu stimmen nun vollkommen auch andre Stellen, an denen *br.* im Zusammenhang mit *cit-* erscheint. Zunächst II, 34, 7 *táṃ no dāta maruto vājínaṃ rátha āpānám bráhma citáyad divé-dive*: auch hier verbindet sich mit der Bitte um das *br.* die um ein dem *suvī́rya-* nahstehendes Gut — wir können es als *svā́śvya-* benennen —; beim *bráhman-* aber wird das Gewicht darauf gelegt, daß es durch seinen Glanz sich der Beachtung aufdrängt. Sodann die allerdings im Ganzen dunkle Stelle aus einem Rätselzusammenhang I, 152, 5 *acíttam bráhma jujuṣur yúvānaḥ*: so viel scheint klar, daß das Wunderbare eben in der Wirkung des *br.*, obwohl dies *acíttam*, unbemerkt (vgl. z. B. III, 18, 2) ist, besteht; indirekt also wird wieder auf die normale Eigenschaft des *br.* hingedeutet, bemerkt (*cit-*) zu werden.

Unter den weiteren Belegen von *pūrvácitti-* schließt sich zunächst die schon erwähnte Stelle VIII, 12, 33 an: *suvī́ryaṃ svā́śvyaṃ sugávyam indra daddhi naḥ, hóteva pūrvácittaye prā́dhvaré* (*prā́dhvaré* Refrain). Aus dem Bisherigen ergibt sich als wahrscheinlich: Indra soll *suvī́rya-* etc. spenden und so die allgemeine Aufmerksamkeit auf d i e s e n Verehrer vor andern lenken (vielleicht auch: und so seine auf ihn zuvörderst gerichtete Aufmerksamkeit betä-

tigen), wie ein Hotar durch seine Litaneien die göttliche Aufmerksamkeit seinem Yajamāna vor den andern erwirbt. Gezwungener wäre der Gedanke, daß Indra spenden soll, damit zuerst der Verehrer an ihn denke, oder damit der Verehrer zuerst an ihn denke.

IX, 99, 5 (den Pavamāna) *dūtáṃ ná pūrvácittaya ā́ śāsate manīṣíṇaḥ*: man wünscht sich ihn wie einen Boten, damit er, gleichsam der rascheste, erfolgreichste Bote, die göttliche Aufmerksamkeit auf den Verehrer früher als auf andre lenke (vgl. etwa VII, 67, 1, wo der Bote in der Frühe die Götter erweckt)[1], oder auch damit er selbst diesem Verehrer früher als andern seine Aufmerksamkeit zuwende, den Botendienst für ihn übernehme.

Eine schon von Geldner (Glossar) als solche ausgesonderte Gruppe von Stellen bezieht sich auf Himmel und Erde bzw. den Himmel allein. Zunächst I, 112, 1 *īḷe dyā́vāpṛthivī́ pūrvácittaye*; I, 159, 3 *té sūnávaḥ svápasaḥ sudáṃsaso mahī́ jajñur mātárā pūrvácittaye*: die beiden Gottheiten sollen dem Beter bzw. den *sūnávaḥ* früher als den andern ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Daß umgekehrt gemeint wäre, man wünsche Himmel und Erde vor allen andern Wesen zu bemerken, oder man wünsche selbst als erster H. und E. zu bemerken, wäre an sich denkbar. Doch einen positiven Grund von der für die vorigen Stellen angenommenen Auffassung abzugehen finde ich nicht. Am wenigsten kann dafür m. E. die noch übrige Stelle dieser Gruppe ins Gewicht fallen, zwei Sätze eines Rätselgesprächs Vs. XXIII, 11. 12 *ká svid āsīt pūrvácittiḥ — dyaúr āsīt pūrvácittiḥ*. Vergleicht man, wie vollkommen willkürlich die in solchen Rätseln niedergelegten Einfälle anderwärts sind (man sehe etwa Ṛv. I, 164, 34. 35; Vs. XXIII, 47. 48), so wird man darauf verzichten, hier den unberechenbaren Gedanken berechnen zu wollen und aus ihm Schlußfolgerungen zu ziehen.

Führt Vs. XIII, 43 *agním īḍe pūrvácittiṃ námobhiḥ* (dies offenbar die ursprüngliche Gestalt der Zeile; *pūrvácittau* Ts.; s. die Parallelstellen in der Konkordanz; Entstellung aus *pūrvacita* möchte ich nicht mit dem PW. vermuten) zu einem andern Ergebnis? Konnte nicht Agni als personifizierter Repräsentant des seinem Verehrer vor andern zugewandten göttlichen Gedenkens gefeiert werden? Daß umgekehrt des Verehrers zuerst dem A. geltendes Gedenken, oder sein andern zuvorkommendes Denken an A. gemeint sei, ist freilich an sich möglich. Die Paraphrase in Śat. Br. VII, 5, 2, 19 ist bedeutungslos.

---

1) *pūrvacittaye devānāṃ pūrvam eva prajñāpanāya.* Sāy.

Von ṛgvedischen Stellen bleibt noch I, 84, 12 *vratāny asya* (des Indra) *saścire purūṇi pūrvácittaye* und VIII, 25, 12 *śrudhí svayāvan sindho pūrvácittaye.* Beide Stellen passen zu der hier im Übrigen befürworteten Auffassung leicht; leichter, so viel ich sehe, als zu einer andern. Man befolgt Indras Gebote, damit zum Lohn dieser des Gehorsamen vor andern gedenke. Man wünscht, daß die Sindhu das Gebet höre und infolge dessen des Beters vor andern gedenke. Außerhalb des Ṛv. ist noch übrig: TB. II, 5, 5, 1 *yajñá iṣṭáḥ pūrvácittiṃ dadhātu:* Folge des Opfers ist, daß der Gott den Opferer vor andern beachtet. An sich denkbar freilich auch: daß dem Verehrer rasches, andern zuvorkommendes Denken zuteil werde.

Die Verwendung von *pūrvácitti-* als Name einer Apsaras, ferner das Erscheinen des Worts in einer Variante zu Vs. XXVII, 4 (vgl. Whitney-Lanman zu Av. VII, 82, 3) ist für uns bedeutungslos.

Die älteste lateinische Fassung der Placidas-Eustasius-Legende.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1916.

Bei meinen Studien zu der Arbeit 'der Rythmus über den h. Placidas-Eustasius' (in diesen Nachrichten 1915 S. 226—288) wurde meine Aufmerksamkeit auf einen fast unbekannten lateinischen Text dieser Legende gelenkt. Ich habe diesen lateinischen Text als die älteste Fassung dieser Legende erklärt (bes. S. 233), die etwa im 5./6. Jahrhundert entstanden sei, und habe ihn mit Benützung von 6 Hften herausgegeben (S. 269—287). Den in den Acta Sanctorum Bolland. Sept. VI (1757) p. 123 herausgegebenen griechischen Text samt seinem lateinischen Zwillingstext habe ich als eine spätere Umarbeitung mit theilweise geschmacklosen Zusätzen erklärt (bes. S. 233 und 227).

Wilhelm Bousset hat sich ebenfalls mit der Placidas-Legende beschäftigt und hat das Ergebniß seiner Untersuchungen unter dem Titel 'Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens' in diesem Bande oben S. 469—551 veröffentlicht. S. 472 bemerkt er: 'Daß derartige folkloristische Untersuchungen selbst für minutiöse Fragen der Textüberlieferung der einzelnen Quelle einigen Gewinn abwerfen, möchte ich mit dem Abschnitt VIII, einem Beitrag über das Verhältniß der griechischen und der lateinischen Überlieferung des Textes der Placidas-Legende, zeigen'. Also sehen wir zu, was der Folklorist den Philologen lehrt!

In seinem VIII. Abschnitt will Bousset beweisen, daß der von mir edirte lateinische Text nicht, wie ich (S. 233 und 269) sagte,

die älteste und vielleicht ursprüngliche Fassung dieser Legende gibt, sondern daß dieser Text vielfach gekürzt sei, daß dagegen der griechischen Fassung vielfach die Priorität zuzusprechen sei; er will warnen vor meiner 'Annahme (S. 233), daß eine Reihe von Gebeten und ähnlichen Ausführungen im griechischen Text nur rhetorischer Aufputz des griechischen Bearbeiters seien', und schließt mit dem Satze: 'Es mögen Griech. und Lat. zwei Zeugen eines gemeinsamen Archetypus repräsentiren: aber ich glaube doch, daß Griech. diesem näher steht als Lat.'.

Als Herausgeber und Lobredner der älteren lateinischen Fassung, die ich auch hier mit I bezeichne, bin ich zu deren Vertheidigung berechtigt und verpflichtet, um so mehr als ich die Anklagen Boussets alle für unberechtigt oder falsch halte.

In meiner Ausgabe des Textes habe ich 6 Handschriften benützt. Ich werde später (im II. Abschnitt) von einer siebenten handeln. Es ist die münchner Hft Clm 4585, die im 9. Jhdt geschrieben ist und aus Benedictbeuern stammt.

Zunächst wird es nützlich sein, die hier gegebenen Grundlagen der handschriftlichen Kritik zu erörtern. Ich meine, daß die I. Fassung der Legende, die ich edirte, im 5./6. Jhdt verfaßt ist; aber meine Handschriften beginnen erst mit dem 9. Jahrhundert. Im 6./9. Jahrhundert wurden die Hften oft sehr nachlässig abgeschrieben, worüber schon Karl d. Gr. geklagt hat. Es ist also kein Wunder, wenn in diesen Jahrhunderten unser lateinischer Text durch Abschreibefehler entstellt wurde. Aber schon vor 700 ist dieser lateinische Text von dem Griechen theils übersetzt theils umgearbeitet worden: an wörtlich übersetzten Stellen vertritt also der griechische Text eine lateinische Abschrift, welche um Jahrhunderte vor meinen lateinischen Handschriften liegt, welche also sehr zu beachten ist.

Bousset **no 9** (S. 546) Des Kaisers Boten suchen lange nach Placidas, der versteckt bleiben will; endlich entdecken sie ihn. Da geben 5 Hften von I den Text: § 20 Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis ex eo vel de iussione imperiali. Tunc perduxerunt . . eum ad imperatorem; 2 andere Hften helfen sich durch starke Änderungen. 'Quo dicto' ist aus anderem Grunde verdächtig, 'ex eo vel' ist sinnlos. Ich habe also im Druck vor Quo und vor ex ein Kreuz † gesetzt und bemerkt: 'Das sind die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat: . . Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτῷ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως . . .'. Diese meine Worte citirt Bousset und schließt: 'Aber ist nicht damit das Zugeständniß gegeben, daß L. (= I) den ursprünglichen

Text — hier bis zur Unverständlichkeit — gekürzt habe?' Ich darf antworten: Nein, von dem wirklichen und ursprünglichen Text meiner Fassung ist hier nicht die Rede, sondern nur von einem Irrtum oder einer Dummheit, die ein *späterer Abschreiber* begangen hat. Für einen Idioten kann doch selbst Bousset den Verfasser der I. Recension nicht halten. Wenn Jemand durch einen glücklichen Einfall oder durch eine besondere Hft den richtigen Text meiner Fassung wieder hergestellt hat, dann kann über ihr Verhältnis zum griechischen Text disputirt werden; aber jetzt noch nicht [1]).

Bousset **no 16** (S. 549) Eine seltsame Anklageinstanz! Unter meinen 7 Handschriften kostete mich die Beurtheilung des Casinensis aus dem Ende des 11. Jhdts die meiste Mühe (S. 270/1). Endlich erkannte ich, daß, als man in Montecassino sich daran machte diese Prachthandschrift zu schreiben, ein Gelehrter den Text der Placidas-Legende überging und anstößige Ecken glättete, meistens dadurch, daß er die anstößigen Wörter wegließ. Gegen diese Ansicht hat Bousset nichts eingewendet. Der weitaus stärkste Fall liegt nun vor in dem Schlußgebet der Märtyrer. Da hat der Redactor volle 9 Zeilen weggelassen, deren Inhalt nicht unentbehrlich ist. Sonst überall sind diese 9 Zeilen erhalten; verarbeitet sind sie auch von dem griechischen Umarbeiter: also gehörten sie sicher zur I. Fassung. Bousset erwähnt diesen Fall mit den Worten: 'Darf man nicht urteilen, daß dieser Zeuge uns hier einmal ein Beispiel bietet, wie im lateinischen Zweig der Überlieferung fortwährend gekürzt ist?'. Also weil ein geübter stilistischer Redactor bei einer Abschrift am Ende des 11. Jhdts gewagt hat, 9 entbehrliche Zeilen wegzulassen, soll wahrscheinlich werden, daß auch ein durch 6 Handschriften des 9./11. Jhdts überlieferter Text *fortwährend* gekürzt ist. Das verstehe ich nicht [1]).

Doch prüfen wir die einzelnen Anklagen, die Bousset gegen die von mir gelobte und edirte lateinische Fassung der Placidas-Legende erhoben hat. Einige dieser Anklagen sind mir überhaupt nicht verständlich. So:

---

1) So ist aus dem häufig gebrauchten Fremdworte nauclerus in 6 Hften nauclerius geworden: auch ein Fehler, der durch einen Abschreiber herein gekommen ist und nicht dem Verfasser von I zur Last gelegt werden kann.

2) Bousset knüpft hieran die erwähnte Warnung vor meiner Behauptung, daß der griechische Text rhetorisch erweitert und aufgeputzt sei (darüber später mehr); er möge nur die 2. griechische Ausarbeitung — in Analecta Boll. III 65 — mit der 1., dem Text der Acta Sanctorum vergleichen. Dann notirt er aus Bolland Kap. 4 und 7 die rhetorische, viermalige Anaphora mit ἐγώ, dann mit νῦν.

Bousset no 4 (S. 546). Placidas kommt nach Hause und erzählt die wunderbare Erscheinung Christi 'mulieri vel filiis suis', wie mein Text § 5 sagt; dagegen sagt der griechische Text Kap. 5 nur: ἤρξατο διηγεῖσθαι τῇ γυναικὶ αὐτοῦ τὰ μεγάλα θαυμάσια τοῦ Χριστοῦ. Bousset erhebt nun die Anklage: 'Lat. § 5 fügt noch *vel filiis suis* hinzu. Griech. hat den Zusatz nicht, und schwerlich ist der Erzähler der Legende so ungeschickt gewesen, daß er annahm, der Vater habe bei der Besprechung mit seiner Gattin seine im zartesten Alter befindlichen Kinder hinzugezogen'. Doch Lat. ist noch schuldiger als Bousset sagt. Denn 4 Zeilen vor dieser Stelle bittet Placidas Christum, die Begebenheit zu Hause berichten zu dürfen, mit den Worten § 4: Si vis, domine, indicabo haec filiis meis vel matri eorum. Also dieselbe Ungeschicklichkeit, welche freilich dies Mal nicht eine 'Kürzung' ist, hat Lat. zwei Mal begangen. — Aber o Schrecken!, da steht ja auch bei Bolland, bei Combefis, in Budge's aethiopischer Übersetzung und im lateinischen Zwillingstext: Κελεύεις, ἀπαγγείλω ταῦτα τῇ γυναικί μου καὶ τοῖς τέκνοις μου. Also müssen wir doch wohl die lateinische 1. Fassung von dieser Anklage freisprechen und die griechische verurtheilen, welche in der zweiten Stelle καὶ τοῖς τέκνοις μου weggelassen hat.

Mit Bousset's 'zartestem Alter der Kinder' ist es übrigens eine heikle Sache. Später (§ 20 und Kap. 15) werden Beide, ein älterer und ein jüngerer, zum Militärdienst bei Placidas eingezogen und rasch zu Centuriones oder συσσίτιοι des Placidas erhoben. Das ist 15, höchstens 16 Jahre (§ 15, Kap. 11) nach der Erscheinung des wunderbaren Hirsches. Ich habe auch (S. 234) notirt, daß mein Text die Kinder mit filii (nach Umständen mit iuvenes und § 13 mit pueri) bezeichnet, dagegen der Griechische neben υἱοί oft mit τέκνα παῖδες παιδία νήπια. So können wir auch wieder die Gedankenlosigkeit des griechischen Umarbeiters in einem andern Fall erkennen. Placidas zieht mit den Kindern von Hause zum Meer und von der Meeresküste bis an den Fluß. Da stehen in meinem Texte immer indifferente Ausdrücke; zuletzt § 23: 'ibat pater meus nobiscum cum fletu'. Auch im griechischen Text stehen indifferente Ausdrücke; nur zuletzt vergißt er sich und erzählt Kap. 17: ὁ πατὴρ ἡμῶν βαστάσας ἡμᾶς τοὺς δύο, ὀδυρόμενος ἐπορεύετο (pater noster portans nos duos, flens pergebat). Ein schönes Bild! fast wie jenes, wegen dessen ich einst Scheffel verspotten mußte, der dem Dichter des Waltharius zutraute, daß er seinen Helden aus dem Hunnenlande fliehen ließ, indem auf einem Rosse vorn der gepanzerte Recke und hinter ihm Hiltgunt saß und 2 schwere Schreine an den Seiten hingen.

Bousset's Anklage no 8 (S. 546) lautet: 'Das Motiv im Griech., daß der Schiffsherr wegen der großen Schönheit der Frau in Liebe zu ihr entbrennt, läßt Lat. ganz fort; es ist aber im Zusammenhang beinahe unentbehrlich'. Diese Anklage verstehe ich nicht. Allerdings sagt der paraphrasirende Grieche Kap. 9: θεασάμενος, ὅτι ὡραία ἦν τῇ ὄψει, σφόδρα ἠράσθη αὐτῆς. Allein, wenn der schlichte Lateiner sagt § 9: quia concupierat mulierem, 'weil er des Weibes begehrte', wer versteht das nicht? Verlangt Bousset wirklich den Zusatz: propter pulchritudinem eius, während doch Moses sich begnügt Deuteron. V 21 mit 'non concupisces mulierem proximi tui' oder Matthaeus mit V 28 'qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam'?; oder hat Bousset den Satz von I gar nicht gelesen?

Weiterhin verwendet Bousset etliche fast gleichgiltigen Dinge zu seinen Anklagen gegen die lateinische Fassung.

So lautet no 3 (S. 545): 'Lat. charakterisirt im Anfang nach dem besseren Text den Placidas mit den Worten: natus secundum carnem gloriosissimus; die Casinenser Handschrift (über ihr Verhältniß zu den übrigen s. Meyer 270 f.) ersetzt den ungefügen Text durch einfaches: nobilissimus. Sollte in Lat. nicht eine ungeschickte Übersetzung von Griech.: γένους τοῦ κατὰ σάρκα vorliegen?' Vom Cassinensis habe ich ja behauptet, daß er in solchen Fällen werthlos ist, und dieser Fall ist ein guter Beweis dafür. Ich ließ drucken: natu?. 'secundum carnem' ist in der Vulgata des N. T. ein beliebter Ausdruck. Was wendet Bousset ein, wenn ich sage: 'natu secundum carnem gloriosissimus' ist ursprünglich, γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐνδόξου ist fast wörtliche Übersetzung?

Bousset's Anklage no 5 (S. 546) lautet: Sollte der Grieche zu Lat § 6 den Namen der Frau vor der Taufe Τατιανή aus freier Erfindung hinzugefügt haben? Warum erfand er dann nicht auch Namen für die Söhne? Diese Fragen mag Bousset sich selbst beantworten, wenn er sich zuerst über ihre Berechtigung vergewissert hat. Τατιανή stand nur in der Handschrift Bollands; die übrigen Zeugen des griechischen Textes, die Ausgabe Combefis, die aethiopische Übersetzung und der lateinische Zwillingstext, lassen diesen Namen glatt aus. Mein lateinischer Text ist tadellos.

Kap. 11 Ende ist der Name des Dorfes in der griech. Umarbeitung wenigstens sicher; κατέλαβέ τινα κώμην, καλουμένην (λεγομένην) Βαδισσόν haben Bolland und Combefis, vicum qui dicebatur Badyssus hat der lateinische Zwillingstext (Dadyssus *Stablo*) und Budge übersetzt: village, which was called Bassos. Mein lat. Text sagt nur § 15 veniens in quendam locum.

No 10 (S. 546) sagt Bousset: 'Daß der Vater seine Söhne, bevor er sie wiedererkennt, nach Griech. Kap. 16 zu Tischgenossen macht, während sie nach Lat. § 20 Centurionen werden, dürfte das Ursprüngliche sein. In mehreren der (orientalischen) Nebenüberlieferungen erscheinen die beiden Kinder als Pagen und Vertraute des Königs. Lat. hat die Erzählung dem Milieu entsprechend umgestaltet und wahrscheinlicher gemacht'. Die beiden neuen Soldaten sind prächtige Männer; so ist mein lateinischer Text tadellos, was Bousset nicht bestreitet: § 20 placuerunt Eustasio . . et fecit eos centuriones. Dem griechischen Umarbeiter war das nicht pikant genug. Er appellirt (Kap. 15) an die geheime Stimme der Natur: κατέστησεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἰδίαν ὑπηρεσίαν καὶ . . φυσικῇ τινι φιλοστοργίᾳ ἑλκόμενος πρὸς πόθον αὐτῶν (naturali affectu impulsus in amorem eorum) ἐκέλευσεν αὐτοὺς μετέχειν τῆς τραπέζης αὐτοῦ, συνεστίους αὐτοὺς καταστήσας. Aber Bousset beruft sich auf die 'Pagen und Vertrauten des Königs' in den Nebenüberlieferungen. In den Fassungen der orientalischen Parallel-Erzählungen treten (bei Bousset S. 480—491) die Söhne auf bei einem König als: S. 480 Pagen, 481 Trabanten, 482 und 487 Diener, 488 und 489 Kadi (491 ist unklar). Damit vertragen die Centurionen eines Feldherrn sich ebenso gut wie die heimlich geliebten Tischgenossen im griechischen Text, — wenn nämlich diese orientalische Parallelerzählung überhaupt etwas beweist, was nachher noch zu erörtern sein wird. Auffallend ist, daß in der griech. Fassung die Stimme der Natur sich bei der Mutter nicht regt; sie muß erst die Erzählung der Jünglinge hören.

Bousset's Anklage **no 13** (S. 547) lautet: 'Der Ort, an welchem der Anagnorismos stattfindet, liegt nach Griech. am Fluß Hydaspes, nach Lat. kommt der Feldherr zur Donau. Meyer sieht hier eine Änderung der II. Fassung. Aber wie sollte selbst ein griechischer Redaktor auf den Einfall gekommen sein, den indischen Hydaspes-Fluß in die Erzählung hineinzubringen, wenn ursprünglich der bekannte Donaufluß in der Legende genannt war?!. Wir werden doch besser thun, wenn wir den Hydaspes der ursprünglichen Legende belassen, und in dieser Notiz eine Andeutung auf den orientalischen Ursprung ihrer Anagnorismen-Novelle vermuten'.

Den Hydaspes rechnet z. B. Darius bei Curtius zu den munimenta seines Reiches. Dann füge ich hinzu, daß im Griech. Text Kap. 9 eingesetzt ist ein großes Siegesfest über die Perser. Die Angaben sind vag und flüchtig, passen aber in jeder der beiden Fassungen. Im 5. und 6. Jahrhundert drangen oft feindliche Völker

über die Donau in das römische Reich; im 6. und 7. Jahrhundert wurde Ostrom, wie zur Zeit des Heraklius, oft von Parthern und Persern hart bedrängt.

Bousset's Anklage **no 15** lese man bei ihm selbst nach. Sie beginnt: 'Nachdem die Mutter die Wiedererkennungsscene der beiden Brüder belauscht hat, geht sie nach Lat. sofort (cito) zum Feldherrn, nach Griech. erst am folgenden Tage. Ich glaube, daß Lat. auch hier sekundär ist'. Bousset schließt: 'Damit, daß zwischen der ersten Wiedererkennungsscene und dem abschließenden Anagnorismos eine längere Frist verstreicht, stimmt Griech. mit einer Reihe der übrigen Parallelen überein'.

Die nächste Frage ist, weshalb die Frau zu dem Feldherrn geht. I. Lat. sagt § 25 ad interpellandum pro se principem exercitus Romani eo quod ibidem captiva detineretur; der griech. Text sagt ähnlich: Δέομαί σου, κύριέ μου, ἐγὼ ἐκ γῆς Ρωμαίων ὑπάρχω καὶ αἰχμάλωτός εἰμι ἐνταῦθα· ἄγαγέ με οὖν εἰς τὴν πατρίδα μου. Die Frau vermutet, daß die beiden Krieger ihre Söhne sind; allein es scheint eine verwickelte Sache zu sein, das festzustellen. Zuerst will sie also feststellen lassen, daß sie ihre Mutter sein kann, daß sie nicht eine eingeborne Bäuerin ist, sondern eine Römerin und wider ihren Willen hierher gebracht; das zu constatiren, war vor Allen der römische Feldherr berufen. Das ist verständlich. Ebenso verständlich ist, daß die Frau in der Aufregung, ob sie wirklich ihre Söhne wiedergefunden habe, sofort (cito) zum Feldherrn eilt, wie I Lat. angibt. Der Grieche schildert mit vielen Worten die verschiedenen Erwägungen, die dem Weibe durch den Kopf gingen, und schließt: τῇ δὲ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ προσῆλθεν τῷ στρατηγῷ ἡ γυνὴ λέγουσα. Außer der Lust zu dieser Gedankenmalerei kann den Griechen zu dieser Änderung noch bestimmt haben, daß er das Gespräch der Söhne in die Siesta verlegt hatte und nach der Sitte der Südländer, welche Geschäfte des Morgens abmachten, auch diesen feierlichen Besuch auf den nächsten Morgen verschob. Doch das hat mit der Richtigkeit meiner lateinischen Fassung nichts zu thun.

Unter **no 14** (S. 548) bespricht Bousset den Bericht über das Unglück beim Flußübergang; er wirft auch hier meiner lateinischen Fassung vor, sie sei gekürzt und habe kleine Züge weggelassen, welche der griechische Text bewahrt habe und welche auch in ihrer Vorlage gestanden haben müßten. Bousset's Worte kann ich nicht alle hierher setzen, nur auf sie verweisen. Ich begnüge mich, die Tatsachen anzuführen. Busset hätte I Lat. § 11 und 13 mit II Griech. Kap. 10 (11) und I Lat. § 23 und 24

mit II Griech. Kap. 17 vergleichen sollen[1]); nur in der letztern Partie beider Fassungen wird ein Unterschied gemacht zwischen dem älteren und jüngeren Bruder. Da ergibt sich folgender Verlauf: Placidas trägt den einen Sohn, der jünger, also auch schwächer war, zuerst über den Strom; dann kehrt er zurück, um den älteren nachzubringen. Da, mitten im Strom, sieht er vorwärts blickend, wie am Ufer diesen älteren Sohn eben ein Löwe packt und fort trägt. Er kann nicht helfen. Also dreht er sich um, um zu dem schon übergesetzten jüngern Sohn zurückzukehren; doch er muß sehen, wie am Ufer ein Wolf diesen Sohn fortreißt. Dies berichtet deutlich I Lat. in § 11 und 13, und in § 23/24. Eine kleine Nachlässigkeit liegt nur in § 13 vor, wo von dem geretteten älteren gesagt wird, er sei bei den Hirten aufgewachsen, ignorans quid actum esset de patre eius. Ganz genau müßte es heißen: quid actum esset de patre ⟨vel fratre⟩, was die Hft S wirklich hat. So heißt es 2 Zeilen weiter von dem jüngeren, er sei bei den Pflügern aufgewachsen; ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre. Im Text I Lat. ist sonst Alles in Ordnung.

Diese einfachen Thatsachen berichtet auch der Text II Griechisch. Aber in dem lateinischen Zwillingstext bei Bolland Kap. 17 (= Stablo) steht im Bericht des älteren Sohns der Zusatz [lupus veniens rapuit illum minorem fratrem meum (illum infantem hat *Stablo*) et antequam (pater) ad me apropinquaret]. Dieser Satz fehlt durchaus in Bolland's griechischem Text, bei Combefis und in der aethiopischen Übersetzung. Er ist auch eine grobe Fälschung; denn der ältere Sohn war schon vom Löwen fortgetragen, als der jüngere von dem Wolf gepackt wurde; Bousset irrt, indem er damit den griechischen Text ergänzen will.

Aber der umarbeitende Grieche will den Satz durchführen, daß die Hirten und die pflügenden Bauern, welche die Jungen den wilden Thieren abjagten, aus einem und demselben Dorfe stammten, daß also auch beide Jungen in demselben Dorfe aufwuchsen. Das ist ganz deutlich aus Kap. 11 (Anfang), 12 (Anfang) und Kap. 15 des griechischen Textes.

Diese Änderung ist freilich recht ungeschickt. Denn wenn die 2 Jungen in demselben Dorfe aufwuchsen, wo sie sich oft sahen und wo ihre wunderbare Rettung oft besprochen wurde, so mußte die Erkennungsscene, welche nach Lat. 22—24 und Griech. Kap. 16/17 sich erst im gemeinsamen Kriegsleben abspielte, sich schon

---

1) Es scheint beinahe, als habe Bousset Lat. § 23/24 übersehen.

längst vorher abgespielt haben. Um die Leser von solchen naheliegenden Gedanken abzuhalten, schiebt der griech. Umarbeiter Kap. 12 (Anfang) den Satz ein: Οἱ δὲ υἱοὶ ἀνετράφησαν ἐν τῇ ἑτέρᾳ κώμῃ, μὴ ἐπιγνόντες ἀλλήλους, ὅτι εἰσὶν ἀδελφοί. Daß die Hirten und Ackerbauern nicht weit von einander wohnten, war ja natürlich. Deßhalb war es für den Verfasser der Erzählung am besten, diese heikle Sache nicht zu berühren. Das hat der Verfasser der I Lat. Fassung gethan.

Der griechische Umarbeiter hat aber einmal die Marotte, daß die beiden Jungen in dem nemlichen Dorfe aufwachsen sollen. Ja, er hat deßhalb wiederum einen seiner würdigen Zusatz gemacht. Die beiden Knaben waren ja bei dem Raube durch den ziemlich tiefen Fluß getrennt. Doch der griech. Umarbeiter bringt sie auf éin Ufer zusammen (Bousset 474), indem er Kap. 10 nach dem Bericht von dem verzweifelnden Placidas weiter fährt: ὁ δὲ λέων λαβὼν τό παιδίον καὶ διαφυλάξας κατά πρόνοιαν θεοῦ διεπέρασε τὸν ποταμὸν ἀνωτέρω καὶ ἐπορεύετο ἐπὶ τὴν ἔρημον. Das haben Bolland und Combefis; auch die 2. griechische Umarbeitung (Acta Boll. III 81 ὁ λέων . . τὸν ποταμὸν ἀνώτερος διαβὰς τὴν ἐπ' ἔρημον ᾔει); in der abessinischen Übersetzung ist der Löwe ausgefallen und es wird von Placidas weiter erzählt: Therefore he (Placidas) did not do this (i. e. drown himself), but he swam across the river in order to depart into the desert. And when certain shepherds . . .

So ist auch hier mein lateinischer Text natürlich und vollständig. Was der griechische mehr hat, ist ein bedenklicher Zusatz und eine läppische Motivirung.

Unter den **no 11** und **no 12** bespricht Bousset (S. 547) zunächst die Stellung der Mutter in ihrem Aufenthaltsort und schließt: 'Wie unklar ist hier die Erzählung im Lat.! Und die ganze Unklarheit rührt daher, daß Lat. durch die Kürzung in § 16 keine klare Vorstellung von der Art und Weise gibt, in der die Mutter an dem betreffenden Orte wohnt'. Dann wird in **no 12** mein lateinischer Text also verurtheilt: 'Überhaupt ist die ganze Wiedererkennungsscene zwischen der Mutter und den beiden Söhnen im lateinischen Text bis zur vollkommenen Unverständlichkeit gekürzt. Im Griechischen ist alles deutlich und klar'.

Mir scheint der lateinische Text schlicht, aber durchaus verständlich und verständig. Der griechische ist auch verständlich, aber, wie so oft, aufgeputzt mit unnöthigen, ja störenden Lappen. Leider kann ich hier längere Citate nicht vermeiden.

Vom Schicksal der geraubten Frau berichtet I Lat. § 16: Nauclerus perduxit mulierem in patriam suam; sed talem fecit do-

minus deus virtutem cum ea, ut non praevaleret nauclerus violare eam. Deinde contigit, quod in brevi tempore nauclerus mortuus est et mulier absoluta est ad faciendum, quod illi placeret.

Placidas kommt beim Vormarsch in das Feindesland (§ 21) in vicum, qui se tradidit ei, ne cum pereuntibus damnaretur. (§ 22) Et erat in ipso loco (= ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ) mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi, ut videret exercitum applicantem (= *advenientem*). Et ecce illi duo iuvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat iuxta tabernaculum, in quo assistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos . . (§ 23) Dum ibidem recordarentur de infantia sua ad invicem . ., mulier mater eorum adsistens ad fenestram tabernaculi valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. (§ 26 sagt sie: audivi et vidi duos iuvenes loquentes).

Diese Sätze interpretire ich so: Der Kapitän behandelt die Geraubte wie seine Frau, nicht wie eine niedrige Sklavin. Er kommt nicht dazu, seine Fleischeslust zu befriedigen, und stirbt bald. Die Frau ist jetzt selbständig, (bleibt aber in dem Dorfhause des Kapitäns, als Eigenthümerin oder Verwalterin, ganz wie bisher.) Das Haus lag an der Straße und hatte nach dieser ein Fenster. Vor dem Fenster lag bis zur Straße ein Garten (hortum qui erat iuxta tabernaculum, nicht: in quo erat tabernaculum; also war das Haus die Hauptsache, nicht der Garten). Wie das römische Heer einmarschirt, stellt die Frau sich an das Straßenfenster, um zuzusehen. (Die Reihen lösen sich auf und) die 2 Hauptleute treten in den Vorgarten. (Sie setzen oder legen sich vor das Fenster) und beginnen zu plaudern. Hinter dem Fenster hört die Frau zu.

Meine Interpretation hält sich streng an den lateinischen Text. Was ist hier 'unklar bis zur vollkommenen Unverständlichkeit'? Prüfen wir nun den griechischen Text. Was Lat. in § 16 berichtet, gibt er in Kap. 12 ziemlich genau wieder; nur bleibt die Frau unversehrt ἐν πᾶσι τοῖς χρόνοις ἐκείνοις, dann stirbt er und sie lebt in Sicherheit (ἐπ' ἀδείας) vor seiner Begierde.
In Kap. 16 führt die Hand Gottes den Feldherrn dahin, ὅπου ἦν ἡ γυνὴ αὐτοῦ, ἥτις ὡς προείρηται, διαφυλαχθεῖσα ἀπὸ τῆς τοῦ ἀλλοφύλου ἐκείνου τυραννίδος κατὰ πρόνοιαν θεοῦ τελευτήσαντος αὐτοῦ, ἀναχωρήσασα καθ' ἑαυτὴν ᾤκει εἰς κῆπόν τινος τῶν οἰκητόρων, ἐκλαβοῦσα καὶ ποιήσασα σκηνὴν παρεφύλαττεν τοὺς καρπούς (discesserat enim sola et commanebat in hortulo cuiusdam et fecit sibi tabernaculum *Stablo*). Placidas rückt ein und sein Zelt wird aufgeschlagen παρὰ τὸν κῆπον ἐκεῖνον, ὃν ἐφύλαττεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ.

Das also ist die Offenbarung des griechischen Textes: ἐφύλαττεν κῆπον oder τοὺς καρπούς! Neu ist das allerdings hier, aber doch nicht originell. κατέστησαν αὐτὸν φυλάττειν τοὺς καρπούς heißt es Kap. 11 von ihrem Mann. Die Frau sollte in eben solches Elend sinken, wie der Mann. Eine fade und unnöthige Gleichstellung!

Das weitere wurde leicht geändert und angeglichen. Ein Fenster und heimliches Lauschen paßte wenig. Also: Οἱ οὖν νεανίσκοι ἐκεῖνοι κατέλυσαν εἰς τὴν σκηνὴν τῆς γυναικὸς . . , καὶ μεσημβρίας γενομένης καθεζόμενοι ἐξηγοῦντο ἀλλήλοις τὰ τῆς νηπιότητος αὐτῶν . . . ἡ δὲ μήτηρ καθεζομένη ἀπέναντι αὐτῶν ἀκρόασιν ἐποιεῖτο τῶν λεγομένων παρ' αὐτῶν (mater vero eorum sedens e contra intentius audiebat quae illi exponebant) . . . Ἀκούσασα δὲ ταῦτα ἡ μήτηρ αὐτῶν . . .

Das sind die beiden Berichte über dieselben Sachen. Der griechische ist leicht geändert, aber man sieht auch leicht den nichtigen Grund dieser Umarbeitung. Der lateinische Bericht ist einfach und natürlich und wahrlich nicht 'bis zur vollkommenen Unverständlickeit gekürzt'.

Im Anhang zu seiner Anklage **no 16** will Bousset (S. 549) der von mir edirten lateinischen Fassung doch einmal ein Lob der Priorität spenden. Allein auch dieses Lob wird versäuert durch den Tadel, ihre Darstellung sei hier völlig unmotivirt. Placidas hat die wunderbare Erscheinung des Hirsches und des flammenden Kreuzes, aus dem Christus sprach, an einem auffallenden Felsen in seinem Jagdrevier erlebt und darauf hin sich taufen lassen, hat also das Höchste erlebt, was er erleben konnte. Mein Text fährt nun weiter § 7: Deinde post baptismum abiit beatus Eustasius in locum montis ubi apparuerat ei dominus Christus. In quo loco oranti ipsi iterum locutus est salvator. Dies Zurückkommen des Placidas nennt Bousset völlig unmotivirt. Wenn zwei glücklich Vereinte den Ort aufsuchen, wo sie sich zuerst gesehen oder zuerst geküßt haben, so heißt man das und ist es auch wirklich echt menschlich und selbstverständlich; wenn aber unser Erzähler das Motiv des Zurückkommens zwar mit 'ubi apparuerat ei dominus Christus' sehr deutlich andeutet, so ist seine Erzählung völlig unmotivirt: dagegen lobenswerth ist der Ecken ausgleichende Byzantiner, der für notwendig hielt, in Kap. 5 in Christi Rede die Aufforderung einzuschieben 'wenn du getauft bist, ἐλθὲ ἐνθάδε καὶ ὀφθήσομαί σοι καὶ ὑποδείξομαί σοι τὰ μέλλοντα etc.

Wenn wer etwa hier Bousset beistimmen sollte, so will ich ihm noch eine Stelle verrathen, wo in meiner lateinischen Erzählung eine Lücke klafft, dagegen im griechischen Text Alles schön

ausgeglichen ist, wo also die Priorität des griechischen Textes endlich einmal unumstößlich erscheinen mag.

Als den einen Jungen ein Löwe, den andern ein Wolf fortgeschleppt hat, erzählt mein lateinischer Text § 13: leo, qui rapuit filium, cum deportaret eum, fugatus est a pastoribus vel (= *et*) a canibus et reliquit puerum inlaesum. frater vero qui raptus est a lupo, liberatus est ab aratoribus. Der Verfasser dachte sich wohl, diese Erzählung würde leicht begriffen: den Löwen, welcher den Knaben fort trug, sahen Hirten. Von ihren Heerden her waren sie an solche Vorgänge gewohnt und waren darauf eingerichtet: mit ihren starken Wachthunden eilten sie dem Löwen nach und jagten ihm den Knaben ab. Dagegen den Wolf, der den andern, den jüngeren Knaben fort schleppte, sahen pflügende Bauern. Hunde hatten sie nicht bei sich. Doch auch sie befreiten den Knaben, mit erhobenen Stöcken und Geschrei usw. Wenn der Verfasser diesen seinen Text für natürlich und selbstverständlich hielt, irrte er sehr. Das zeigt der griechische Text Kap. 10: θεασάμενοι ποιμένες τὸ παιδίον βασταζόμενον ὑπὸ τοῦ λέοντος (κατὰ πρόνοιαν θεοῦ) ζῶν καὶ μηδὲν ἀδικηθὲν, στοχασάμενοι ἐκ προνοίας θεοῦ πεφυλάχθαι τὸ παιδίον· ἥτις καὶ αὐτοῖς βοηθήσει πρὸς τὸ ἐξελέσθαι αὐτὸ ἐκ τοῦ θηρὸς, κατέδραμον τῷ λέοντι μετὰ κυνῶν· κατὰ οἰκονομίαν δὲ τοῦ θεοῦ θρυλληθεὶς (θροηθεὶς Combefis) ὁ λέων ἔρριψε τὸ παιδίον ζῶον καὶ ἀνεχώρησεν, τὸ δὲ ἕτερον παιδίον . . . διεφυλάχθη καὶ αὐτὸ ὑπὸ τῆς θείας προνοίας, d. h. die Hirten sahen, daß Gottes Gnade den Jungen im Löwenrachen unversehrt bewahrt habe; also, berechneten die vorsichtigen Leute, wird Gottes Gnade auch uns beim Rettungswerk beistehen, und in Erwägung dessen entschlossen sie sich dem Löwen nachzujagen. Da gilt doch noch die Logik etwas! Ich aber bin so verblendet, auch hier nur die gewöhnliche jämmerliche Motivirungssucht des byzantinischen Umarbeiters und Ausmalers wirken zu sehen und denen, welche die folgenden, umständlichen Auseinandersetzungen lesen wollen, zuzurufen: Ex aure asinum!

Bousset's Anklagepunkte **no 1, no 2, no 6** und **no 7** (S. 545/6) muß ich zusammen betrachten. Bousset meint, no 1 beweise entscheidend den Vorzug des griechischen Textes, no 2 gebe einen wichtigen Beweis dafür.

Ich gebe zunächst den betreffenden Text von Lat,: § 7 Christus beglückwünscht den getauften Placidas; dann fährt er weiter: Sed dico tibi, quia in hoc praesenti seculo supervenient tibi tribulationes, temptationes et pericula multa, donec depereant omnia, quae habere in hoc mundo inventus es. oportet enim te in his temptationibus existere similem Iob. et iterum, cum humiliatus

fueris in tribulationibus tuis, visitabo te in bonis et restaurabo te in consolationibus multis, donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam.

§ 8 Deinde cum redisset Eustasius in domum suam, coepit decidere familia eius in aegritudine et languoribus multis, donec consumpti sunt omnes in morte; similiter et omnia animalia, quae pertinebant ad eum. nam (= *tunc*) et latrones supervenerunt diripientes omnia de domo eius, aurum argentum vel vestes multas, et nihil amplius remansit ei, quam duo filii et mater eorum et nisi quod erant induti. § 9 Unde non sufferentes inter quos noti fuerant confusionem verecundiae suae ex his, quae illis contigerant, recesserunt occulte de loco illo nocte, ut transirent in Aegyptum.

Diese lateinische Fassung ist verständlich und verständig. Die Theilung des Besitzes ist ähnlich in § 1 tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae. 'loco illo' = de domo eius, das Gut des Placidas, nicht weit von seinem Jagdbezirk.

Der griechische Text bringt in Kap. 7 den Hauptinhalt der Rede Christi im lateinischen Text, doch in anderer Fassung; dazu neue Gedanken, z. B. ἐπειδὴ φθόνῳ κεκίνηται κατά σου ὁ διάβολος, δεῖ σέ τινα πειρασμὸν ὑπενεγκεῖν, ὃν ἐὰν ὑπενέγκῃς, κομίζῃ τὸν στεφανὸν τῆς νίκης. Dazu solle er sich rüsten und sich hüten, μήπως ἐν τῇ καρδίᾳ σου λογισμός τις δυσφημίας ἀναβῇ. ὅταν γὰρ ταπεινωθῇς, ἐλεύσομαι πρός σε καὶ πάλιν ἀποκαταστήσω σε ἐν τῇ προτέρᾳ σου δόξῃ.

Damit schließt zunächst die Rede Christi im griechischen Text. Bousset no 2 (S. 545) hebt nun hervor den Satz, mit welchem Lat. schließt 'donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam'. Hier sei der lat. Text sicher sekundär. Der Kompilator, welcher die orientalische Novelle als Mittelstück seiner Placidas-Legende einfügte, habe 'an dieser Stelle, wo wir einen solchen Hinweis nothwendig erwarten sollten, die Erwähnung des Martyriums vergessen. Der griechische Text sei also hier der ursprüngliche. Der Lateiner habe den Mangel bemerkt und die Unebenheit ausgeglichen'. Also eigentlich ist Lat. richtig, Griech. nnrichtig: deßhalb ist Griech. ursprünglich, Lat. gefälscht. Mir aber scheint im Gegentheil die deutliche Erwähnung des Martyriums schon an dieser Stelle etwas schroff. Den gemilderten Inhalt hat der griechische Text weiter oben untergebracht: *κομίζῃ τὸν στεφανὸν τῆς νίκης*. Endlich war der Schlußgedanke des Lateiners dem Griechen unbequem; denn er hatte große Pläne, wie er weiterhin den Text um- und ausgestalten wolle. Dieser Beweis, daß der lateinische Text sekundär sei, scheint mir also weder sicher noch wichtig.

Die große Rede Christi schließt der griechische Text etwas seltsam mit den Worten: καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ κύριος, ἀνῆλθεν εἰς τοὺς

οὐρανοὺς (**a**) ⟨λέγων τῷ Εὐσταθίῳ· Νῦν βούλει δέξασθαι τὸν προκείμενόν σοι πειρασμὸν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων *Combefis*, in extremis diebus *der lat. Zwillingstext*); Kap. 8: Λέγει ὁ Εὐστάθιος· Δέομαί σου, κύριε, εἰ οὐκ ἔστιν παρελθεῖν τὰ ὡρισμένα ἐφ' ἡμῶν, νῦν μᾶλλον δέξασθαι ἡμᾶς τὸν πειρασμὸν κέλευσον· καὶ δὸς δύναμιν ὑπενεγκεῖν τὰ ἐπαγόμενα (ἐπαγγελλόμενα *Comb.*, promissa Lat.), ἵνα μὴ λογισμός τις ἐπελθὼν πονηρὸς (*nur* ὑπελθὼν *Comb.*) σαλεύσῃ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἀπὸ τῆς εἰς σὲ πίστεως. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· ἀγωνίζου καὶ ἴσχυε Εὐστάθιε. ἡ γὰρ χάρις μου ἔσται μεθ' ὑμῶν, διαφυλάσσουσα ὑμῶν τὰς ψυχάς⟩. Κατελθὼν δὲ *etc.*

Dieses Stück **a** steht bei Bolland und Combefis (bei Budge) und in dem lateinischen Zwillingstext Bolland's; es fehlt vollständig in meinem lateinischen Texte; aber auch die 2. griechische Umarbeitung (Acta Bolland. III p. 74) hat es glatt ausgelassen.

Bousset no **1** (S. 544) hält dies Stück für sicher ursprünglich, aus einem später zu erörternden Grunde. Ich finde auch hier nur einen Zusatz des geschwätzigen Griechen, der meinen lateinischen Text so oft erweitert oder umgearbeitet hat. Aufmerksam möchte ich zunächst machen auf die unklare Ausdrucksweise. *ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων* oder in extremis diebus wird in der Regel von der Zeit des jüngsten Gerichts gesagt. So wird es im Meistergesang (Bousset S. 513) wiedergegeben mit ewiglich. Das ergibt eigentlich einen Unsinn. Jedenfalls aber muß die Prüfung in die Zeit des Lebens fallen. Im Gedicht von Ysambrace und in der armenischen Erzählung wird deßhalb ergänzt 'in d e i n e n letzten Tagen' d. h. in deinem Alter. Aber w e ß h a l b hat der Umarbeiter diese Erzählung von der W a h l hier eingeschoben? Christus hat dem Placidas ein schweres Leiden angekündigt, und dieses Leiden soll den Hauptinhalt der Erzählung bilden. In meinem lateinischen Text weiß man nicht, w a n n es eigentlich beginnt. Da wollte der Grieche abhelfen und deutlich machen, daß der Beginn des Leidens unmittelbar folgt.

Der g r i e c h i s c h e Text fährt in Kap. 8 fort: Κατελθὼν δὲ ἀπὸ τοῦ ὄρους ὁ Εὐστάθιος καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν ⟨**b** ἀπήγγειλεν τῇ γυναικὶ τὰ λαληθέντα αὐτῷ, καὶ κλίναντες τὰ γόνατα ἐδέοντο τοῦ θεοῦ λέγοντες· Τὸ θέλημά σου, κύριε, γενέσθω. Ὀλίγων δὲ ἡμερῶν διελθουσῶν⟩ συνέβη νόσον λοιμικὴν ἐνσκῆψαι ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ τελευτῆσαι πάντας τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ τὰς παιδίσκας. ⟨**b** Τούτου δὲ γενομένου ᾔσθετο ὁ Εὐστάθιος τὸν προμηνυθέντα αὐτῷ πειρασμὸν εἶναι καὶ εὐχαρίστως δεξάμενος παρεκάλει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ μικροψυχῆσαι⟩. Καὶ μετ' ὀλίγον τινὰ χρόνον ἔφθασε κατὰ τῶν ἵππων αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων κτηνῶν μοῖρά τις θανατική· καὶ παραχρῆμα ἀπέθανον πάντα τὰ κτήνη τὰ προσόντα αὐτῷ. ⟨**b** Καὶ οὕτως δεξάμενος καὶ ταύτην τὴν συμφορὰν εὐχαρίστως⟩ ⟨**c** ἀνεχώρησε τῆς οἰκίας αὐτοῦ λεληθότως ἅμα τῇ γυναικὶ καὶ τοῖς τέκνοις εἰς ἀνακεχωρισμένον τόπον· καὶ θεασάμενοί τινες τῶν κακούργων τὴν ἀναχώρησιν αὐτῶν ἐλθόντες ἐν νυκτὶ⟩ διαρπαγὴν ἐποιή-

σαντο πάντων τῶν ὑπαργόντων αὐτοῦ ἔν τε χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ [καὶ ἀνδραπόδοις] καὶ ἱματισμῷ, ὡς μηδὲν ὑπολείπεσθαι τῆς οὐσίας αὐτῶν πλὴν ὧν περιεβέβληντο. ⟨**c** τοιαύταις ἐπηρείαις καὶ συμφοραῖς καὶ πᾶσα ἡ λοιπὴ αὐτῶν κτῆσίς τε καὶ ὕπαρξις εἰς ἀνυπαρξίαν κατέληξεν ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ἀντικειμένου⟩.

Da der griechische Umarbeiter oben (Kap. 7 und 8) den Placidas hat warnen lassen, daß das Unglück ihn nicht kleinmüthig mache und im Glauben an Christus irre machen könne, fühlt er sich verpflichtet, bei jedem einzelnen der Schläge, in welche er das Unglück zerlegt, beizufügen, daß Placidas ihn ungebrochen ertrug; diese Zusätze habe ich mit **b** bezeichnet; notwendig sind sie sicher nicht.

Unmittelbar folgt der mit **c** bezeichnete Zusatz, daß Placidas, nachdem Seuchen seine Diener und seinen Viehstand getödet hatten, mit Frau und Kinder ein abgeschiedenes Versteck aufgesucht habe; dann hätten Räuber des Nachts alle Habe aus seinem Hause geschleppt. Das soll wohl nicht heißen, das Placidas vor Ansteckung sich gefürchtet habe. Sondern dem Umarbeiter schien es wohl sonderbar, daß Räuber ein bewohntes Haus ausplündern können. Um das wahrscheinlicher zu machen, vielleicht auch im Zusammenhang mit der folgenden Erfindung, dem Siegesfest, bei dem Placidas vergeblich gesucht wird, hat der Umarbeiter die Familie in dies Versteck flüchten lassen. Dahin nimmt sie natürlich keine Habe mit außer den Kleidern am Leibe; bleibt sie im ausgeplünderten Hause, so bleibt ja doch manches Stück ihr Eigenthum und jedenfalls das Haus selbst.

Bousset no **6** (S. 546) bringt auch hier eine Anklage gegen den lateinischen Text: 'Griech. erwähnt ausdrücklich, daß Placidas sich nach den ersten Unglücksfällen *εἰς ἀνακεχωρισμένον τόπον* zurückzieht und daß Räuber ihn daselbst ausplündern (S. 496). Lat. läßt den Rückzug in die Einsamkeit weg und erwähnt nur die Räuber'. Hier irrt Bousset; nach Griech. wird Placidas nicht in seinem Versteck ausgplündert, sondern, während er entfernt im Versteck weilt, wird sein Haus ausgeplündert.

Allein die Wirkung ist am Ende die gleiche. Bousset fährt nun fort: 'Der vom Griech. erhaltene Zug wird bestätigt durch die parallelen Erzählungen, in denen die Räuber den in die Steppe oder Wüste geflohenen König ausrauben (S. 479. 493). Der gemeinsame Grundstock der Wanderlegende hat sich hier gerade bis in die Einzelheiten erhalten?' Wir haben also auch hier zu notiren, daß das Wandermährchen mit dem griechischen Text ziemlich zusammen geht, nicht mit meinem lateinischen.

Der griechische Umarbeiter bringt unmittelbar anschließend in Kap. 10 einen neuen großen Zusatz: ⟨**d** Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις δημοτελοῦς ἑορτῆς ἐπιτελουμένης ἐπινικίων τῆς κατὰ τῶν Περσῶν νίκης καὶ χαρμοσύνης ὡς εἰκὸς μεγίστης, ἑορτάζειν συνέβη καὶ τὸν βα-

σιλέα. ἔδει δὲ καὶ τὸν στρατηγὸν πρὸ πάντων παρεῖναι τῇ ἑορτῇ, ὡς ἅτε στρατηλάτην ὄντα καὶ πρῶτον τῆς συγκλήτου. καὶ ἐζητεῖτο καὶ οὐχ εὑρίσκετο. πάντας οὖν ἀμηχανία κατεῖχεν, ὅτι οὕτως ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῶν αὐτοῦ μήτε δὲ αὐτὸν εὑρίσκεσθαι. ἐλυπήθη οὖν ὁ βασιλεὺς καὶ πᾶσα ἡ σύγκλητος περὶ αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἔκπληξις κατεῖχε περὶ τοῦ συμβεβηκότος⟩.

Weshalb hat der Grieche dieses Siegesfest hier eingeschoben? Wie schon bemerkt, ist eine Vorbedingung dazu der vorige (c) Zusatz, daß die Familie von Hause flieht; denn wäre Placidas noch zu Hause, so würde er leicht gefunden. Sonst ist auch hier das Ziel, die Familie außer Landes zu bringen, damit sie leichter getrennt und Placidas gänzlich vereinsamt werden kann. Placidas, der an der Feier seines Sieges nicht Theil nimmt, ist eigentlich schon fremd in der Heimath.

Bousset no 7 (S. 546; S. 474 u. 522). Bousset meint (S. 522), in dieser ganz unmotivirten Erzählung von einem großen Siegesfest, das der römische Kaiser gibt, sei vielleicht ein Rudiment der ursprünglichen Fassung der Erzählung stehen geblieben, das in der lateinischen Fassung verloren sei. Allein die Geschichte, die er vergleicht, ist höchst phantastisch, stammt aus dem 13./14. Jahrhundert und steht unter der Herrschaft von Bolland's lateinischem Zwillingstext.

Jetzt nähert sich der griechische Text wieder dem lateinischen. Sagt dieser § 9: non sufferentes, inter quos noti fuerant, confusionem verecundiae suae recesserunt . . in Aegyptum, so sagt jener Kap. 9: ἀναχωρήσωμεν τῆς χώρας ταύτης, ὅτι ὄνειδος γεγόναμεν τοῖς γινώσκουσι ἡμᾶς . . ἐβάδιζον ὡς ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον.

Also auch bei diesen Untersuchungen hat sich ergeben, daß dieser lateinische Text der Placidas-Legende einfach und verständig ist, aber auch keine Lücke verräth, daß dagegen der griechische Text mit vielerlei, theils unnöthigen theils abgeschmackten Lappen behängt ist.

Ich habe so die sämtlichen Punkte, welche Bousset gegen die frühere Abfassung des lateinischen Textes und für die Vorzüge des griechischen Textes der Placidas-Legende vorgebracht hat, besprochen[1]. Keinen konnte ich als berechtigt anerkennen.

1) no 1 (S. 758), no 2 (757), no 3 (S. 749), no 4 (S. 748), no 5 (S. 749), no 6 (S. 759), no 7 (oben), no 8 (S. 749), no 9 (S. 746), no 10 (S. 750), no 11 und 12 (S. 753), no 13 (S. 750), no 14 (S. 751), no 15 (S. 751), no 16(S. 747) und 16 Anhang (S. 755). Ich habe S. 231/2 den Grundsatz aufgestellt, daß Martyrien, welche in Rom und Italien spielen, zuerst in lateinischer Sprache und im lateinischen Sprachgebiet dargestellt worden seien. Dieses Prajudiz gegen den Werth der griechischen Fassung will Bousset S. 543/4 nicht anerkennen; es könne nur gelten bei

Es hat sich kein Grund gezeigt, abzugehen von meinem Urtheil über die lateinische Fassung, daß die Ereignisse in würdevoller Sprache schlicht erzählt seien, mit einigem, aber nicht mit widerlichem, rhetorischem Aufputz. Insbesondere sind keinerlei Lücken oder Widersprüche der Erzählung nachzuweisen, Nichts, das den verkürzten Auszug einer breiteren Vorlage verriethe. Diese lateinische Fassung kann also die ursprüngliche sein.

Die griechische Fassung hat erstens die lateinische, so weit ich sehe, vollständig in sich aufgenommen, enthält aber zweitens sehr viele Stücke, von denen in der lateinischen Fassung nichts zu finden ist.

Diese beiden Texte können also zunächst nicht 'zwei Zeugen eines gemeinsamen Archetypus' sein. Denn von zwei Zeugen wird jeder zum Theil dasselbe aussagen wie der andere, zum Theil Eigenes; unmöglich ist, daß der eine Zeuge erstens genau all das aussage, was der andere aussagt, dann aber noch eine Menge Neues. Dies Letztere kann nur vorkommen, wenn der zweite die Aussagen des ersten kennt und benützt. So ist auch hier Alles in Ordnung, wenn wir annehmen, daß die griechische Fassung die lateinische benützt hat, also eine Erweiterung, eine Umarbeitung derselben ist. Dabei müssen wir dem umarbeitenden Griechen eine Art von Gewissenhaftigkeit zuerkennen. Der Umarbeiter ist sonst leicht geneigt, Stücke seiner Vorlage wegzulassen oder umzustellen. So hat der 2. byzantinische Umarbeiter dieser Legende (Analecta Bollandiana III 65) es gemacht. Er sagt z. B. nichts davon, daß dem Placidas die Wahl gelassen worden sei, wann das Leiden über ihn komme; er läßt den Placidas Haus und Heimat gänzlich verlassen und dann erst die Räuber kommen und das Haus plündern usw. Aber unser erster griechischer Umarbeiter hat alle Bestandtheile des lateinischen Textes übernommen und alle in derselben Reihenfolge gelassen.

Was nun seine zahlreichen Zusätze betrifft, so ist keiner unentbehrlich, keiner eine klare Verbesserung der lateinischen Fassung; manche dieser Zusätze sind möglich und erträglich, manche sind, wie sich auch oben gezeigt hat, geschmacklos, besonders zu frommen Zwecken gemacht. Das ist durchaus nichts Auffallendes; diese Umarbeitungen sind der Fluch der Legendenliteratur. Nahezu

wirklich historischen Märtyrern. Ich gebe zu, daß Ort und Zeit in der Placidaslegende nur mit dünnen Farben gemalt sind, und berücksichtige deshalb die oben genannte Regel hier nicht weiter; bedenklich bleibt es jedenfalls, daß ein italienisches Martyrium zuerst in griechischer Sprache, also für Griechen soll dargestellt worden sein.

immer aber wird nur 1 Text vorgenommen und der nur für diesen oder jenen Zweck umgearbeitet. So ist also auch in der griechischen Fassung der Placidaslegende Alles, was sie mehr hat, als die von mir veröffentlichte lateinische Fassung, dringend verdächtig, daß es nur Zusätze, also Erfindungen und Fälschungen des griechischen Umarbeiters sind.

Dagegen erhebt **Bousset** entschiedenen Einspruch: er könne von etlichen Stücken des griechischen Placidastextes, welche im lateinischen Texte fehlen, strikt beweisen, daß sie nicht von dem Griechen erfunden, sondern 'ursprünglich' seien. Diesen Beweis will er liefern durch seine **folkloristische** Untersuchung. Als im 19. Jahrhundert nach den Freiheitskriegen unsere Forscher zunächst die Sagen und Märchen der deutschen Stämme, dann der übrigen Völker eifrig studirten, lenkte Theodor Benfey in Göttingen seit den Jahren 1850/60 besonders durch seine Arbeiten zum Pantschatantra die Aufmerksamkeit auf den reichen indischen Schatz von Märchen. Seitdem erforschten Viele, wie diese oder jene Sage aus dem fernen Osten von den Indern zu den Persern, Arabern und Türken an das Mittelmeer und in den Westen gewandert sei.

Das Mittelstück der Placidaslegende bildet nun eine Geschichte, welche allen Anforderungen der Erzählungskunst entspricht. Eine Familie, Mann Frau und 2 Söhne, werden vom Unglück hart verfolgt und auf der Flucht, am Meere und an einem Flusse vollständig von einander getrennt; nach längerer Zeit finden die Glieder der Familie durch Wiedererkennen sich wieder zusammen und gelangen zu einem glücklichen Zusammenleben. Bearbeitungen der Placidas-Legende in verschiedenen europäischen Sprachen hat es einst viele gegeben. Ein und der Andere, welcher diese untersuchte, hat auch notirt, daß das erwähnte Mittelstück als selbstständige Geschichte in orientalischer Sprache vorkomme, hat aber natürlich, wie alle anderen Bearbeitungen, so auch diese orientalischen Fassungen der Mittelgeschichte als Ableger der griechischen Fassung erklärt.

Erst zwei amerikanischen Forscher, Ogden 1900 und Gerould 1904, und jetzt Bousset haben jene selbständige Fassung des Mittelstückes in der orientalischen Erzählungsliteratur weiter verfolgt und sind zu dem Schluß gekommen, daß hier ein altes, indisches volksthümliches Märchen vorliege, das nach Westen gewandert sei, und daß seine Verwendung in der Placidaslegende nur eine der Wandlungen sei, welche diese Geschichte auf ihrer Wanderung

durchgemacht habe; so 'stelle nach allen Seiten diese Fabel und ihre Wanderung sich als ein Musterparadigma dar für allgemeine Gesetze der Wanderung von Erzählungen vom fernen Osten zum Westen, von der vorbuddhistischen-indischen bis in die mittelalterlich europäische Literatur'.

Bousset S. 477—493 gibt den Inhalt von etwa 8 orientalischen Versionen dieser Geschichte an: aus den 1001-Nacht-Erzählungen stammen no 1. 4. 6. 7. und 8; armenisch (um das Jahr 1850 aufgezeichnet) ist no 2; jüdisch sind no 3 (10. Jahrh.) und no 4 (in 1001 Nacht); bei den Kabylen in Algier um 1893 aufgezeichnet ist no 5. Schade ist, daß die Fassung von 11a (S. 507) so unsicher ist; Bousset reconstruirt aus Andeutungen Ogdens eine Erzählung wieder, deren eine Version aus Kaschmir, die andere aus dem Pendschab stammen soll (s. S. 777).

Diese Versionen weichen in den meisten Einzelheiten, oft unglaublich stark, von einander ab; aber in dem Gerippe der Erzählung stimmen sie so zusammen, daß man die gemeinsame Grundlage anerkennen muß. Sobald also zwei Versionen ein und denselben Zug berichten, muß man annehmen, daß derselbe ursprünglich ist, d. h. daß derselbe entweder schon in der Fassung der Geschichte vorkam, auf welche alle Versionen zurückgehen, oder wenigstens vorkam in einer späteren Version, auf welche eben die erhaltenen, diesen gleichen Zug enthaltenden Versionen zurückzuführen sind.

Das Mittelstück der Placidaslegende präsentirte sich also den genannten Forschern nur als eine weitere Variante dieser orientalischen Geschichte. So hat denn Bousset S. 499 einen 'genauen Stammbaum' der verschiedenen Versionen dieser werdenden Geschichte hergestellt.

Zwischen diese Untersuchungen und Folgerungen kam nun meine Ausgabe des lateinischen Textes der Placidaslegende mit meiner Behauptung, daß dieser lateinische Text der älteste und ursprüngliche sei und daß der griechische Text nur eine Umarbeitung jenes lateinischen sei, daß also Alles, was der griechische Text mehr habe als der lateinische, nur Erfindungen des Griechen kurz vor 700 seien. Diese Sätze widersprechen schroff den Ergebnissen der folkloristischen Untersuchung.

Monteverdi hatte meinen lateinischen Text für einen Auszug erklärt, welcher direkt aus dem griechischen geflossen sei. Bousset geht nicht so weit; aber er sucht einen Mittelweg: er sagt S. 549 'es mögen der griechische und lateinische Text zwei Zeugen eines gemeinsamen Archetypus repräsentieren. Aber ich glaube doch, daß der griechische Text diesem näher steht als der latei-

nische'. Dann sucht er in 16 Punkten Stellen nachzuweisen, wo der lateinische Text entschieden schlechter sei als der griechische, ja bisweilen bis zur vollkommenen Unverständlichkeit gekürzt sei.

Diese 16 Punkte habe ich geprüft und gezeigt, daß in allen Fällen der lateinische Text klar, vollständig und unanfechtbar ist; daß aber der griechische Text in keinem Falle entschieden besser, dagegen oft sicher durch geschmacklose Zusätze entstellt sei.

Nun bringt Bousset '**wichtige, entscheidende**' Beweise für seine Ansicht. Es sind Stellen der oben bezeichneten Art: ein Zug der Erzählung ist in dem griechischen Text ebenso oder sehr ähnlich berichtet, wie in einer oder in mehreren Versionen der orientalischen Wandergeschichte; aber in dem lateinischen Texte fehlt dieser Zug ganz oder ist sehr abweichend gefaßt. Es ist sicher, daß in diesen Fällen der griechische Text mit den orientalischen Versionen, ja man kann sagen, mit dem ursprünglichen Texte der orientalischen Geschichte eng verwandt ist, während der lateinische Text ziemlich oder gänzlich fern steht. Solcher Stellen bezeichnet Bousset etwa 4: no 1, 6, 7 und 10 (S. 544/6), wie ich bei Besprechung dieser Anklagepunkte erwähnt habe.

no 1 gehört sicher hierher: dem Helden wird die Wahl gelassen, ob er das Unglück sogleich oder später erleiden will. Dies erzählt der griechische Text und die armenische Version der orientalischen Geschichte (S. 481) s. oben S. 758. Ziemlich sicher gehört auch no 6 hierher: der lateinische Text sagt, daß Räuber das Haus des Placidas gänzlich ausplündern, so daß ihm nur die Kleider am Leibe bleiben; der griechische Text, daß Placidas *in einen abgelegenen Ort* flieht und daß dann die Räuber sein Haus vollständig ausplündern, so daß ihm nur die Kleider am Leibe bleiben; einige orientalische Versionen erzählen, daß der Held in die Wüste flieht und dort von Räubern ausgeplündert wird bis auf die Kleider (s. oben S. 759). Die 2 anderen Fälle scheinen mir zu unbedeutend, um hier erwähnt zu werden; so, wenn in no 7 (oben S. 760) verglichen wird ein Siegesfest in einer abenteuerlichen Umarbeitung der Gesta Romanorum aus dem 13./14. Jahrhundert, welche aus Bolland's lateinischem Zwillingstext geflossen ist; oder wenn in no 10 (oben S. 750) die Söhne des Placidas im griechischen Text als Tischgenossen und in orientalischen Versionen als Pagen und Vertraute auftreten, während sie im lateinischen Text als Soldaten dem Feldherrn wohl gefallen und zu Centurionen befördert werden.

Doch wenn auch nur no 1 (die Wahl) und no 6 (die Flucht in die Wüste) anerkannt werden, scheint Bousset's Folgerung zu

gelten: da der griechische Text hier dasselbe berichtet, wie der orientalische, im lateinischen aber diese Stücke ganz fehlen, so ist eben der lateinische Text der Placidaslegende nicht die älteste oder ursprüngliche Fassung derselben, der griechische Text aber hat, wie hier, so vielleicht an vielen Stellen Echtes und Ursprüngliches gerettet, welches im lateinischen Text verloren ist.

Aber zuächst haben Bousset's Beweise für solche Textesverhältnisse sich nicht bewährt, und die meisten Zusätze des griechischen Textes sind und bleiben geschmacklos.

Die Hauptfrage ist, ob die orientalische Geschichte, welche uns in den verschiedenen Versionen erhalten ist, wirklich von dem Verfasser der Placidaslegende gekannt und benützt ist. Monteverdi hat wie andere Gelehrten alle Bearbeitungen der Placidaslegende von dem griechischen Text abgeleitet, also auch diese orientalische Geschichte (S. 184—188—192). Dafür ist Bousset S. 493—500 scharf mit ihm ins Gericht gegangen.

Und doch ist es ein ganz natürlicher Vorgang, daß das Mittelstück der Placidaslegende ausgeschnitten und als selbständige Geschichte verbreitet wurde. Die Ursache ist der menschliche Heißhunger nach Geschichten. Beim Ausbruch des gegenwärtigen, schwersten aller Kriege haben viele Zeitungen die Geschichten unter dem Striche weggelassen; allein trotz der Noth an Papier und an Setzern hat der Heißhunger des Publikums überall die Rückkehr der Geschichten erzwungen. Tief hinein ins Mittelalter können wir im Occident die Kette der erzählenden Literatur verfolgen. Im Orient ist noch heute der Geschichtenerzähler eine beliebte Person, und er ist es dort stets gewesen. Das bezeugt auch die reiche Erzählungsliteratur der Orientalen.

Das Geschichtenerzählen war stets eine Kunst. Wenige Geschichten werden völlig erfunden; die meisten werden aus anderen Quellen, mündlichen oder schriftlichen, bezogen. Die Geschichte geht, wie ein Edelstein oder eine schöne Perle, von einer Hand zur andern und aus einem Land ins andere, bald einzeln gefaßt bald mit andern zu einem größeren Ganzen vereinigt. So hatten besonders in den alten Zeiten und in den östlichen Ländern Viele für solche Erzählungen ein Interesse, Viele sammelten solche mit Eifer.

Die vorliegende Placidaslegende ist dreitheilig. Der Anfang und der Schluß, die Bekehrung zur Taufe und das Martyrium des Placidas, sind christlich-religiösen Inhaltes; aber das Mittelstück über den Abstieg und Aufstieg oder über die Trennung und Wiedervereinigung der Familie des Placidas ergibt eine Geschichte mit

spannender Verwicklung und Entwicklung. Das sehen wir, das sahen die geübten Erzählungskünstler der alten Zeiten. Wenn nun ein Vorderasiate, z. B. ein jüdischer Gelehrter des 8. oder 9. Jahrhunderts, die Placidaslegende las oder hörte, so mußte ihm der Gedanke kommen, welch schöne Geschichte gewonnen werde, wenn man den christlichen Anfang und Schluß wegließe und nur das Mittelstück weiter erzählte. Ein solcher Asiate konnte natürlich nicht den lateinischen Text lesen oder hören, sondern nur den griechischen. Griechisch war die Universalsprache des näheren Orients, und die griechische Literatur war die Lehrmeisterin der übrigen vorderasiatischen Literaturen. Diese Geschichte machte dann den Weg von Westen nach Osten. Ebenso sind ja viele Stücke nachgewiesen, welche die Kunst der mittel- und ostasiatischen Völker bis nach China von der in Vorderasien herrschenden griechischen Kunst bezogen hat.

Die orientalische Geschichte ist ein Ausschnitt aus dem griechischen Texte der Placidaslegende. Das bezeugen auch die zuletzt berührten Stellen, welche nur dem griechischen Texte und der orientalischen Geschichte gemeinsam sind, die Wahl und die Flucht in die Wüste. Das sind im griechischen Texte Zusätze und Fälschungen, Erfindungen des Umarbeiters. In der orientalischen Geschichte ist ihr Vorkommen verständlich und natürlich; aber eben diese Stellen sind auch die Brandmale, welche den Ursprung der Geschichte aus dem griechischen Text bezeugen.

Das habe ich als Philologe dem Folkloristen zu antworten zur Vertheidigung des von mir edirten lateinischen Textes der Placidas-Eustasius-Legende. Allerdings muß ich die ganze Hypothese Bousset's und seiner Genossen mit ihren verwirrenden Folgerungen abweisen. Dafür rücken die einzelnen Stücke der vorhandenen literarischen Überlieferung an die richtige Stelle und in das richtige Licht.

I. Zuerst wurde diese Legende im lateinischen Sprachgebiet, in welchem auch der Inhalt spielt, schriftlich fixirt in der von mir edirten lateinischen Fassung. Sie ist schlicht, verständig angelegt und verständlich ausgeführt. Der erste Theil, wo der weiße Wunderhirsch erscheint mit dem flammenden Kreuz im Geweih, aus dem Christus spricht und den Placidas bekehrt, sowie das Mittelstück mit der spannenden Geschichte von dem Niedergang und dem Aufstieg der Familie sind kühn angelegt und bezeugen die fast schon mittelalterlich romantische Begabung des Verfassers. Natürlich hat er diese beiden Motive nicht völlig und selbständig erfunden; aber wir wissen nicht, woher und wie viel

davon er aus anderen Quellen bezogen hat. Der Schluß der Legende, das Martyrium, ist von der gewöhnlichen Art. Die Handschriften zeigen die in Legendenhandschriften gewöhnlichen starken Verschiedenheiten des Wortlauts; jedenfalls fehlen uns noch viele Mittelglieder der Überlieferung; denn eine Scheidung in Familien läßt sich bis jetzt noch nicht klar durchführen. Aber die Sprache und Ausdrucksweise dieser I. lateinischen Fassung, soweit ich sie aus den Handschriften festsetzen konnte, passen in das 5./6. Jahrhundert.

Ia. Der ebenfalls von mir 1915 edirte und besprochene, durch die Zeilenform und den Reim merkwürdige Rythmus über den Placidas-Eustasius ist nur nach dieser I. lateinischen Fassung gearbeitet, wohl im 8./9. Jahrhundert.

II. Die I. schlichte Fassung hatte das Schicksal der meisten Legendentexte: sie wurde umgearbeitet und dabei aufgeputzt. Doch mäßigte sich der Umarbeiter; er hat Nichts weggelassen und Weniges umgestellt. Aber zugesetzt hat er Vieles, theils um zu motiviren, theils um rührende, besonders religiöse Zierraten anzubringen; von all diesen Zierraten ist keiner unentbehrlich. Diese Umarbeitung wurde höchst wahrscheinlich zuerst in griechischer Sprache vor 700 ausgeführt; von dieser griechischen Fassung scheinen nur sehr wenige Handschriften erhalten zu sein. Schon um 800 scheint eine nahezu wörtliche Übersetzung in lateinischer Sprache vorhanden gewesen zu sein, welche in zahlreichen und alten Handschriften erhalten ist: der lateinische Zwillingstext. Diese beiden Texte der II. Fassung haben die Acta Sanctorum Bolland. gedruckt, doch fehlt die kritische Sicherheit der Texte.

IIIa. Auf diese zwei Texte der II. Fassung sind die übrigen mittelalterlichen Darstellungen der Placidaslegende zurückzuführen. So ist aus dem griechischen Texte eine erneute fast kecke griechische Umarbeitung hervorgegangen, welche fast ganz 1884 in den Acta Bollandiana III 66—112 gedruckt ist. Dann ist aus diesem griechischen Texte der II. Fassung das Mittelstück ausgeschnitten und, wie S. 764—766 besprochen, als selbständige Geschichte durch verschiedene Länder Asiens bis nach Indien weiter verbreitet worden (s. unten).

IIIb. Aus dem lateinischen Texte der II. Fassung stammen viele Übersetzungen, Umdichtungen und Nachahmungen, welche in Europa im Mittelalter entstanden sind. Darunter sind etliche, welche ohne Namen nur das Mittelstück der Legende wiedergeben. Also entstehen wiederum 2 Möglichkeiten: 1) kann die ausgeschnittene, namenlose orientalische Geschichte selbständig

auch nach Europa gelangt und da wieder in Dichtungen verarbeitet worden sein; 2) können Erzählungskünstler des europäischen Mittelalters selbständig die Sonderart des Mittelstückes der Placidas-Eustasiuslegende erkannt, dies Mittelstück ausgeschnitten und zu einer Dichtung verwendet haben. Darüber sind Gerould und Bousset (s. S. 550) sehr verschiedener Ansicht. Meine Aufgabe hat mit dieser Untersuchung nichts zu thun.

Nachtrag
zu Bousset's Besprechung der indischen Versionen dieser Wandergeschichte.

Bousset bespricht S. 477—493 die arabischen, persischen, hebräischen, armenischen und türkischen Fassungen der Wandergeschichte (s. oben S. 763). Das ist natürlich; denn wenn, wie er behauptet, ein Grieche vor 700 n. Chr. diese Wandergeschichte aufgegriffen und zum Aufbau der Placidas-Eustasiuslegende benützt hat, so muß das in Vorderasien geschehen sein. Da aber diese Geschichte vom fernen Osten in den Westen aus der vorbuddhistischen-indischen in die mittelalterlich-europäische Literatur gewandert sein soll, so war es für Bousset sehr wichtig, die Existenz der Geschichte in ihrer indischen Heimat zu untersuchen. Das hat er S. 501—507 gethan. Aber gerade hiebei war er wenig vom Glück begünstigt.

Ogden (Dissertation von Baltimore 1900) arbeitet in seiner Tabelle (zu S. 6) und sonst, besonders S. 23/24, mit 4 indischen Versionen, mit Hindoo Version, Kasmir V., Thibetan V. und Panjabi V. Bousset spricht nicht von der Hindoo Version; die 3 andern kennt er nur durch Ogdens magere Citate, nicht in ihrer vollen Textfassung (s. S. 502/3 Note und S. 506/7). Gerould schweigt ganz darüber. Dieser Mangel an vielleicht wichtigem Material ärgerte mich. In bibliographischen Dingen müssen wir Deutschen doch Amerikanern gleich kommen können. Da die Engländer für Folklore Indiens so viel geleistet haben, entschloß ich mich, solche Sammlungen aus den von Ogden genannten Provinzen Indiens durchzugehen. Und sogleich der erste Schritt auf diesem Wege führte mich nahe an's Ziel.

Bei Gerould (Publications of the Modern Language Association of America, XIX = XII 1904) p. 395 fand ich für irgend einen Zweck citirt: J. Hinton Knowles, Folk-Tales of Kashmir. Dieses

1888 und 1893 in zwei gleichen Ausgaben in London erschienene Buch ging ich durch und fand daselbst S. 154—165 unter dem Titel 'Pride abased' die Kaschmir-Fassung unserer Wandergeschichte. Am Ende steht S. 165 folgende Note von Knowles:

This story should be compared with its most interesting variant 'Placidus', a tale from the *Gesta Romanorum*.

2.) Another variant is to be found in *Tibetan Tales*, the story of 'Krisa Gautami' p. 222, 223.

3.) A third variant is 'Swet-Basanta' in *Folktales of Bengal* p. 93—107.

4.) Another is that of '*Sarwar and Nir*' in the *Legends of the Punjab* vol. III p. 97—125.

Der Missionar Knowles hat es nicht für nothwendig gehalten, die Herausgeber dieser Sammlungen zu nennen. Doch mit Hilfe von Fortescue, Subject Index des Brit. Museums unter Folklore II p. 45 'India' gelang es auch die Herausgeber dieser vor 1888 erschienenen Bücher zu bestimmen. no 2 ist: Tibetan Tales derived from Indian sources, translated from the Tibetan of the Kah-gyur by F. Anton von Schiefner; done into English from the German . . by W. R. S. Ralston London 1882 (in Berlin). no 3 ist: Lal Behari Day, Folk-Tales of Bengal, London 1883 (in Berlin). no 4: The Legends of the Panjâb, by Captain R. C. Temple. Den 3. Band dieser ansehnlichen Sammlung, der 1886—1900 erschienen ist, fand ich in Bonn (und in München).

So läßt sich denn das bis jetzt bekannte indische Material mit Sicherheit bearbeiten. Beim Suchen nach diesen Sammlungen wandte ich mich auch an Ernst Kuhn in München. Er hatte die Güte mich auf Brandstetter's Übersetzung der buginesischen Fassung hinzuweisen. Diese führte mich zu der malaisch-siamesischen Fassung. Beide will ich am Schlusse besprechen.

Leider muß ich wegen der verwickelten Überlieferung und der ziemlich sicheren Zeitbestimmung auf das erste Stück Bousset's (S. 501/2), die Legende von Patacara oder Kisa-Gotami, mehr Auseinandersetzungen verwenden, als sie nach meiner Ansicht hier verdient [1]).

In den Psalms of the Early Buddhists: I Psalms of the Sisters (by Mrs Rhys Davids 1909) schildert p. 109 Kisa-Gotami das elende Schicksal des Weibes so:

1) Ich erfreute mich dabei des gelehrten Rathes meines Kollegen Hermann Oldenberg. Bringe ich hier Irrtümer vor, so bin natürlich ich schuldig und verantwortlich.

Woeful is woman's lot! . . .
218 Returning home to give birth to my child,
I saw my husband in the jungle die.
nor could I reach my kin ere travail came.
219 My baby boys I lost, my husband too.
and when in misery I reached my home,
lo! where together on a scanty pyre,
my mother, father and my brother burn.

Dies ist nicht nur eine krasse Schilderung des Unglücks, dem das Weib ausgesetzt ist, sondern die Einzelheiten (daß sie auf der Rückkehr in die Heimat gebiert und daß ihr Mann im Walde stirbt) deuten auf ein bestimmtes Ereigniß.

Diese Lieder der Schwestern (Therīgāthā) sind um das dritte, allenfalls zweite Jahrhundert vor Christus entstanden. Nun findet sich in verschiedenen buddhistischen Werken eine Geschichte, welche zu den citirten Versen paßt. Die Frage ist, ob das citirte Lied den Inhalt dieser Geschichte resumirt und also die Geschichte älter ist als das Lied, oder ob die Geschichte auf das Lied hin, gewissermaßen zu dessen Erklärung, erfunden ist.

In dieser Geschichte heißt die Schwester meist Patacara. Für diese Geschichte citirt die Paramatthadīpanī (vol. V, 1893) das Apadāna (Param. p. 112—115), welches nach Oldenberg (in diesen Nachrichten 1912, S. 207 Note 3) vor das 2. Jahrhundert n. Chr. zu setzen ist. In dem Apadana wird der Flußübergang deutlich geschildert; das jüngere Kind wird von einem Vogel (englisch ospray, eine Adlerart) gepackt. Dann findet sich die Geschichte der Patacara in dem Palicommentar des Dhammapala zu den Therigatha (Davids p. 69/72) aus dem 5./6. Jahrhundert nach Chr. und in der wohl gleichaltrigen Manoratha Purani des Buddhaghosa (übersetzt von Mabel Bode im Journal of the Royal Asiatic Society 1893 p. 557/8). Dhammapala's Text (Paramatthadipani V 108—112 + 115 = Davids p. 68—72) und Buddhaghosa's Text (Bode p. 556—560) sind nur im Ausdruck verschieden. Ich gebe Bodes Übersetzung der betreffenden Stelle.

Patacara hatte die erste Geburt im Hause der Eltern abgewartet. Dahin zog sie später mit dem Mann und dem ersten Kinde, um auch die zweite Geburt dort zu überstehen. Doch schon im Wald überfielen sie die Geburtswehen. Zugleich erhob sich Sturm und Regen. Der Mann wollte eine Hütte herstellen, starb aber durch den Biß einer Schlange. Als sie ihm die Geburt eines 2. Sohnes melden wollte, fand sie ihn todt.

Statt der Worte des Liedes 'My baby boys I lost' gibt nun

die Prosa-Erzählung Folgendes: She took her younger child upon her side and, leading the elder by the hand, she went on her way. And she saw, that in the middle of the road was (a river) she would have to cross, and thought 'Now I cannot go across carrying both the children at once. I will put the elder boy on this bank and carry the younger one across to the further side. And when I have laid him down on my head-cloth, I will return and take the other and go across'. So she went down into the stream. But just as she, coming back, reached the middle of the river, a certain hawk, thinking 'This is a piece of meat', flew down to peck at the child she had left. She threw up her hands to scare away the hawk. The elder boy, seeing the motion of her hands, thought 'She is beckoning to me', and stepped down into the stream. And he lost his foothold and was borne away by the torrent. And the hawk, even before she could reach him, bore away the other child. So overwhelmed with her great sorrow, she went on her road, wailing out this lamentation: 'Dead are both my sons and my husband dead upon the road'.

In der Heimath findet sie auch ihr Elternhaus vom Sturm zerstört und die Ihrigen todt. Sie zerreißt ihre Kleider und irrt wahnsinnig weiter, indem sie dem obigen Ruf 'Dead . . road' die Worte zusetzt: 'And my mother and father and kinsfolk they burn on one funeral pyre', also = dem Inhalt der citirten Psalmstelle.

So hatte Patacara die Nichtigkeit aller irdischen Verhältnisse an sich selbst erfahren, und leicht gewann Buddha sie für seine Lehre und seine Gemeinde.

Auffallend ist, daß die oben citirten Verse, welche Patacara's Leiden resumiren, im 63. Psalme stehen, welchen die Kisa-gotami spricht, und daß Patacara hier gar nicht genannt wird, so daß es aussieht, als ob es die Erlebnisse der Kisa-gotami seien. Dagegen zu dem Liede no 47 der Patacara (Davids p. 73), welches nichts von solchen traurigen Erlebnissen berichtet, gibt der Commentar des Dhammapala die oben mitgetheilte Fassung der Geschichte (Davids S. 69/70). Davids p. XXI sucht diese Schwierigkeit so zu lösen: das entsprechende Lied der Patacara, von dem das Apadāna und der Commentar sprächen, sei verloren gegangen. In der tibetanischen Version scheint Kisa-gotami an Stelle der Patacara getreten zu sein.

(**Kisa-gotami**). Eine Geschichte ähnlicher Art gab es in Tibet. Sie weicht im Anfang und im Schluß vollständig ab, aber die Mitte geht uns an und deckt sich mit der oben gegebenen Darstellung. Zuerst hat sie Anton von Schiefner ins Deutsche

übersetzt (Bulletin de l'Académie .. de St. Petersbourg XXI 1876 S. 485—493); dann hat W. R. S. Ralston sie aufgenommen in: Tibetan Tales .. transl. by A. v. Schiefner, done into the English from the German by Ralston, 1882 London (in Berlin) p. 216—226: Krisa Gautami.

Schiefner S. 485 gibt folgende Einleitung: Krisa Gautami (Kandjur XI. Blatt 122—130). Der Hauptsache nach wird die nachfolgende Erzählung im 25. Capitel des Dsanglun[1]) mitgetheilt, nur ist die Trägerin derselben die Bhikshuṇî Utpalavarṇâ (s. Psalm LXIV); Kṛçâ Gautamî (bei den Südbuddhisten Kisagotami) ist durch die von Cap. Rogers aus dem Barmanischen übersetzten 'Buddhaghosa's Parables' (London 1870) p. 98 ff., neuerdings bekannt geworden und hat dem Prof. Rhode auf der Philologenversammlung zu Rostock (s. Zft für das Gymnasialwesen 1876 Febr. S. 118) Anlaß zu Vergleichungen mit griechischen Erzählungen gegeben (Rohde, Roman 2. Aufl. 1900 S. 598/9 behandelt die schöne Sage, welche der Commentar zu Therigatha no 63 mittheilt)[2]).

Zugesetzt ist zunächst eine lange, ziemlich dumme Einleitung. Dann folgt (bei Schiefner S. 490) folgender, dem obigen paralleler Text: Nachdem sie lange geweint hatte und sehr traurig geworden war, schaute sie nach allen Weltgegenden, nahm den neugeborenen Knaben an den Busen, ergriff den älteren an der Hand und begab sich auf den Weg. Da unerwartet ein starker Regen gefallen und Seen, Teiche, Brunnen voll von Wasser und der Weg vom Flusse überschwemmt war, dachte sie, daß, wenn sie mit ihren Kindern zusammen übers Wasser ginge, sowohl diese als sie selbst zu Schaden kommen würden, deßhalb sollten einstweilen die Kinder zuerst hinüber (over separately *Ralston*). Den ältern Sohn setzte sie ans Ufer des Flusses, den jüngern nahm sie, ging hinüber und legte ihn am Ufer nieder. Als sie darauf nach dem älteren hinüber ging und bis in die Mitte des Flusses gelangte,

1) (Dsanglun) oder der Weise und der Thor, aus dem Tibetischen übersetzt .. von I. J. Schmidt, Petersburg 1843 S. 208. Die dumme Einleitung fehlt hier. Die Scene am Flusse wird ähnlich und die verschiedenen folgenden Ereignisse werden wenigstens ziemlich ähnlich erzählt. Den Schluß bildet im Dsanglun eine Erklärung dieser ihrer Erlebnisse als die Folgen von Sünden und Verdiensten in früheren Existenzen. Mit den Erlebnissen der Uppalavaṇṇa (Therigatha no 64) besteht keine Ähnlichkeit.

2) Ralstons Übersetzung ist die von Knowles, Folk-Tales of Kashmir 1893 p. 165 citirte 'variant in Tibetan Tales, the story of 'Krisa Gautami' p. 222, 223. Ogden rubricirt sie in seiner Tabelle als 'Tibetan version'. Bousset (S. 502/3) sucht vergebens den Text (s. oben S. 769).

wurde der jüngere Knabe von einem Schakal davon getragen. Die Mutter aber, in die Mitte des Flusses gelangt, scheuchte die Hand schwenkend den Schakal. Der ältere Knabe glaubte, daß die Mutter ihn rufe, und sprang ins Wasser; da aber das Ufer sehr abschüssig war, kam er um, so wie er fiel. Die Mutter eilte dem Schakal nach, welcher das Kind fallen ließ und davon lief. Als die Mutter es betrachtete, fand sie es todt und warf es, nachdem sie geweint hatte, ins Wasser. Als sie aber nun auch den älteren Sohn vom Wasser einhergetragen sah, wurde sie noch unruhiger, eilte ihm nach und fand, daß auch dieser schon gestorben war. So des Mannes und der Kinder beraubt, gerieth sie in Verzweiflung und saß, nur den Unterkörper bedeckt, allein am Ufer. Sie hörte das Sausen des Windes, das Rauschen des Waldes und der Wogen, sowie das vielfache Singen der Vögel und wehklagte über den Verlust des Mannes und der beiden Kinder, mit Gramesthränen und Schluchzen hin und her irrend. Dann wird noch der Hauseinsturz und der Tod aller Angehörigen kurz berichtet, ähnlich wie im Pali-Commentar.

Dann ist ein geschmackloser längerer Schluß hinzugefügt: Kisa Gotami heirathet einen Weber: er schlägt sie oft und zwingt sie, ihr Kind in Öl zu sieden und zu essen; dem entläuft sie. Ein Karawanenführer heirathet sie: er wird von Räubern erschlagen. Der Räuberhauptmann heirathet sie: er wird vom König erschlagen. Sie kommt in das Frauengemach des Königs: der König stirbt und sie wird in das Grabmal gesteckt. Als Grabräuber dies erbrechen, kommt sie heraus und irrt dann wahnsinnig und halbnackt umher, bis sie endlich zu Buddha kommt. Dieser letzte Theil findet sich auch im Dsanglun und wird noch mit Handlungen in früheren Existenzen erklärt.

Also: die Therigatha im 2./3. Jahrh. vor Christus sprechen nur vom Tod der beiden Söhne, sagen aber nichts von einem Flußübergang. Dieser kommt aber schon in dem Apadana im 1./2. Jht nach Chr. vor und spielt eine große Rolle bei Dhammapala und Buddhaghosa im 5./6. Jht nach Chr. und in dem etwas späteren tibetischen Kandjur (und Dsanglun). Bei den beiden ersteren raubt ein Habicht das kleine Kind, bei den Tibetanern ein Schakal und ein Wolf. Knowles hat in seinen Folk-Tales of Kashmir schon 1888 die tibetanische Gautami-Geschichte mit der Placidas-Sage und mit der Kaschmir- und Pendschab-Fassung unserer Wandergeschichte zusammen gestellt. Dann hat M. Gaster 1893 Bode's Übersetzung der Patacara-Geschichte Buddhaghosa's gelesen und in demselben Bande des Journal of the Royal Asiatic Society in

einer kurzen Note (S. 869—871) sie für das Original von vielen ähnlichen Erzählungen im Osten und Westen (auch Clementinen und Placidas) erklärt und gesprochen von einem 'elaborate study on the series of tales, which turn round the peculiar loss of wife (or husband) and children, and their finding again after a lapse of time, and under vastly changed circumstances'. Einen ganz ähnlichen Plan verfolgte Ogden in der Dissertation von Baltimore 1900; doch kannte er (aus Knowles) nur die tibetanische Geschichte der Krisa Gautami (p. 24); Gerould (Publications of the Modern Language Association XII 1904 p. 335—448) weiß von Nichts; Bousset kennt die Patacara-Geschichte und Gaster's Urtheil, dann Ogdens Notizen aus der tibetanischen Krisa-Gautami Geschichte.

Gaster, welcher in Buddhaghosa's Geschichte der Patacara die Vorlage unserer Wandergeschichte findet, verkennt natürlich nicht den großen Unterschied beider. Er sagt darüber: The theme is somewhat *obscured* in the Indian form. The tale does not end in the happy way, in which the other literary parallels make it end. The Buddhist tale has undoubtely *changed* and been adapted to the circumstances, in order to explain the conversion and preeminence obtained by Patacara. The *primitive* form has been better preserved in the other literatures, where the wife (or the husband) after long trouble and many sufferings are re-united with their children.

Ogden, der Gaster's Ansicht nicht kannte, sondern durch Knowles zum tibetanischen Text geführt wurde, urtheilt p. 24 ähnlich wie Gaster: The Thibetan version bears a general resemblance to this type of story and, I believe, must have been produced in unconscious imitation of, or in deliberate variation from, this type (= die gewöhnliche orientalische Art). I incline to the latter alternative, because the reserved resemblance is marked: the departure from home of hero and heroine; the birth of one child, the taking of the *hero*; the loss and *death* of the children; the violation (weitere Heirathen?) of the heroine. The story is the same, except that the outcome in each instance is infortunate instead of satisfactory, and only till the unhappy heroine takes refuge in religion does she find rest. I should, therefore, consider this version modeled on the general type, but intentionally perverted to convey a moral lesson.

Dem Urtheile Gaster's und Ogden's schließt Bousset S. 502/3 sich durchaus an. Die Geschichte der Patacara oder Kisa-gotami sei eine absichtliche buddhistische Verdrehung einer volksthüm-

lichen bekannten indischen, also vorbuddhistischen Geschichte. Dieses Vorbild sei aber unsere Wandergeschichte gewesen. Während das altindische Vorbild in wenig veränderter Form in die andern, besonders westlichen Länder sich verbreitete, sei diese religiöse Verdrehung, d. h. die Geschichte von Patacara-Kisagotami in den Ländern des Buddhismus weit verbreitet worden. Da diese buddhistische Verdrehung im 1./2. Jahrhundert nach Chr., ja vielleicht schon zur Zeit der Therigatha (2./3. Jahrhundert *vor* Chr.) vorhanden war, so würde das noch höhere Alter des indischen volksthümlichen Vorbildes absolut feststehen. Bis jetzt fehlt freilich jede andere sichere Spur, daß das indische Vorbild in so alter Zeit existirt habe.

Allein ist denn die von Gaster-Ogden-Bousset behauptete Identität unserer gewöhnlichen Wandergeschichte und der buddhistischen Geschichte von Patacara-Kisagotami so sicher? Bousset beginnt seine Beweisführung mit den Worten 'Man erkennt (in der Patacara-Geschichte) den Typus unserer Erzählung kaum wieder so stark ist sie hier verwandelt' und schließt sie 'Wenn unsere Vermuthung richtig ist' *etc.* Es handelt sich hier wirklich nur um Vermuthungen.

Die Patacarageschichte enthält erstens nur die erste unglückliche Hälfte der Wandergeschichte. Mann und Kinder werden nicht von der Mutter getrennt, um später wieder glücklich mit ihr vereinigt zu werden, sondern alle drei verderben sie und sterben sie sogleich. Das verlangt das Ziel der Patacarageschichte: Patacara soll alles Unglück erleben, das ein Weib erleben kann: Mann, Kinder, Eltern und Verwandte sieht sie todt.

Weßhalb, könnte man einwenden, bleibt Patacara (Kisagotami) nicht zu Hause und erlebt da den Tod des Mannes, der Kinder, der Eltern und der Verwandten? Daß sie All das im Wald und Wasser selbst erlebt, das beweist doch gerade die Nachahmung der Wandergeschichte. Ja, für trockene Gelehrte, nicht für das unmittelbar empfindende Volk und nicht für die Erzählungskünstler, welche das Empfinden des Volkes kannten und mit packenden Schilderungen sich ihm anzupassen suchten. Die Unglücksfälle des Weibes werden als viel härter empfunden, wenn es im wilden Walde gebiert, da den Mann von der Giftschlange getödet findet und ebenda selbst erlebt, wie beide Söhne vom reißenden Fluß und von wilden Thieren getödet werden.

Wenn aber der buddhistische Dichter der Patacara-Kisagotami-Geschichte wirklich unsere Wandergeschichte als Vorbild benützt hätte, weßhalb hat er sein Vorbild verdreht? War denn

52*

die tragische Wirkung der Patacarageschichte nicht genau dieselbe, wenn Patacara nach der Geburt des zweiten Sohnes miterlebte, wie der Vater versuchte die beiden Kinder über den gefährlichen Strom hinüber zu tragen, wie dann beide durch wilde Thiere oder Wassersgewalt vor ihren Augen verunglückten und zuletzt der Vater selbst durch das Wasser ertränkt oder von einem Alligator zerfleischt wurde? Weßhalb sollte der Umdichter seine Vorlage so verlassen und abgeändert haben? Man bedenke auch, welche Rolle in bewaldeten und hügeligen Gegenden des Orients kleinere Wasserläufe spielen. Sie sind zahlreich und sie zu durchwaten, ist oft eine Lust und eine Erquickung. Aber nach Regengüssen schwellen sie rasch an und Situationen, wie die der Patacara, treten leicht ein.

Aus diesen Gründen halte ich die Patacarageschichte für original und nicht für eine Verstümmelung und eine Verdrehung einer altindischen populären Fassung unserer Wandergeschichte, von welcher keinerlei sonstige Spur zu finden ist.

Die buddhistische Geschichte von Vessantara oder (tibetanisch) Visvantara (Gerould 345/6, Bousset 503/4) weicht von unserer Wandergeschichte zu sehr ab, als daß ich mich für berechtigt hielte, sie als eine Version derselben hier zu besprechen.

Ebenso wenig kann ich die von Gerould S. 344 und von Bousset S. 504/5 besprochene Geschichte aus dem Daçakumarasaritam als eine Variante unserer Wandergeschichte anerkennen.

Knowles, Folk-Tales of Kashmir S. 165 nennt als Version unserer Wandergeschichte die Geschichte von Swet-Basanta in Lal Behari Day, Folk-tales of Bengal, London 1883 p. 93—107. Auch in dieser, sehr dummen Geschichte finde ich absolut keine Variante unserer Wandergeschichte. Es ist ziemlich sicher, daß diese bengalische Geschichte es ist, welche Ogden in seiner Tafel und sonst mit Hindoo Version bezeichnet (freilich 'adapted to the needs of the narrative'). Der Theil dieser Geschichte, welcher wohl Knowles zum Citiren verlockt hat, daß Swet's Frau im Walde gebiert, dann der verlassenen Frau das schöne Kind mit einem todten vertauscht wird und daß später Mutter und Sohn durch die Stimme der Natur sich erkennen, findet sich auch in der Sammlung von Marie Frere, welche A. Passow aus dem Englischen übersetzt und mit dem Titel 'Märchen aus der indischen Vergangenheit' in Jena (1874) herausgegeben hat; vgl. die Geschichte Panch-Phul-Ranee, S. 193 ffl.

Es bleiben von den oben bezeichneten Geschichten zwei übrig, die Geschichte aus Kaschmir und die aus dem Pendschab.

Aus Ogdens Andeutungen hat Bousset S. 506/7 versucht, die beiden Geschichten zu reconstruiren. Da beide Geschichten wirkliche Varianten unserer Wandergeschichte sind, so gehe ich näher darauf ein. Freilich indisch sind die beiden Geschichten, aber nicht altindisch.

Rev. J. Hinton Knowles, Folk-Tales of Kashmir, gibt S. 154—165 die Geschichte mit dem Titel 'Pride abased', und mit der Note: 'Der Erzähler heißt Makund Báyú, der wohnt in Suthú, Srinagar'. (K).

In alten Zeiten wurde ein sehr hochmüthiger König von einem Nachbar besiegt und vertrieben. Mit Frau und 2 Knaben floh er an das Meer. Der Kapitän eines segelfertigen Schiffes versprach, sie mitzunehmen; doch, als er die Schönheit der Frau sah, nahm er nur diese an Bord und ließ die drei Anderen am Ufer zurück. Die Frau wies die Werbung des Kapitäns entschieden zurück, so daß er sie an einen mitfahrenden reichen Kaufmann verkaufte. Dem sagte sie zuletzt zu, ihn nach 2 Jahren zu heirathen, wenn sie bis dahin Mann und Kinder nicht wieder gefunden habe. Der zurückgelassene König irrte hilflos mit den Kindern an der Küste, bis er an einen Fluß kam. Er trug den einen Knaben glücklich hinüber und wollte den andern nachholen; da riß ihn der Strom um und er versank. Ein Fischer brachte die jammernden Knaben zusammen in sein Haus und erzog sie mit seiner Frau wie eigene Kinder. Als sie die Schule durchgemacht hatten, lernten sie das Fischen. Ein Riesenfisch gerieth auf eine seichte Bank des Flusses. Wie viele Andern, wollte auch ein Töpfer spät Abends sich ein Stück davon abhauen; da förderte er einen lebenden Menschen aus dem Fisch ans Tageslicht, welchen er und seine Frau aufnahmen und pflegten. Nach einigen Monaten starb der König des Landes und sein Elephant und Falke (hawk) wurden ausgesendet, um einen neuen König zu wählen. Sie kamen auch am Hause des Töpfers vorbei, vor welchem der wunderbar Errettete stand. Der Elephant kniete vor ihm und der Falke setzte sich auf seine Hand. So wurde er als König eingesetzt. Als eifriger Fischer (aus Gesundheitsrücksichten) wurde er mit dem alten Fischer bekannt und nahm die 2 Adoptivsöhne in seinen Dienst. In dies Land kam auch der Kaufmann, zeigte dem König seine kostbaren Juwelen und Stoffe und bat um Schutz. Als Wachen wurden ihm die beiden Brüder gesendet. Als sie eines Nachts nicht schlafen konnten, erzählte der ältere ihre eigene Geschichte. Die Mutter lag nebenan und hörte Alles. Sie erkannte, daß dies ihre eigenen Söhne seien. Dies bestätigte ein Gespräch mit Beiden.

Sie erzählte auch ihr Schicksal; die 2 Jahre Frist gingen zu Ende; um vom Kaufmann frei zu werden, entwarf sie mit ihnen folgende List. In der nächsten Nacht erhob sie lautes Geschrei und sagte dem Kaufmann, die beiden Wächter hätten ihr Gewalt anthun wollen. Er ließ beide vor den König bringen und verklagte sie. Auch die Mutter wurde zum Verhör geholt und berichtete, was sie des Nachts gehört habe. Darnach seien die Beiden ihre Söhne, sie aber frei von ihrem Heirathsversprechen. Der König gab nun sich zu erkennen und erzählte seine eigenen Erlebnisse. Als die Söhne regierungsfähig waren, überließ er ihnen die Regierung.

R. C. Temple's Legends of the Panjâb, Band III London Trübner 1900 (= no XXXV—LIX) enthält nicht weniger als 7 Dichtungen, als deren Verfasser sich nennt Kishn Lâl und Shib Kañwar (auch Shibkañwar), seine Frau: no XLI, XLII, XLV, XLVI, LVI, LVII und LVIII. Diese 7 Gedichte sind verfaßt in Strophen zu je 6 gereimten Zeilen. Der Reim dieser 6 Zeilen ist Paar-Reim. Dieser hat jedoch die Eigenthümlichkeit, daß er im 1. und 2. Verse jeder Strophe einsilbig sein kann, während er im 3. und 4., im 5. und 6. Verse fast immer zweisilbig ist. Die Folge ist, daß die ersten Zeilen der Strophen oft mit einem einsilbigen Worte schließen, während die 3.—6. Zeilen regelmäßig mit Wörtern von mindestens 2 Silben schließen. 5 Gedichte trennen die Strophen (auch no LVII p. 349—356 könnte durchaus so gedruckt werden); aber in zweien greifen die Strophen oft in einander (no LVI S. 333—339: 200 Zeilen, d. h. 33 Strophen + 2 Dichterzeilen; und no LVIII p. 364—411 besteht aus 2 großen Theilen: V. 1—366 = 1 + 60 Strophen und die Dichterverse 367 und 368; dann folgt der halb so große zweite Theil: V. 369—554 = 1 + 30 Strophen und die Dichterverse 555 und 556.

Unsere Geschichte (P) ist in no XLV S. 97—125 enthalten = 55 Strophen und 2 Dichterzeilen, The story of Sarwar and Nîr. Temple fügt zu dem Titel hinzu: as told by a celebrated bard from Baraut in the Merath district. Vielleicht ist es Absicht des Dichters, daß mit Strophe 28 der Schauplatz der Geschichte sich ändert und auch das Geschick der Familie. Die Strophen 1—27 spielen in Amba's Reich Puna und schildern das Unglück seiner Familie; die letzten 28 Strophen spielen im Reiche Ujjain und schildern die glückliche Vereinigung der Familie Amba's.

Amba war Raja von Puna, seine Frau Amli, ihre Söhne Sarwar und Nir. Ein Fakir kam mit seinem Bettelruf in Amba's Garten und ließ sich ihm melden. Amba und Amli eilten mit vielen Gaben zu ihm. Doch er nimmt nur etwas Nahrung und sagt, er

begehre Anderes. Als ihm die Erfüllung seines Wunsches verheißen ist, begehrt er Theil an Allem (Str. 8 give me every part of thee or lose thy virtue). Nach kurzem Berathen wird des Fakirs Wunsch erfüllt; die Eltern verlassen mit den 2 Söhnen ihr Land und leben im Wald von Früchten und Wurzeln (Str. 11). Die Frau gibt ihre Halskette (bodice) dem Mann, er solle sie im Bazar (in Benares) verkaufen und dafür Essen für die hungrigen Kinder bringen. Amba ging zum Kaufmann Kundan und bot die Halskette zum Kauf. Dieser erkundigt sich eifrig nach Amli. Amba sagt, sie sei unter dem Bananenbaum (banyan tree) geblieben, und fordert 10 000 (rupees) für die Kette. Kundan läßt ihn im Laden, eilt mit einer Sänfte zu Amli und heißt sie unter Vorzeigung der Kette, ihm zu folgen; dann läßt er sie in sein Haus tragen. Endlich gibt er in seinem Laden dem Amba die Kette zurück; er könne so viel Geld nicht auftreiben (Str. 17). Amba hört von den 2 Söhnen, was bei ihnen vorgefallen war. Im fremden Lande weiß er sich nicht zu helfen und, als die Kinder klagen, verspricht er, sie zur Mutter zu bringen. Er nimmt sie auf die Schulter. Da kommt er an einen Fluß; über diesen trägt er zuerst Sarwar; als er zu Nir zurückkehren wollte, packte ihn ein Alligator (Str. 23). Des Morgens fand ein Wäscher die weinenden Knaben und brachte sie in sein Haus, wo ein Brahmane sie unterrichtete. Nach 12 Jahren gingen sie nach Ujjain (Str. 27).

Der Raja von Ujjain bestellte Sarwar und Nir als Wächter der Frauengemächer und gewann sie lieb (Str. 31). Ein Fischer fing einen Alligator und fand in dessen Bauch den lebenden Amba. Der Raja von Ujjain ließ sich von ihm seine ganze Geschichte erzählen, nahm ihn als Sohn an und, als er nach 20 Jahren starb, ward Amba Raja von Ujjain (Str. 39). Der Kaufmann Kundan spricht mit Amli, sie solle sein Weib werden. Sie sagt zu; doch vorher wolle sie im Ganges baden. Auf dem Zuge dahin, machen sie Halt in Ujjain. Kundan meldet sich beim König Amla und bittet für die Nacht um Wachen für seine Zelte (Str. 44). Sarwar und Nir hielten die Wache und sprachen von ihrem Schicksal und von ihren Eltern. Die Mutter hörte ihre Reden und erkannte ihre Söhne. Sie erhob den Ruf 'Diebe' und ließ die Beiden vor den König bringen. Da verlangte sie ein Verhör. Alles klärte sich auf. Kundan wurde gehenkt, alle Andern aber lebten glücklich (Str. 55).

Diese beiden Fassungen sind erst im Ende des vorigen Jahrhunderts von Engländern aus dem Mund von Indern aufgezeichnet worden. Sie sind also nicht altindisch, sondern modern. Über den

Dichter Kishn Lal und seinen Strophenbau (P) konnte ich nichts weiter finden. Diese beiden Fassungen der Geschichte, aus Kaschmir (K) und aus dem Pendschab (P), stimmen in wesentlichen Stücken überein mit der Fassung, welche den in Mittel- und Vorder-Asien verbreiteten Versionen zu Grunde liegt. Ein König wird durch Krieg vertrieben (K), die Frau auf einem Schiff entführt (K); der Vater trägt den einen Knaben über den Fluß, wird dann von beiden getrennt; der Vater wird von Elefant oder Adler zum König eines andern Reiches erwählt. Die Knaben werden von Anwohnern des Flusses gerettet und erzogen und treten in die Dienste des Königs, ihres Vaters; eben dahin kommt im Schiff die geraubte Frau; zu ihrer Bewachung werden die beiden Söhne geschickt und erzählen des Nachts ihre Schicksale; die Frau hört das und erkennt ihre Söhne; durch eine Lüge und Anklage kommt es zur Untersuchung durch den König und so zur Lösung der ganzen Verwicklung.

Aber diese beiden indischen Geschichten bringen auch starke Verschiedenheiten von den übrigen Fassungen, die also indische Erfindungen und Neuerungen sind, so besonders, daß der Vater im Fluß von einem Riesenfisch (K) oder einem Alligator (P) verschlungen wird, dann nach Monaten (K) oder Jahren (P) lebend aus dessen Bauch befreit wird. Neu ist in K der anfängliche Hochmuth des Königs; besonders stark ist die Fabel in P dadurch geändert und geneuert, daß keine Rede ist vom Meer oder einem Schiffe und daß Kundan, der Kaufmann von Benares, eingeführt wird. Ihm will der König aus Noth den Schmuck der Königin verkaufen, und er raubt mit Hinterlist die Frau in einer Sänfte aus dem Wald in seine Wohnung; bringt viel später mit einer Karawane sie nach Ujjain, damit sie im Ganges bade. Dann geht P mit den Jahren mehr als verschwenderisch um. So raubt Kundan die Frau: aber es vergehen mindestens 6 Jahre (27. Str.), bis die 2 Söhne nach Ujjain ziehen, dann gut 20 Jahre (39. Str.), bis Amba König in Ujjain wird: da erst spricht Kundan der Frau vom Heirathen (40. Str.).

Die bugische Fassung der Wandersage. Ernst Kuhn in München machte mich aufmerksam auf das 4. Heft der Malaio-Polynesischen Forschungen von Dr. Renward Brandstetter (Luzern 1895, 27 S. in 4°), welches enthält: Die Geschichte von König Indjilai. 'Eine bugische Erzählung ins Deutsche übersetzt'. Diese Bugier oder Buginesen bewohnen einen Theil der südwestlichen Halbinsel von Celebes. Der bugische Text ist gedruckt von B. F. Matthes im I. Theil seiner 'Boeginesche Chrestomathie' S. 28—64.

Im III. Theil 1872 gibt er S. 2/4 einige Bemerkungen dazu. Der bugische Text sei die Bearbeitung einer malaischen Geschichte vom Fürsten Bispoe-Rādja[1]). Die Einwohner sollen diese Erzählung auch das Turteltaubenbuch nennen. Es gebe davon einen bugischen und einen makassarischen Text; diese seien nur sprachlich verschieden.

Der König Indjilai und seine Frau Sitti Sapia hatten 2 Söhne: Abeduledjumali und Abeduledjulali.

In seinem Garten sieht der König eine Turteltaube und holt sie mit dem Blasrohr herunter. Sie bittet, sie wolle ihm 3 gute Lehren geben, wenn er sie frei lasse. Doch vom sicheren Baum herunter, nennt sie ihn einen Dummkopf. Drei Tage verfolgt er sie und zerreißt Kleidung und Leib; doch er bekommt nur neuen Spott zu hören.

Der dumme Streich des Königs wurde bekannt, und er wurde deßhalb abgesetzt. Mit Frau und Söhnen verließ er die Heimat.

Sie kamen auf ein großes Feld, auf dem ein Baum stand. Darauf hatte die Turteltaube ihr Nest. Unter dem Baume hielten sie Siesta. Der jüngere Sohn ruhte nicht, bis ihm endlich der Vater die jungen Turteltauben, deren Mutter nicht anwesend war, zum Spielen herunter holte. Als die Turteltaube kam, betete sie zu Allah: 'trenne Kinder, Gatten und Gattin, wie sie mich von meinen Kindern getrennt haben'. Als es Abend wurde, brachte Indjilai die Jungen wieder in ihr Nest.

Mit Einbruch der Nacht gelangten die Wanderer an den Rand des Waldes und an einen so breiten Fluß, daß das andere Ufer nicht deutlich zu sehen war. Suchend fand Indjilai nur einen Kahn, der aber nur 3 Menschen faßte. Also fuhr er zuerst seine Frau hinüber. Ein Fischer, der inzwischen bei den zurückgelassenen Kindern vorbeifuhr, sah sie und nahm sie mit. Indjilai hatte indessen seine Frau ausgesetzt und wollte nun die Kinder nachholen. Doch er fand sie nicht. Während er suchte, fuhr bei der am anderen Ufer wartenden Frau ein Kaufmann mit seinem Schiff vorbei, sah die Frau, holte sie in sein Schiff und fuhr weiter. Der zurückkehrende Indjilai suchte nun nach seiner Frau — vergeblich — und durchirrte jammernd die Wälder. Im Land Biladuta-

---

1) Mathes sagt S. 2: Dit verhaal is een' geheel vrije Boeginesche bewerking van een' Maleische 'hikāyat, bekend onder den naam van *Geschiedenis van Vorst Bispoe-Radja*, of juister: Poespa-Wirādja (Tijdschrift v. Neërl. Indië, Jaarg. 1849, Afl. 7), waarvan man reeds in het in 1842 verschenen eerste stukje van Meursinge's Maleisch Leesboek een gedeelte vinden kan, en die later in 1849 in haar geheel is uitgegeven en van aanteckeningen voorzien door J. C. Fraissinet. Men vergelijke ook Dr. J. J. de Hollander's Handleiding bij de beoefening der Maleische Taal- en Letterkunde, Tweede druk, waar men o. a. een' korte inhoudsopgave aantreft.

senipi war der König gestorben. Der Reichselephant wurde ausgeschickt, einen neuen König zu bringen. Dieser Elephant fand den Indjilai im Wald, zwang ihn sich auf seinen Rücken zu setzen und brachte ihn so als König heim. Das Land war unter dem neuen König glücklich.

Als die Turteltaube ihre Jungen wieder im Nest fand, widerrief sie ihren Fluch und bat Gott, Indjilai wieder mit Frau und Kindern zu vereinigen.

Der Fischer hörte von seinem neuen, guten Könige und brachte ihm die erwachsenen Brüder (königlicher Art) als Diener. Der König machte sie zu seinen Beteldosenträgern und hatte sie gern.

Auch der Kaufmann, der die Frau geraubt hatte, wurde durch den Ruf des Königs in die Residenz gelockt. Er machte gute Geschäfte. Zuletzt erbat er eine Abschiedsaudienz und überreichte dem Indjilai schöne Geschenke. Der lud ihn dringend ein, wenigstens die Nacht bei ihm im Palast zuzubringen. Der Kaufmann entgegnete, seine Frau sei auf dem Schiff und diese könne er nicht mit dem wilden Schiffsvolk allein lassen. Indjilai sandte die beiden Jünglinge auf das Schiff, um abwechselnd Wache zu halten. Doch der Jüngere wollte gegen Morgen die Wache nicht übernehmen, sondern noch schlafen. Der Ältere machte ihm Vorwürfe über seinen Eigensinn. *So habe er auch dadurch, daß er einst durchaus mit den Jungen der Turteltaube spielen wollte, sie alle ins Unglück gebracht.* Diese und ähnliche Reden hörte die Frau, erkannte daran ihre Söhne und umarmte sie mit ziemlichem Geschrei. Die Schiffsmannschaft erwachte und meinte, die Beiden wollten die Frau vergewaltigen. Der Lärm wurde auch vom König gehört. Als er die Anklage hörte, befahl er die zwei Jünglinge zu dem Henker zu führen. Der Henker fragte, ob die Schuld der Beiden durch Untersuchung sicher gestellt sei. Als das nicht bekräftigt werden konnte, erzählte der Henker eine Geschichte, wie ein ungerecht Angeklagter vorschnell getödtet worden sei, und weigerte sich die beiden Jünglinge hinzurichten. So ging es beim ersten, beim zweiten und beim dritten Henker. Da endlich ordnete Indjilai genaue Untersuchung an in feierlicher Gerichtssitzung. Da kam die Wahrheit an den Tag und Vater, Mutter und Kinder erkannten einander. Bald wurde der ältere Sohn König, der jüngere Oberpriester.

'*Die Turteltaube aber war keine gewöhnliche Turteltaube, sie war ein Heiliger. Dieser hatte sich in die Turteltaube inkarnirt und hatte dem König Indjilai diese Prüfung auferlegt. Er hatte gesehen, daß*

der König die ihm von Allah gestellte Lebensaufgabe sonst nicht erfüllen würde. Und daher hatte er sich als Turteltaube fangen lassen'.

Diese bugische Version ist vielleicht die zierlichste Blüthe, welche dieses Sagenschlinggewächs getrieben hat. Sie setzt sich freilich, wie keine andere Version der orientalischen Wandergeschichte, aus 2 Bestandtheilen zusammen. Der eine besteht aus der Turteltaubengeschichte und den 3 Geschichten, welche die drei Henker erzählen. Das sind aber Zusätze, die sich leicht erkennen und leicht wegschneiden lassen. Ich habe sie deßhalb schief drucken lassen. Sieht man aus diesen Zusätzen, mit welcher Lust die Erzähler fabulirten, so sieht man anderseits mit Überraschung, wie treu die Wandergeschichte selbst wiedergegeben ist und wie fast alle wesentlichen Züge der bugischen Geschichte in den arabisch-türkisch-persischen Fassungen sich finden.

Die malaische (siamesische) Fassung. Je mehr die bugische Fassung mir gefiel, desto mehr verlangte mich, den schon 1849 von Fraissinet veröffentlichten malaischen Text kennen zu lernen, der ihre Vorlage sein sollte (s. S. 781 Note), zumal da das Vorbild und das Nachbild doch in manchem Stück verschieden sein sollten. Zuletzt richtete ich an Professor Dr. Renward Brandstetter in Luzern, dem wir die Übersetzung der bugischen Fassung verdanken, der aber auch ein gründlicher Kenner der malaischen Sprache ist, die Bitte, ob er mir eine Inhaltsübersicht der malaischen Fassung geben wolle. Seiner großen Güte verdanke ich die folgenden Mittheilungen:

Die Geschichte des Großkönigs Bispu Radja[1]) vom Lande Astana Pura Nagara. Es ist eine siamesische Geschichte, auf malayisch nacherzählt[2]). Es lebte ein König in einem Reich, auf Siamesisch t + k + s + l + a[3]), ins Malayische übersetzt: Astana Pura Nagara geheißen. Dieser König hieß Bispu Radja, seine Gemahlin Putĕri Komala Kĕsna[4]); die zwei unmün-

1) Nach De Hollander ist der richtige Name Puspa Wiradja.

2) 'dipindahkan': Dies kann bedeuten 'übersetzen' oder auch (freier) 'nacherzählen'.

3) t + k + s + l + a. Die Vokale zwischen den Konsonanten sind nicht geschrieben, und ich habe kein Hilfsmittel, um sie zu erkennen; aber ich vermuthe, es liege eine Entstellung des altindischen Städtenamens Takšaçilâ vor. Es sind ja auch alle andern Namen altindisch, keiner siamesisch. Damit weist die siamesische Version auf die Sanskritliteratur hin. Der Text selber meint allerdings, t + k + s + l + a sei siamesisch und bedeute ins Malayische übersetzt: astana pura nagara.

4) Das altindische Lehnwort putri wird im Malayischen putĕri ausgesprochen. komala ist ein wunderbarer Edelstein. kĕsna ist aus altindisch kṛšṇa entstellt.

digen Söhne hatten die Namen Djaya Indĕra und Djaya Tjandĕra. Der König regirte weise und gerecht, vor allem aber war er milde und menschenfreundlich[1]). Da faßte der Bruder des Königs den Entschluß, ihn vom Throne zu stoßen. Um jedes Blutvergießen zu verhüten, zog es der menschenfreundliche Bispu Radja vor, mit den Seinen das Land zu verlassen und sein Schicksal in die Hände der glorreichen erhabenen Götter zu legen[2]).

Die Flucht wird nun gleich erzählt wie im Indjilai S. 6—7. Nur die zweite Turteltaubengeschichte ist viel blasser. Sie lautet bloß: Die beiden Söhnlein sahen ein Nest mit jungen Papageien und wollten mit ihnen spielen. Nach einigem Bedenken (es sei eine Sünde, Mutter und Kinder zu trennen) holte der König die Vögel herunter; die Knaben spielten mit ihnen; dann trug der Vater sie wieder ins Nest, zur Freude der Papageienmutter. Anders als im Indjilai (S. 7/8) erzählt ist der Übergang über den 3000 Faden breiten Fluß; der Vater ließ die 2 Knaben am Ufer zurück und versuchte seine Frau hinüber zu tragen. Große Fische schauten mitleidsvoll zu und trugen dann beide hinüber. Hierauf erfolgte, wie Indj. S. 8, der Raub der Mutter einerseits durch einen Schiffsherrn, und der beiden Kinder anderseits durch einen Fischer.

Die folgenden Geschehnisse sind gleich erzählt wie im Indjilai S. 7—15. Nur hat der malayische Text eine Einzelheit mehr, die Indjilai S. 11 fehlt. Sie lautet: Dem König fiel die Ähnlichkeit der beiden Knaben, welche der Fischer ihm anbot, mit seinen eigenen Söhnen auf; aber der Fischer konnte ihn überzeugen, daß es seine, des Fischers, Kinder seien. Indj. S. 14 mahnt der ältere Bruder den jüngeren, sie müßten des Königs Befehl gut erfüllen; denn sie seien königlichen Bluts. Der jüngere weiß nichts davon, und so wird ihm das Schicksal der Familie erzählt.

Statt der *drei Henkergeschichten* Indjilai S. 16—24 folgen im *malayischen* Texte *vier Torwärtergeschichten* und diese sind so eingeleitet: Der König befahl seinem Henker, die beiden Pagen — es waren seine eigenen Söhne, ohne daß er es wußte — sofort, also um Mitternacht, aus der Stadt zu führen und zu töten. Der Henker nahm die Pagen, ging zum Osttor und weckte den Torwärter. Dieser, neugierig, ließ sich zuerst erzählen, was man den Pagen zur Last lege, fand dabei, daß man voreilig gehandelt;

---

1) Die Episode mit der Turteltaube, in meinem Indjilai S. 1—5, fehlt also in der malayischen Version.

2) Die dewata mulya raya = die glorreichen erhabenen Götter werden in unserm Text oft als Lenker des Schicksals genannt.

daß die Sache zu wenig untersucht sei; es sei auch niemals Brauch gewesen, jemand um Mitternacht hinzurichten. Kurz, er weigerte sich, das Tor zu öffnen. Und zu seiner Rechtfertigung erzählte er noch eine Geschichte, wie jemand voreilig eine Tötung veranlaßt und es nachher bitter bereut habe. Darauf geht der Henker zum Süd-, West-, Nordtor: überall spielt sich die gleiche Scene ab, so daß der Henker nicht aus der Stadt kommen und die Hinrichtung nicht vollziehen kann.

Von den vier Torwärtergeschichten decken sich die erste, zweite, vierte mit den drei Henkergeschichten im Indjilai S. 16 bis 24.

Die dritte malayische Geschichte, die im Indjilai fehlt, lautet: 'Bauersleute hatten ein zahmes Wiesel, das ihnen sehr lieb war; denn in ihrer Abwesenheit hütete es ihr Haus und ihre Wiegenkinder. Einst überfiel eine Schlange die beiden Wiegenkinder und biß sie todt. Das Wiesel kam zu spät, um die Kinder zu retten; allein es verfolgte die Schlange, und es gelang ihm, sie tot zu beißen. Als die Bauersleute heim kamen und ihre toten Kinder und das Wiesel mit blutiger Schnauze erblickten, hielten sie dieses für den Mörder und erschlugen es. Später entdeckten sie die totgebissene Schlange, errieten den Zusammenhang und bereuten es bitter, den treuen Wächter schuldlos getötet zu haben'.

Der Henker begibt sich nun, — es war unterdessen Morgen geworden, mit den beiden Pagen wieder zum König und erzählt ihm, was er an den vier Toren erlebt. Da wird dieser stutzig und beschließt eine einläßliche Untersuchung.

Diese Untersuchung und ihr Ergebniß wird gleich erzählt, wie im Indjilai S. 25—27; doch fehlt natürlich der Vorwurf wegen der Turteltauben, Indj. S. 26.

Der Schluß der Erzählung ist im malayischen Text weitläufiger als im Indjilai S. 27. Er lautet: 'Nach der Wiedervereinigung der Eltern und der Kinder wurden im ganzen Land frohe Feste gefeiert. Längere Zeit lebten die vier glücklich miteinander. Da reifte im Herzen des Königs der Entschluß, er wolle sich ganz dem Dienste der glorreichen erhabenen Götter widmen und also als König abdanken. Er berief die Reichsgroßen und fragte sie, ob sie seinen älteren Sohn, Djaya Indĕra, als seinen Nachfolger anerkennen wollten. Diese waren einverstanden und nach langen Vorbereitungen fand die Krönung des neuen Königs unter großen Festlichkeiten — die einläßlich beschrieben werden — statt. Jetzt führte der König seinen Plan aus, und lebte nur noch dem Dienst der Götter. Unterdessen war im Lande Astana Pura

Nagara der Usurpator gestorben. Die Reichsgroßen hatten schon von den wunderbaren Schicksalen ihres geflohenen rechtmäßigen Königs und seiner Angehörigen gehört. Sie schickten daher eine Gesandtschaft an Djaya Indĕra und baten ihn, sich des verwaisten Reiches anzunehmen. Dieser ernannte seinen jüngeren Bruder, Djaya Tjandĕra, zum Herrscher des väterlichen Reiches, und gab ihm heilsame Lehren mit. Unter ungeheuerm Jubel wurde der neue König in Astana Pura Nagara empfangen.

Diese Mittheilungen Brandstetters klären die Entwicklung dieser Wandergeschichte. Zunächst der siamesisch-malaischen und der bugischen Fassungen. Die Identität der Thorwärter- und der Henkergeschichten zeigt, daß wirlich der malaische Text die Vorlage des bugischen gewesen ist. Also ist die ganze Turteltaubengeschichte nur eine Erfindung, ein Zusatz des Bugiers. Ebenso sind die Thorwärtergeschichten des siamesisch-malaischen Textes, von denen sonst keine Spur zu finden ist, nur ein Zusatz der betreffenden Fassung. Es sind auch rein äußerliche Zusätze, keine Änderungen, welche mit dem Innern der Geschichte zusammenhängen, und sie lassen sich fast ohne Mühe von dem Ganzen ablösen. Denen, welche sie zugefügt haben, scheint für ihre Erzählerzwecke die Geschichte zu kurz gewesen zu sein; sie haben durch jene bequemen Zusätze sie verlängert.

Die Urform der orientalischen Wandergeschichte. Wenn wir von der siamesisch-malaischen und von der bugischen Fassung die offenbaren Zusätze wegschneiden und die übrig bleibende Geschichte selbst betrachten, so zeigt sich, daß dieselbe mit den arabisch-persisch-türkischen Fassungen merkwürdig übereinstimmt. Für mich ergibt sich nun zum Schluß eine neue Aufgabe. Ich habe behauptet, daß das spannende Mittelstück der Placidaslegende nach 700 aus dem griechischen Texte der Legende ausgeschnitten und in Vorder- oder Mittelasien zu einer selbständigen Geschichte in einer orientalischen Sprache um- und ausgearbeitet worden sei. Es gilt nun, aus dem Wirrwarr der vielen orientalischen Versionen diese Urform herauszuschälen, in welcher diese Geschichte zuerst den orientalischen Erzählern zu ihrem weitern Gebrauch überantwortet worden ist. Dabei sind verschiedene Umstände zu beachten. Das Erzählen ist eine freie Kunst. Der Erzähler darf die Geschichte abändern, wie er will, aber sie muß den Hörern gefallen. Dafür ist eine Hauptbedingung, daß sie den Anschauungen und Gefühlen der Hörer entspricht. Im Placidastext ist der Held Reichsfeldherr und nach langem Elend wird er wieder glücklich als Feldherr. Das ist unkünstlerisch. In der selbstän-

digen, orientalischen Geschichte ist der Held ein König und, als nach langem Leiden ihm das Glück wieder lächelt, wird er wieder König. Im Placidastext werden die beiden Brüder nach der festen Ordnung des römischen Staates, welche der Grieche Kap. 15 nennt, regelrecht ausgehoben und kommen so zu ihrem Vater, dem Oberkommandanten. Das war römisches Recht. Dafür fehlte dem orientalischen Volk das Verständniß. In der orientalischen Geschichte werden die beiden Jünglinge auf diesem oder jenem Wege Diener, Pagen, Trabanten oder Beteldosenträger des Königs.

Am wichtigsten ist es, daß die Erzählungen den Anschauungen über die sociale Stellung des Weibes entsprechen. Ein empfindlicher Punkt war da in der Placidaslegende das Schicksal seiner vornehmen Gemahlin. Sie wird die Beute eines Schiffsherrn, und erst nach 14 Jahren tritt sie wieder an die Seite ihres Gemahls. Da verlangt die Decenz, daß sie inzwischen nicht die Bettgenossin des Räubers gewesen ist. Der lateinische und der griechische Text berichten wiederholt ihre Unberührtheit, und vor Allem lassen sie den Schiffsherrn baldigst sterben. Ihre nachherige Stellung in der barbarischen Grenzstadt wird etwas im Dunkel gehalten (s. S. 753/4). Doch als das römische Heer siegreich einzieht und sie in seinen Reihen ihre eigenen Söhne wiederfindet, geht sie zum Feldherrn: 'Civis Romana sum und a barbaro incontaminata, und das sind meine Söhne'. Für Orientalen außerhalb der römischen Rechtssphäre waren das fast undenkbare Verhältnisse. Da ist die Frau nichts ohne den schützenden Mann. Deßhalb finden sich hier in der orientalischen Fassung durchgreifende Änderungen. Der Schiffsherr bleibt leben bis zum Schluß, behält die Frau bei sich im Schiff und kommt mit ihr am Ende auch in die Stadt, wo der Mann König und die Söhne seine Diener sind. Die beiden Söhne werden als Wache auf das Schiff geschickt und aus ihren Gesprächen von der Mutter als ihre Söhne erkannt. Das Verhältniß der Frau zum Schiffsherrn während langer Jahre wird hie und da gar nicht berührt, wie in der malaisch bugischen Fassung. Mitunter gebraucht sie ihre weiblichen Künste und erreicht eine Zeit der Schonung. Wahrscheinlich hat in der ersten orientalischen Umarbeitung die Frau gegen die Liebe des Schiffsherrn sich hartnäckig gewehrt und wurde deßhalb in einen Kasten eingesperrt im Schiff mitgeführt, wie noch heute solche Haremskästen auf den türkischen Passagierschiffen sollen zu sehen sein. Denn dann paßt am besten der gewöhnliche und wohl ursprüngliche Schluß der orientalischen Geschichte, daß die Frau, als sie ihre Söhne erkennt, laut anfängt zu schreien, diese wollten sie verge-

waltigen, und durch diese List es erreicht, daß sie aus dem verborgenen Schiffsversteck in die offene Gerichtshalle des Königs gebracht wird. Bei jeder Verschiedenheit des griechischen Placidastextes und der orientalischen Geschichte müssen wir also fragen, ob ein derartiger Grund zur Umänderung vorgelegen haben kann.

Die orientalischen Versionen sind ein bunter Schwarm voll der seltsamsten Zusätze und Abänderungen, so daß man oft rathlos nach dem richtigen Wege suchen muß. Da mag man oft mit folgendem Wegweiser sich zurecht finden. Sobald alle oder etliche orientalischen Versionen oder auch nur eine einzige dasselbe bringen wie der griechische Placidastext, so ist dieser Bericht der echte und stand in der ersten orientalischen Ausprägung der Geschichte.

So ist ein Hauptstück der Geschichte der Bericht über den Raub der Frau und über den Flußübergang der Kinder. Zuerst entführt ein Kapitän in seinem Schiffe die Frau. Ich habe dann oben S. 751/3 dargelegt, wie umständlich der Placidastext schildert, wie der Vater einen Sohn nach dem andern über den Fluß tragen will und wie wilde Thiere die beiden Söhne forttragen, den einen ein Löwe, den zweiten ein Wolf. Gehen wir nun die orientalischen Versionen durch, so finden wir bei Bousset S. 481 no 2: zuerst 'wird die Frau durch einen Kaufmann geraubt und entführt (im Schiff). Dann am Fluß trägt er den einen Sohn über den Fluß; da wird der am Ufer zurückgebliebene andere von einem Wolfe geraubt, und, als er dem zu Hilfe eilt, reißt ihm der Strom den ersten fort'. no 6 (S. 489): 'Seine Frau wird von Piraten geraubt' ... 'Ein Wolf raubt den einen der beiden Knaben. Als er mit dem anderen einen Fluß überschreiten will, wird ihm dieser vom Strom entrissen. Der eine wird von Hirten, die ihn dem Wolf entreißen, aufgezogen; der andere von einem Fischer aus dem Strome aufgefischt'. Also hier trat wenigstens ein Wolf auf; weiterhin wird kein Raubthier erwähnt. Denn no 3 (S. 482) berichtet: 'die Frau wird von dem Schiffsherrn geraubt'; 'Vater und Söhne kommen an einen großen Fluß und der Vater schwimmt mit dem jüngeren hinüber. In der Mitte des Flusses läßt er den Knaben fallen, da der Strom ihm zu stark geworden ist'. no 5 (S. 488) 'Ein Handelsherr lockt die Frau auf sein Schiff und fährt mit ihr von dannen'. Der Vater 'kommt mit den Söhnen an einen Fluß; den einen trägt er hinüber, wird aber, wie er zurückkehrt, um den zweiten zu holen, von den Fluten fortgerissen'. Nach der Version von Kaschmir (Knowles S. 156) wird die Frau von einem Schiffsherrn entführt. Der Vater kam mit den Söhnen an einen Fluß und 'he got across safely with one of his sons, and

was returning to fetch the other, when the force of the current overcame him, and he was . . drowned'. Stärker verändert sind die folgenden Versionen: no 1 (S. 479) Den Flüchtlingen (Vater, Mutter, beide Söhne) 'stellt ein seichter Meeresarm sich als Hinderniß entgegen. Der König trägt seine beiden Söhne hinüber und setzt sie am jenseitigen Ufer ab. Als er dann auch seine Frau herüber geholt hat, findet er die beiden Knaben nicht mehr am Platze'. Stark geändert sind die übrigen Versionen: no 4 (S. 487) 'Mann, Frau und Kinder besteigen ein Schiff, aber das Schiff geht zu Grunde und die gesamte Familie wird getrennt'. In no 8 (S. 493) werden in der Steppe die beiden Knaben von Räubern geraubt, die Frau von einem Reitersmann entführt'. In no 7 (S. 491) kommt ein Frauenraub oder Flußübergang nicht vor.

Die orientalische Urform der Wandergeschichte, welche aus dem griechischen Placidastext umgearbeitet war, stand offenbar dem griechischen Text noch ziemlich nahe; vgl. no 2 und 6. Die übrigen Versionen geben ein immer blasseres Bild ihrer Vorlage. Man versuche, Bousset's Lehre zu folgen und die orientalischen Fassungen als Vorläufer und der griechischen gleichberechtigt zu verstehen. Wo ist da eine vernünftige Entwicklung?

Hervorzuheben ist noch: ganz wie in dem griechischen Placidastext, ebenso wird in diesen orientalischen Versionen zuerst (am Meer) die Frau von einem Schiffsherrn geraubt; erst später kommen Vater und Söhne an den Fluß.

Nun finden wir in der bugischen Version (s. S. 781/2 = Indjilai S. 7/8), eine andere und sehr einfache Schilderung dessen, worauf es hier ankommt, d. h. der Trennung der Familie. Vater, Mutter und die 2 Söhne kommen an einen Fluß, der so breit war, daß man von einem Ufer aus einen Menschen, der am andern Ufer stand, nicht sehen konnte. Der Vater suchte also einen Kahn und fand endlich einen, der aber höchstens drei Personen faßte. Zuerst brachte er seine Frau hinüber und ließ sie aussteigen. Gerade in der Zeit fuhr ein Fischer mit seinem Kahn am andern Ufer an den verlassenen Kindern vorbei, sah sie und brachte sie in seinen Kahn und in sein Haus. Der Vater fuhr jetzt zurück, um die Kinder nachzuholen. Gerade in der Zeit fuhr am andern Ufer an der einsamen Mutter ein Kaufmann mit seinem Schiff vorbei; wie er die schöne Frau sah, brachte er sie in sein Schiff und segelte weiter. Der Vater fand natürlich seine Kinder nicht und, als er nach langem Suchen an das andere Ufer zu seiner Frau zurückkehren wollte, fand er auch diese nicht und irrte nun wehklagend in den Wäldern umher. Die Aufgabe des

Erzählers, die Familie zu trennen, ist so mit Hilfe des zu kleinen Kahnes ganz einfach, gründlich und rasch gelöst.

Unter anderen Umständen könnte man schwanken, welche Darstellung die ursprüngliche sei. Aber hier ist sicher: da die Darstellung der übrigen orientalischen Versionen hier mit der griechischen stimmt und aus ihr excerpirt ist, so ist diese hinterindische Darstellung nur der geistreiche Einfall eines Weitererzählers, sehr geschickt und fein erfunden, aber eben nur seine Erfindung, eine Interpolation, zu welcher vielleicht die überfahrenden Fische des Malaien (S. 784) den Anlaß gegeben haben.

Viele andere Verschiedenheiten finden sich in den verschiedenen orientalischen Versionen. Sie zu brandmarken, brauchts meistens nicht lange Untersuchungen und Vergleichungen. Sie verrathen sich durch die Wildheit und Keckheit der Phantastik. Den orientalischen Erzählungskünstlern, besonders den indischen ging es oft wie den unsern. Von all den spannenden Erzählungen wurden die Hörer abgespannt. Um sie wieder anzulocken oder, wie man jetzt sagt, um ihre Nerven aufzupeitschen, überboten manche Erzähler sich in den tollsten Erfindungen. So bringt im griechischen Text Placidas die Zeit seiner Erniedrigung als Feldhüter hin: in den Versionen aus Kaschmir und aus dem Pendschab bringt er diese Zeit (Monate oder Jahre) im Bauche eines Walfisches oder Alligators zu und kommt erst ans fröhliche Tageslicht, als das Thier auf den Strand geräth und das Volk sich Fleischstücke zum Essen abhackt [1]).

---

1) Die Kaschmirversion (s. S. 777) hat sonst auch recht lederne Züge; so im Anfang die Hofleute, die auf des Königs Frage: Wo sonst ist es so prächtig wie bei uns? stets antworten: Nowhere else; die Knaben, welche brav zur Schule gehen und Alles lernen, was der Lehrer sie lehren kann; den allzu eifrigen König, dem die Hofärzte Sport verordnen. In der Pendschabversion (s. S, 778) sind außer dem Alligator noch andere Neuerungen, so besonders der Fakir, dann Kundan, der den Schmuck der hungernden Königin kaufen soll, aber statt dessen heimlich im Walde die schöne Frau in eine Sänfte packt und in sein Haus schafft, wo er ihr nach gut 30 Jahren von Heirath spricht. Ich glaube K und P sind in vielen Stücken Fabrikate des 19. Jahrhts. Jedenfalls war das Urtheil Bousset's, der freilich nur die magern Notizen Ogden's kannte, etwas voreilig und unglücklich, wenn er S. 541 den für ihn so wichtigen indischen Ursprung der Geschichte so skizzirt: So wird es sehr wahrscheinlich, daß die von Ogden nachgewiesenen Märchen aus Kaschmir und dem Pendschab, die den Charakter des ursprünglichen Märchens viel getreuer erhalten haben, mit leichter Umwandelung direkt der alten indischen, vorbuddhistischen Volkserzählung entstammen.

Mitunter ist recht übel, was man als indische Folklore genießen muß. So spielt in der S. 769 und 776 citirten Geschichte von Swet und Basanta ein junger

Ich will versuchen, nach diesen Grundsätzen die Form festzusetzen, welche das Mittelstück der griechischen Placidaslegende erhalten hat, als dasselbe nach 700 ausgeschnitten wurde und in einer orientalischen Sprache zum ersten Mal als selbständige Geschichte auftrat, die Urform der verschiedenen orientalischen Versionen. Sie ist natürlich an der Grenze des griechischen Kulturgebietes entstanden. Ich schweige, soweit es angeht, von den spätern Zusätzen und Abänderungen in den einzelnen Versionen.

Der Held der Geschichte ist im *Griechischen* ein Feldherr. Das paßte wenig zur selbständigen Geschichte. In der *Urform* wurde er deßhalb zum König gemacht; einzelne or. Versionen setzten statt dessen wieder einen Kaufmann, Holzhacker oder Schulzen.

Im *Griech.* Text wird dem Helden angekündigt, daß er schweres Unglück erleiden müsse, und dann ihm zur Wahl gestellt, ob er sogleich oder später das Leid durchmachen wolle. Diese Wahl scheint in die *orientalische Urform* herüber genommen worden zu sein. Denn die armenische Version, bei Bousset no 2 (S. 481), wird damit eröffnet; s. oben S. 758 und 764. Doch als Anfang einer selbständigen Geschichte ist eine solche Wahl eigentlich seltsam; so ist begreiflich, daß sie in keiner andern or. Version sich findet.

Im *Griech.* geht der Feldherr mit Frau und Söhnen außer Land; als Grund wird Scham über erlittene Verarmung angegeben. In der *or. Urform* wurde der König von einem andern mit Waffengewalt vertrieben; nur einzelne or. Versionen bringen diesen oder jenen andern Grund.

Wie im *Griechischen*, so wurde gewiß auch in der *or. Urform*

Mann die Hauptrolle, der durch den Genuß eines besonderen Fisches sich die Eigenschaft erworben hat, daß er, wenn er lacht, Perlen, wenn er weint, Diamanten von sich gibt, und mit dem nun ein schlauer Kaufmann Haufen Geldes verdient, der ihn einfängt und bald ihn mit Federn kitzeln und zum Lachen bringen läßt, bald mit spitzen Eisen peinigen läßt bis zum Weinen. Dessen würdig ist der Schluß: die Verhältnisse der Personen sind so verwirrt, daß kein Mensch sich zurecht findet. Da muß ein Kalb Klarheit schaffen. Ein Jüngling will nachts einsteigen zu einer Frau, die in Wahrheit seine Mutter ist. Er muß über das Dach eines Kälberstalles kriechen und hört, wie unter ihm das ältere Kalb dem jüngeren klagt, wie verkommen jetzt die Menschen seien; da sei eben der Jüngling daran, mit seiner eigenen Mutter Incest zu verüben; zum Beweise setzt es dem jungen Kalbe die ganze Verwicklung der Geschichte auseinander. Der Jüngling hört das und hält sich zurück, feiert aber am nächsten Tag einen fröhlichen Anagnorismos mit seiner Mutter. Muß solches Zeug mit Mühe gesammelt und auf gutem Papier gedruckt werden?

zuerst (am Meer) die Frau durch die List eines Schiffsherrn entführt; dann kam der Vater mit den Kindern an einen Fluß; beim Übergang wurden die Kinder vom Vater getrennt; s. oben S. 788/9.

Im *Griechischen* wehklagt der vereinsamte Feldherr, dann wird er Feldhüter; nach 14 Jahren wird er in der Noth gesucht und wird wieder Feldherr. In der *or. Urform* irrte der einstige König weklagend durch die Wälder, wird dann in einem fremden Staat, dessen König gestorben war, wieder König. Diese Wahl geschieht in no 1 (S. 480) durch den weißen Reichselephanten, in no 2 durch einen weißen Adler; in Kaschmir (S. 777) durch einen weißen Reichselephanten und einen Adler, in der malaischen und bugischen Version durch den Reichselephanten.

Die beiden Brüder werden im *Griechischen* in der Nähe des Flusses in 2 verschiedenen Dörfern von Hirten und von Bauern erzogen, dann nach 14 Jahren für das große Heer, daß ihr Vater commandiren soll, ausgehoben und, da sie ihm gefallen, bald zu Centurionen ernannt. In der *or. Urform* hat wohl ein Fischer am Fluß sie aufgezogen; denn no 6 (S. 489) sagt: Der eine Knabe wird von Hirten, die ihn dem Wolfe entreißen, aufgezogen; der der andere von einem Fischer aus dem Strome aufgefischt; und nur einen Fischer nennen die Fassungen aus Kaschmir, aus dem Malaier und Bugierland; einen Wäscher nennt ihn die aus dem Pendschab. Dann ließ die *or. Urform* sie in die Dienste des königlichen Vaters kommen; in Kaschmir, Mal. und Bugisch präsentirt sie der Fischer dazu dem König.

Im *griechischen* Placidastext wird die geraubte Frau von dem Schiffsherrn in seine Heimath, eine Grenzstadt des benachbarten Barbarenlandes gebracht. Sie bleibt unberührt. Als er bald stirbt, wird sie selbständig und ernährte sich als Hüterin eines Gartens. Als der Feldherr siegreich einmarschirt, kommen die Söhne, die Centurionen, in die Wohnung der Frau und aus ihren Erzählungen erkennt sie, daß das ihre Söhne sind: s. oben S. 754/5.

In der *orientalischen Urform* war hier, wie S. 787 gesagt, Vieles geändert. Der Schiffsherr lebt bis zu Ende und führt auf seinen Handelsreisen die Frau mit sich. Ja, no 1 und 2 (S. 480/1) sagen, sie sei in eine Kiste eingesperrt gewesen und zwar, wie no 1 ausdrücklich beifügt, deßhalb weil sie nicht seine Frau werden wollte.

Zuletzt kommt die Frau mit dem Kaufmann auch in die Stadt, in welcher ihr Mann als König und die unerkannten Söhne als seine Trabanten sich befinden. Die beiden Söhne werden auf das Schiff gesendet, um da Wache zu halten. Zur Unterhaltung

sprechen sie von ihren Eltern; diese Reden hört die Frau durch die dünne Holzwand und erkennt, daß das ihre Söhne sind.

Wahrscheinlich stand auch schon in der so stark umgearbeiteten orientalischen Urform der Grund, weßhalb die Wache auf das Schiff gesendet wurde, so angegeben, wie wir ihn in den ersten orientalischen Versionen lesen. Denn no 6, 7 und 8 fallen hier überhaupt aus; in den Versionen aus Kaschmir und aus dem Pendschab und in no 1 (S. 480) sollen sie die kostbaren Waaren des Kaufmanns beschützen: aber in allen andern Versionen ist der Grund ein anderer, eigenthümlicher. In no 2 sollen sie einfach die Frau bewachen; aber in no 3, 4 und 5, dann in der malaischen und bugischen Fassung lädt der König den Kaufmann, der ihm einen Abschiedsbesuch macht, ein, noch diese Nacht bei ihm im Palast zu bleiben, und sendet, als dieser sich weigert, weil er seine Frau im Schiff behüten müsse, die beiden Trabanten dorthin.

Zum Abschluß des *griechischen* Textes geht die Frau zum Feldherrn; Mann und Frau erkennen sich und dann auch Eltern und Söhne. Das Heer feiert das Freudenfest mit.

In der *orientalischen Urform* war hier wahrscheinlich noch eine starke Änderung hereingebracht. Mutter und Söhne hatten sich im Schiffe erkannt; aber es fehlte noch der König. Wie konnte man ihn mit den Dreien zusammenbringen. Den Kunstgriff des Umarbeiters zeigen die meisten Versionen. In no 1 und 2 findet der Kaufmann die Frau und die 2 Jünglinge beisammen und verklagt sie deßhalb beim König. Aber in no 3. 4, 5 und in der Version aus Kaschmir schreit die Frau absichtlich und in der malaischen und bugischen unabsichtlich so, daß der Schein entsteht, die Jünglinge wollten ihr Gewalt anthun; in der Pendschab-Version ruft die Frau: 'Diebe'; (no 6, 7 und 8 fallen aus). Überall ist der Erfolg der gleiche: die drei werden in das Königsgericht gebracht. Da erkennen sich Mann und Frau, Eltern und Söhne.

Die 4 Thorwärter- oder Henkergeschichten, welche die siamesisch-malaische und die bugische Version im Schlusse zusetzen, warnen vor allzu raschem und unbedachtem Handeln. Sie sind also innerlich verwandt mit den von Bousset S. 492 erwähnten.

II. Die Abschrift der ältesten lateinischen Fassung im Clm. 4585.

Den oben (S. 745—762) besprochenen und vertheidigten lateinischen Text der Placidaslegende habe ich 1915 herausgegeben nach

6 Handschriften. All diese liegen in italienischen Bibliotheken. So mochte man daran denken, daß dieser Text auf dieses Land beschränkt gewesen sei, und mochte auch die Heimat des aus diesem Text hervorgegangenen schönen Rythmus in diesem Lande suchen. Aber nach Zusendung meiner Arbeit schrieb mir der münchener Oberbibliothekar Dr. Leidinger, als er das Initium meines Textes in die dortige Sammlung lateinischer Initien (vgl. hierüber Zft. f. Kirchengeschichte XVII 244) habe eintragen wollen, habe er gesehen, daß auch die münchener Handschrift 4585 (Benedictbeuern no 85 fol. 59b—65b denselben Text enthalte. Da auch der kritische § 32 in dieser Hft sich fand, erbat ich mir eine Photographie.

Diese Sammlung von Martyrien und ähnlichen Stücken ist im 9. Jahrhundert geschrieben von einer ziemlich derben deutschen Hand, ohne besondere Eigenthümlichkeiten. Die erste Hand (1) schrieb ziemlich nachlässig; eine zweite (2) hat sehr viele Stellen gebessert oder geändert. Ich hielt es für richtig, zur Controlle der von mir gedruckten italienischen Überlieferung die Lesarten dieser alten nordischen Handschrift mitzutheilen. Die italienischen Handschriften habe ich 1915 S. 272 bezeichnet:
5 = Vatican 5771; s. 9/10 f. 228—231.
6 = Vatican 6933; s. 12 f. 130—133.
7 = Vatican 7810; s. 11 f. 99—102, Cassineser Schrift.
8 = Ambrosiana E 84 inf.; s. 12 f. 239.
S = Rom, Bibl. Vitt. Em., Sessorianus 5; s. 11 f. 146.
Cas = Casinensis codex 145; s. 11 f. 483—488. Abgedruckt in Bibliotheca Casinensis Tomi III Florilegium p. 451—454.

Ich bezeichne hier die münchner Handschrift 4585 mit 4; sind Lesarten geändert, so bezeichne ich mit 1 die Lesarten der 1. Hand, dagegen mit 2 die Lesart der ändernden Hand.

Freilich, vergleichen wir die Lesarten von Clm 4585 mit den andern und fragen nach ihrem Werthe, so ergibt sich kein klares Verhältniß. Sehr oft tritt diese no 4 zusammen mit no 5, der ältesten italienischen Handschrift. Oft treten 4. 5. 6. 8 zusammen, und manche durch diese Handschriften bezeugte Lesart könnte wohl in den Text genommen werden. Doch hervorragend gute neue Lesarten fehlen auch in dieser Handschrift. Z. B. der Schluß von § 3 und der Anfang von § 20 ist hier ebenso entstellt wie sonst. Die Handschriften treten noch nicht in verschiedene Familien klar auseinander. Doch das ist ja häufig der Fall, wenn von sehr vielen Abschriften viele verloren sind. Die erhaltenen wenigen sind dann meistens schwer zu gruppiren.

Aber dieser Text wurde bis jetzt kaum unterschieden von dem gewöhnlichen lateinischen Text und deßhalb wenig studirt. Wahrscheinlich werden noch manche Abschriften desselben auftauchen und zur Aufklärung des Handschriftenverhältnisses beitragen, so weit dies bei weit verbreiteten Legenden überhaupt zu hoffen ist.

Überschrift: PASSIO MARTYRIS EUSTASIUS; *zuerst ist gekürzt:* EUSTASII, *dann von anderer Hand* EUSTACHII *übergeschrieben* § 1 *nach* dieb; *ist radirt* L *mit Querstrich* (uel?) 1 idorum, 2 lo *s. l.* 1 fęuicia, 2 *add* r *über* e exhibente, *am Rand* p (*Rest weggeschnitten*) 4 *hat stets* placidas, *nie* placidus 1 diuitissimus, 2 dit- quam et in auro et in arg. 4 (5) inlustris; Erat: *am Rande:* r (= require? *die Construction der Sätze schien unsicher*) suis uel matre (4. 5. 8) dum ē 1, *s. l.* eēt 2 ut ex audito, ex *haben S.* 5. 6 1 contremescerent, 2 *hat* i *über* es sepius eius; Erat ei et cons. (*richtig?*)

§ 2 exiuit 1, exiret 2 (6) quae apparuerant perquerendum 1, i *über* er 2 uerticēmontis 1 & stans (5. 6. 7. 8): 2 et *getilgt* locum altissimum 1 (5. 6), loco altissimo 2 [fol. 59 b] 1 preualuerit, 2 preualeret adpropinquare.

§ 3 cerui; Et apparuit signum 1: *die 2. Hand hat* Et *expungirt und vor* signum *zugesetzt* ḡ (ergo) inlustrantem Ó, *dann* tú *und so sind oft einsilbige Wörter gekennzeichnet* elymosinis uenarem 4 (5. 6. 7) retiam 1 (7): retia 2 salutis uenationis.

§ 4 quod auditum 1, quo audito 2 pre eriges 1, i *über* es 2 credes 1, i *über* es 2 absoluat *statt* abluat sortibus 1, b *über* t 2 meis (fol. 60a) uel dixit *fehlt in* 4.

§ 5 uitam aeternam 4 (5. 6. 8) possedeatis 1, i *über* ed 2 quodcumque nobis 4 (8).

§ 6 qui dum indicauerunt 1 (6), indicarent 2 primgenitum 1, o *add.* 2 eius uocauit 4 (5. 6. 8) agapium 1, t *add.* 2 theopistum. Nam et matrem 4 (5. 6. s; *vgl.* theopistennam 7) eorum uocauit 4 (5. 6. 8) theopistent 1, am *über* ent 2 communione 1, communionis 2.

§ 7 ipsum(?) 1, ipsi 2 baptismum | f. 60b seculum 1, seculo 2 (temptationes) *om.* 4 habere ex hoc 4 (5) es *om.* 1, *add.* 2 fueris in tribulationibus 4 (5. 6. 8) consolacionibus 4

§ 8 domo sua 1 (5): domum suam 2 decedere 1, ed *zu* id *corr.* 2 egritudine 4 sunt 1, eēnt 2 superuenerunt 4 (5. 6. 8) deripientes 1, de *zu* di *corr.* 2 et *vor* arg. *om* 4 (5. 7) nihil 4 aliud : amplius 4 (5. 6. 8) *nach* ei *ist* & *radirt* in 4 nisi : quam 4 (5. 6. 8) eorum et nisi quod 1 (5) : quo 2 (S. 6).

§ 9 peruenientes 4 mare.' ingressi 4 (et *om.*) nauim 4 (8) nauim. Erant ibi barbari *1*; 2 *setzt vor* ibi *zu* : aut dicere | f. 61a Nauclerius 1, naucler us, *so ist* i *fast stets in* 4 *wegradirt am Rand der 1. Zeile* (*bis* naulum) *steht* r (require) qui 4 habentibus eis quod 4 (5. 6; 8) dare 1, darent 2 nauclerius 1 (5. 6. 7. 8), nauclerus 2.

§ 10 sentiuit 1, sensit 2 nauclerium 1 (5. 6. 7. 8) sibi. Subito 4 (5. 6. 7) et *ist vor* dereliquit *radirt*; (et *haben* 5. 7. 8) ipsorum 4 (5. 8) nauclerium 1 (5. 6. 7. 8), nauclerum 2 fugebat 4 gemens et plorans 4 (5. 6; 8) et *om. vor* dicens 4 (5. 6. 7) filii mi 4 (5).

§ 11 tristia *bei Meyer ist Druckfehler statt* tristitia eorum *om.* 4 (5. 8) in *om.* 4 (5) et alium 4 (5. 6. 8) humera sua 1 (6. 7): humeros suos 2 reuertere 1, reuerti 2 peruenerit 1, perueniret 2

§ 12 aqua 1 (5. 7. 8): aquam 2 permisit | f. 61b bona 1: bonū 2 quod 4 (7. S) erat ei 4 (5. 7. 8) futura 1, ū *über* a 2

§ 13 effugatus 4 (5. 6) inlesum 4 aratore 1, ribus *über* re 2 puerum (?) 1, puero 2 et habitauit cum 1: habitauit et ipse 2 multis temporibus 4 (5. 7. Cas.).

§ 14 (mihi) *om.* 4 (5. 8) et *vor* ecce *om.* 4 (8) consolarentur 4 (6. S) agres | feras 1, acres f. 2 (ab) *vor* omni *om.* 4 (5. 6) uxore traditus sum | f. 62a 4 dñe · dñe tollerantiam 1: *das 2* dñe *tilgte* 2 ñ *om.* 1, *add.* 2.

§ 15 quadam 1, quendam 2 operare 1, i *über* re *2* uiuibat 1, i *zu* e *corr.* 2 mercidibus 1, ci *zu* ce *corr.* 2 singulis annis 4, *davor ist* p (*mit einem Striche*) *radirt* loco XII annis 1, o *über* i 2.

§ 16 Nauclerius 1; i *tilgte* 2 *Die von mir notirte Änderung* talem gratiam *usw. steht in* 8 Nauclerius 1, ị 2 Nauclerius 1, i *tilgte* 2 ille 1, e *zu* i *corr.* 2.

§ 17 uastaretur 4 fines 1, e *zu* i *corr.* 2 sepius 4 alienigena 1, na *zu* nae *corr.* 2 antiocus 4 inquirentum 4 (5. 8. Cas.)

§ 18 ipse 1, ipsi 2 custus 1, tu *zu* to *corr.* 2 agnorum 1, agrorum 2 *Das zweite* (eum) *om.* 4 (5) Nam et ipse 4 (5. 6. 8) At ipse 1, i *über* e 2 nobis | f. 62b causa 4 (7. 8) quem 1, qui 2 donum 1, dono 2 queritis 4 uenite reficere aput 4 (= 5) censentientes eos sibi perduxit in 4 (5. 8) reficerent ipsi ap. 4 (5. 8) aput 1, apud 2.

§ 19 senso 1, v *über* o 2 illi *om.* 4 (5. 7. 8 S) querebatur 4 abinuicem 1, abi. 2 habent (?) 1, habet 2 querebamus 4.

§ 20 *Der verderbte Anfang ist* = 5. 6. 7. S: Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis ex eo uel de iussione imp. 4

imperiale 1 (5): i *über* le 2   in 1 (5. 7. S) i̅n̲ 2 (6)   exerciti 1, vs *über* ti 2   ab ipso 1 (5. 8), abipsv̄ 2   ruffi 1 (5) rufi 2   ceteris 1 (5), o *über* i 2   decôre 4   fui | f. 63a.

§ **21** barbaris 1, o *über* i 2   oponio 1, i *über* po 2   proeliatur, o *über* u 2   bello 1 (7. 8), v̄ *über* o 2   barbari et fugierunt in solo 4 (5. 6. 8)   in solo auditu opinionis 4 (5. 6)   uicum 1, *darüber* quendam 2   tradiderunt ne 4 (5. 6)   damnaretur 1, n *über* et 2.

§ **22** quodam 1 (5. 6. 7): en *über* o 2   adsistebant 1, n *tilgte* 2   intuebat 5. 8: *in* 4 *kann das Zeichen für* ur *von* 2 *sein.*   eius huius 1, *dann ist* eius *durchgestrichen*

§ **23** abinuicem 4 (5. 8)   referebatur(?) 1, referebat 2   *nach* recolo *hat* 1 me, 2 *tilgte es*   decore. Sed frater 4   meus iunior 4 (5. 8)   in naue 1 (5), im *über* e 2   de naue 1, i *über* e 2   uidemus 1, i *über* e 2   ignorabo 1, ignoro 2   meus nobiscum 4 (5. 6. 8)   cum gemitu et fletu 4 (5. 6. 8)   me | f. 63b | pater ad ripam 4 (5. 6. 8)   minorem alia parte 4 (5)

§ **24** tuus. etiam qua 1, tuus. etiam quia 2, tuus. namque *eine* 3. *Hand* memorabo 4   meus *om.* 4 (5. 6. 7)   flumen *hat* 2, 1 *scheint gehabt zu haben* flumine (5. 6)   cum ipsis 4 (5. 8)   temporibus multis 4 (5. 6. 8).   longum 1, longa 2   tempore 1 (5), tempora 2   abinuicem 4 (5. 6).

§ **25** eo: & 4   detmeneretur, i *über* en 2   qui 1 (5), quę 2   a te derel. 4 (5. 6. 8)   naue 1, i *über* e 2   aput 1, apud 2   nauclerium 1, i *radirte* 2   ipse 2 (ipsi? 1).

§ **26** eam | f. 64a   gaudio 4 (5. 6. 7)   commisti 1, commesti 2 (6. 8).

§ **27** p̄sentia 1 (5. S), p̄sentiā 2   abinuicem 4 (5. 6)   contigerat 4 (5)   admirabantur 1 (5. 7): admirabatur 2   omnes 1, omnis 2   pro 1, *radirt von* 2   ipsius 4   barbarorum 4 (5. 6. 8) patria 1 (5), patriam 2.

§ **28** regrederetur 4 (5. 8. S)   mortuos 1, v *über* os 2   quod recessit uictoria triumphali 1, *wobei* cum *vor* uictoria *zugesetzt ist von* 2(!)   cum omni exercitu 4 (5. 6. 8)   uxoris uel filiorum 4 (5. 6)   quo pacto 4   templo 1 (5. 6), v̄ *über* o 2   *dann wieder* templo 1, v̄ *über* o 2   eius aut filii 4 (5. 6).

§ **29** dixit | f. 64b quare   (dixit) *nach* Et *om.* 4   deinter 1 (5. 7), inter 2 (S. 6).

§ **30** arenā *manus* 1? *in* 4   leones 4 (5. 7. 8. S)   talem 1, tale 2   ereo *mit Rasur vor* er 1, v̄ *über* o 2   conburendum 4.

§ **31** ua|sehereo 1, uas|erev̄ 2   succenso 1, v̄ *über* o 2   re-

cluderetur 1, n *über* et 2 (8) hanc 1 (5), v̄ *über* a 2 conspectū tuū 1, *beide* ū *corrigirt zu* o 2.

§ 32 quaesierit (7. S) mare 1, i *über* e 2 locum 1, loco 2 liberetur 4 (S) ubique ergo dñe 4 (5. 8) super nos 4 defensioni tuae 1, s *über* it 2 auxilia 1, ι *über* ia 2 sentiantur 1 (5. 7. S), ur *tilgte* 2 liberationem et consolationem 4 (5. 6. 8) paradyso 4 (7. S) conlo | f. 65a centur .. ut in 4 *mit Rasur vor* ut (aut? 1) cęleste 1, i *über* e 2.

§ 33 Et huc 1, adhuc 2 separati 4 (7) ergo 4 (7); *auch codex* 5 *hat* ergo ut adunati in sepulchro praev. 4 (5. 6. 8) egrotis 4 gloria 4 (5. 8. Cas.) et audita 1, exaudita 2.

§ 34 uasehereo igni succenso 1, uas herev̄ igne succensv̄ 2 ymnum 4 subcepti 4 sunt *om*, 4 (5) in caelum et *om*. 4 (5. 6. 8) Sed sicut nec 4 = 5 conbusta 4 inlesi 4 uaso 1, uase 2 hereo 4 Quos 4 (5. 6) capilli 4 (5. 6. 8. S) incendia 4 (5. 7. 8) magis 1, magicis 2.

§ 35 magno 1, magna 2 magna | f. 65b ex superuenientes 4 (5. 7) *in* quiescent. *scheinen* sc *von* 2. *Hand in kleinerer Rasur geschrieben zu sein* entem persecutionem 1, ente persecutione 2.

§ 36 quorum sacrā deuotionē mense mai die 4 uicensimo 1, 2 *tilgte* n caelebramus 4 honor gloria et potestas in 4, *vor* in *hat* 2 *ein Verweisungszeichen gesetzt und bei diesem am Rande ergänzt* (c)um patre et spiritu sancto seculorum. Amen.

Über die Handschrift der Placidas-Legende in Monte Cassino no 145.

Bei der Ausgabe des alten lateinischen Textes der Placidas-Legende hat mir der Casinensis 145 besondere Schwierigkeiten bereitet, vgl. S. 270/1 des Jahrgangs 1915 dieser Nachrichten. Ich habe mir zuletzt die Überzeugung erarbeitet, daß in Monte-Cassino um 1080 für diese Prachthandschrift der vorliegende holprige Text der Placidas-Legende möglichst geglättet worden sei. Doch der Text dieser Handschrift ist daraus nur ein Mal, 1887, gedruckt worden, in dem Florilegium des III. Bandes der Bibliotheca Casinensis S. 451/4; und manchmal kamen mir Zweifel, ob nicht vielleicht der Mönch, welcher die Abschrift und dann den Druck besorgte, ihm Anstößiges beseitigt und geglättet habe. Deßhalb benützte ich gern die Gelegenheit und ließ mir das Stück photographiren. Die Copie erhielt ich am 25. Juli 1915.

Gern überzeugte ich mich, daß der Abdruck der Handschrift

im Florilegium vortrefflich und genau ist, ja daß dabei auffallend wenig menschliche Irrthümer vorgekommen sind. Ich fand nur folgende Kleinigkeiten: (§ 11 hat die Hft lacrimis, nicht lacrymis). § 13 hat die Hft mit den andern 'qui raptus est a lupo', nicht 'raptus erat'. (§ 20 pulchriores *Hft, nicht* pulcriores). § 22 *hat auch diese Handschrift* mulier eius (ej *mit Querstrich*) assistens, *nicht* ei. *ebenda* ignorabat quod, wie die anderen Handschriften, *nicht* ignorabant. (§ 25 michi, *nicht* mihi, dominus) § 27 in praesentiam hat diese Hft, wie die andern. § 32 fehlt durchaus. Die Schwierigkeiten, mit denen ich 1915 S. 270/1 gekämpft habe, sind also wirklich vorhanden.

Der Blüthezeit der Schreibschule von Monte Cassino entspricht die Interpunction. Sie ist beträchtlich geregelt: / über der Zeile bezeichnet einen Sinneseinschnitt, der schwächer ist als der von uns mit einem Comma (,) bezeichnete. .' entspricht etwa unserm Comma (,) . entspricht unserm Punkt (.). Das Ende von Abschnitten ist durch Häufung von Punkten mit einem Comma gekennzeichnet ·;· oder ·;· Die Frage wird gern durch 2 Zeichen, eines im Anfang, ein anderes im Schluß des Satzes, gekennzeichnet. So § 18 et quę causa est uobis ad inquirendum eum ·/· und später: quómodo noui quem quęritis ·/· oder § 29: quáre non introisti in templum / ad offerenda libamina diis nostris ·/· Viele Wörter sind accentuirt: Placidas sonderbarer Weise fast stets auf der Silbe ás. Wie viele Legendentexte, so ist auch dieser in Lectionen getheilt. Das paßt Alles zu dem, was ich vermuthet habe: in dieser Hft zeigt sich die Schreiber- und Gelehrtenschule von Monte-Cassino in ihrer Blüthe.

Nachtrag zu S. 784 zweiter Absatz 'durch einen Fischer': Durch die Fügung der Götter blieb die Ehre der Königin unverletzt.

Übersicht.

---

f. 22b I. Sp. = III 1—30

Gotha I 75 fol. 20b—22b.

Aelteres kartographisches Material in deutschen Bibliotheken[1]).

Fünfter Bericht über die Jahre 1910—1913.

Von

W. Ruge-Bautzen.

Vorgelegt von H. Wagner in der Sitzung vom 15. Januar 1916.

Dieser fünfte und letzte Bericht enthält einerseits die Ergebnisse der Reisen, die ich 1910 und 1913 ausgeführt habe, andererseits bringt er die Beschreibungen aller der Texte (Handschriften und Drucke), die nach dem im I. Bericht mitgeteilten Plan während der ganzen Zeit meiner Arbeit aufgenommen und beschrieben worden sind. Ich bin bestrebt gewesen, das ganze in Frage kommende Material lückenlos zu sammeln und ganz genau zu beschreiben; ich bin mir aber wohl bewußt, daß es auch beim besten Willen außerordentlich schwer ist, beide Ziele zu erreichen. Wahrscheinlich habe ich doch manches übersehen. Vielleicht liegen noch

1) Vgl. Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1904, 1—66 (I. und II. Bericht, zitiert I. Ber.), 1906, 1—39 (zitiert III. Ber.) und 1911, 35—166 (zitiert IV. Ber.); ich verweise auf diese Berichte auch wegen der Abkürzungen, die ich angewendet habe. Neu kommen hinzu: Brunet = Brunet, Manuel du libraire 1860 f. — Graesse = Graesse, Trésor de livres rares 1869 f. — Harrisse, B. A. V. = Harrisse, Bibliotheca Americana vetustissima, 1866, 1872. — Proctor = Proctor, Index to the early printed books in the British Museum 1898 f. — Racc. Col. = Raccolta di documenti e studi pubblicati della R. Commissione Colombiana 1892—94. — Ternaux-Compans = Ternaux-Compans, Bibliothèque Asiatique et Africaine 1841. — Uzielli = G. Uzielli e P. Amat di S. Filippo, Studi biografici e bibliografici II. Bd. Roma 1882. — Weller = Weller, Repertorium typographicum 1864.

Karten und Texte in Bibliotheken[1]), die ich nicht besucht habe. Oder ich habe die betreffenden Angaben in den Katalogen übersehen, was vor allem dadurch verursacht worden sein kann, daß

---

1) Folgende Bibliotheken habe ich besucht (die Nummern sind die in Schwenkes Adreßbuch der deutschen Bibliotheken 1893): nr. 14. 29. 46. 55. 63. 73. 74. 105. 140. 174. 181. 207. 230. 247. 249. 261. 263. 310. 321. 333. 346. 352. 360. 364. 365. 372. 409. 412. 428. 431. 446. 477. 480. 485. 491. 499. 519. 522. 542. 557. 582. 584. 590. 598. 641. 655. 656. 664. 683. 693. 694. 699. 706. 709. 716. 742. 761. 765. 770. 786. 805. 806. 816. 836. 839. 846. 891. 908. 913. 953. 958. 972. 991. 992. 1001. 1005. 1008. 1011. 1017. 1023. 1036. 1064. 1065. 1032. 1105. 1137. 1167. 1172. 1182. 1192. 1218. 1237. 1310. 1314. 1348. 1356. 1358. 1365a. 1372. 1375. 1446. 1452. 1511. 1528. 1534. 1541. 1544. 1553. 1573. 1574. 1581. 1600. 1605. 1614. Außerdem: Basel, Universitätsbibl.; Berlin, Institut für Meereskunde; Dresden, Mathem.-phys. Salon; Nürnberg, Kreisarchiv; Stuttgart, Kgl. Karten- und Plankabinett; Wiesbaden, Staatsarchiv. Schriftlich erledigt: nr. 446. 1046; nach Litteraturangaben: nr. 660.

Folgende Bibliotheken haben mir auf eine Anfrage hin — ich schickte ein Rundschreiben aus, in dem der Zweck des Unternehmens auseinandergesetzt war — geantwortet, daß nichts, was in Frage käme, vorhanden wäre: nr. 1. 13. 22. 32. 38. 39. 45. 53. 64. 65. 67. 68. 88. 89. 95. 106. 107. 136. 137. 155. 166. 173. 176. 196. 203. 205. 219. 220. 226. 228. 236. 238. 240. 274. 280. 283. 293. 297. 305. 307. 309. 314. 332. 334. 338. 342. 363. 369. 374. 380. 423. 425. 441. 453. 455—457. 459. 460. 474. 479. 506. 513. 530. 537. 538. 540. 547. 548. 563. 578. 604. 607. 610. 616. 624. 636. 640. 670. 671. 675. 678. 695. 700. 707. 712. 718. 719. 722. 724. 732. 738. 740. 746. 753. 759. 771. 778. 783. 796. 798. 800. 803. 823. 824. 842. 862. 876. 880. 881. 888. 893. 906. 910 (z. Z. nicht benutzbar). 915. 934—936. 939. 943. 945. 946. 951 (verkauft). 955. 971. 980. 998. 1016. 1028. 1031. 1057. 1058. 1078. 1100—1102. 1110. 1123. 1124. 1126. 1131. 1145. 1147. 1155. 1157. 1157a (existiert nicht mehr). 1159—1162. 1179. 1180. 1183. 1196. 1200—1202. 1204. 1212. 1229. 1252. 1260. 1261. 1269. 1272. 1276. 1287. 1295. 1298. 1306. 1312. 1313. 1323. 1330. 1341. 1343. 1366. 1370. 1382. 1386. 1397. 1414. 1420. 1421. 1429. 1432. 1438 (und doch ist etwas vorhanden, vgl. nr. II 28. 47). 1440. 1453. 1473. 1475. 1481. 1494. 1500. 1502. 1504. 1510. 1519. 1543. 1548 (nicht zugänglich). 1550. 1554. 1580. 1593. 1607.

Auf meine Anfrage ist keine Antwort eingegangen von: nr. 5. 12. 25. 26. 42. 48. 55. 62. 71. 81. 87. 96. 100. 101. 104. 138. 164. 167. 179. 200. 201. 211. 216. 221—225. 246. 250. 252. 255. 296. 303. 304. 328. 335. 341. 347. 353. 355. 357. 366. 407. 410. 416. 421. 422. 427. 435. 440. 445. 462—465. 472. 475. 484. 486. 488. 493. 517a. 536. 544—546. 551—553. 576. 577. 589. 602. 603. 621. 623. 627. 629. 630. 650. 681. 715. 720. 723. 729. 733. 747. 748. 754. 760. 769. 772. 775. 779. 780. 799. 802. 810. 812. 827. 829—831. 834. 847. 850. 852—855. 858. 859. 863—865. 894. 898. 901. 907. 937. 938. 947. 952. 968. 981. 997. 1010. 1015. 1033. 1037. 1045. 1048. 1049. 1055. 1067. 1107. 1112. 1119. 1120. 1143. 1152. 1158. 1163. 1165. 1166. 1178. 1187. 1197. 1207. 1214. 1216. 1221. 1224—1226. 1228. 1240. 1257. 1268. 1278. 1280. 1281. 1283. 1300. 1302. 1307. 1320. 1321. 1327. 1329. 1337. 1339. 1345. 1346. 1351. 1352. 1359. 1360. 1362. 1368. 1389. 1390. 1392. 1396. 1399. 1405—1407. 1409. 1410. 1415. 1427. 1428. 1435. 1447—

die Kataloge der verschiedenen Bibliotheken durchaus nicht nach demselben Prinzip angelegt sind; in manchen Bibliotheken gab es nur Realkataloge, in anderen wieder nur Nominalkataloge, hier und da fehlten sie überhaupt oder waren, besonders was Sammelbände anlangt, ungenügend. Wie schwer es ist, völlig genaue Beschreibungen, vor allem diplomatisch genaue Abschriften von Texten mit abweichender Orthographie zu geben, weiß jeder, der einmal solche Abschriften selbst gemacht oder von anderen gemachte Abschriften mit den Originalen verglichen hat. Wenn ich also auch nicht behaupten kann, daß ich das Ziel, das ich mir gesteckt habe, völlig erreicht habe, so glaube ich doch, daß meine Sammlungen, ich möchte sagen, als Krystallisationspunkt dienen können, an den alles, was in deutschen Bibliotheken noch zum Vorschein kommt, angeschlossen werden kann. Im einzelnen bemerke ich noch, daß die Werke Apians, Honters und Vadians planmäßig weggelassen worden sind, teils weil es schon Bibliographieen davon gibt, teils weil sie in so zahlreichen Exemplaren vorhanden sind, daß sie in den Rahmen dieser Sammlung nicht hineingehören. Dieser letzte Grund ist auch dafür maßgebend gewesen, daß die Bayrischen Landtafeln Philipp Apians nicht aufgenommen worden sind. Um die Litteraturangaben nicht zu sehr zu häufen, habe ich die ältere Bibliographie nur da angeführt, wo es nötig war.

Beim Abschluß dieses letzten Berichtes ist es mir ein Bedürfnis, der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen zu danken, die die Mittel zur Ausführung der Katalogisierung zur Verfügung gestellt hat, und Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. H. Wagner, der es veranlaßt hat, daß diese Arbeit mir übertragen wurde. Denn sie ist mir für fast anderthalb Jahrzehnte Genuß und Freude gewesen.

Gern wäre ich von der einfachen Sammelarbeit zur Verarbeitung des neugewonnenen Materials weiter geschritten; das hätte aber die Arbeit bei der mir zur Verfügung stehenden Zeit — außer einem einmaligen Urlaub von 6 Wochen habe ich nur meine Schulferien verwenden können — soweit ausgedehnt, daß ein Abschluß kaum zu ermöglichen gewesen wäre. Ich hoffe später in ruhigeren Zeiten die Gelegenheit zu finden, das eine oder andere Stück ausführlicher zu behandeln.

Schließlich habe ich auch diesmal Veranlassung, den Bibliotheks-

---

1449. 1471. 1482. 1493. 1497. 1501. 1503. 1506. 1509. 1516. 1521. 1525. 1530. 1533. 1547. 1551. 1563—1565. 1567. 1570. 1571. 1590. 1591. 1595. 1596. 1599. 1601—1604. 1611.

Die Erlaubnis zur Benutzung wurde verweigert bei nr. 1052.

verwaltungen für das Entgegenkommen zu danken, das sie mir an Ort und Stelle erwiesen, und für die mancherlei Auskünfte, die sie mir während der Abfassung und Drucklegung des Berichtes erteilt haben.

Inhaltsverzeichnis.

I. Karten.

A. Handschriftliche Karten.

a. Portulankarten und Seeatlanten.

b. Länderkarten.

29. Anonymus, Teile von Mittel- und Osteuropa, Ende des 15. Jahrh.

B. Gedruckte Karten.

a. Einzelkarten.

30. Etzlaub-Glogkendon, Mitteleuropa, 1501.
31. Finaeus, Weltkarte, (1534), 1536.
32. („), „ , 1541.
33. Finaeus, „ , o. J.
34. Castaldo, Spanien, 1544.
35. Anonymus, Umgebung von Rom, 1547.
36. Mercator, Europa, 1554.
37. Vopelius, Rheinkarte, 1555.
38. Geminus, Spanien, 1555.
39. Anonymus, Umgebung von Rom, 1557.
40. Bernardus a Putte, Holland, 1553—1558.
41. Jacobus Daven(tria), Brabant, 1558.
42. Bernard van den Putte, Friesland (1555), 1559.
43. Stopius, Flandern, 1559.
44. Gastaldi, Deutschland, 1559.
45. Jacobus Daventr(ia), Seeland, 1560.
46. Jolivet, Frankreich, 1560.
47. Petrus de Nobilibus, Umgebung von Rom, 1560.
48. Stella, Mitteleuropa, 1560.
49. Helvigius, Italien, 1561.
50. Helwig, Schlesien, 1561.
51. Camocius, Lombardei, 1560, 1562.
52. Anonymus, Belgien, 1563.
53. Camocius, Großbritannien, 1563.
54. F(inaeus), Frankreich, 1563.
55. Forlani, Holland, 1563.
56. Contareni, Europa, 1564.
57. Mercator, England, 1564.
58. D. Bertelli, Italien, 1565.
59. F. Bertelli, Österreich-Ungarn, 1565.
60. „ , Weltkarte, 1565.
61. Hierssfogel, Ungarn u. s. w., 1565.
62. Camotius, Friesland, 1566.
63. Castaldi, Donaugebiet, 1566.
64. Gastaldo, Piemont, 1566.

65. Finaeus, Weltkarte, 1566.
66. Forlani, Griechenland, 1566.
67. Luchinus, Schweiz, 1566.
68. Stopius, Afrika, 1566.
69. Zündt, Ungarn, 1567.
70. Camotius, Europa, 1568.
71. Castaldo, Polen, 1568.
72. Maschop, Münsterland, 1568.
73. Jo. und Lucas a Deutecum, Holland, 1569.
74. Ligorius, Belgien, 1569 (?).
75. Scultetus, Meißen und Lausitz, (1568), 1569.
76. Laicksteen und Sgrothenus, Palästina, (1556), 1570.
77. Hogenberg, Flandern, o. J.
78. Anonymus, Korsica, o. J.
79. " , Malta, o. J.
80. " , Majorca, o. J.
81. " , Minorca, o. J.
82. " , Neapolitanisches Reich, o. J.
83. " , Sardinien, o. J.
84. " , " , o. J.
85. Camocius, Palästina, o. J.

b. Sammelbände.

86. Atlas in Breslau.

Anhang.

II. Texte.

A. Handschriften.

a. Entdeckungsgeschichte.

1. Monetarius (Münzer), Brief, 1493.
2. " " , Entdeckung von Guinea, 1494. 1495.
3. Valentin Ferdinand, Portugiesische Entdeckungen.
4. Konrad Peutinger, Briefe und Berichte.
5. Springer, Indienfahrt.
6. Lucas Rem, Tagebuch, 1494—1541.
7. Anonymus, Neue Zeitung aus Presilgland, 1514.
8. Pirkheimer, Abschrift, 1522.
9. Sedelius, Briefe, 1531.

b. Segelanweisungen.

10. Anonymus, Portolan, 1296.
11. „ , Seebuch, 14. Jahrh.
12. „ , Portolan, 15. Jahrh.
13. Bondelmont, Inselbuch, 1420.
14. Anxerinus (Bondelmont), Inselbuch.
15. Duarte Barboso, Küstenbeschreibung, Anf. des 16. Jahrh.
16. (De Nicolay), La navigation d'environ le royaume d'Ecosse, Mitte des 16. Jahrh.

c. Lehrbücher.

17. Eck, Introductorium breve cosmographicum, 1506.

B. Drucke.

a. Entdeckungsgeschichte.

1. Einzelschriften.

18.—24. Columbus, Brief.
25.—45. Vespucci, Brief.
46. 47. Vespucci, Reisen, 1509.
48. Moñtario (Münzer), Brief.
49. Emanuel, König von Portugal, Brief (1505).
50. 51. Emanuel, rex Lusitaniae, Obedientia, 1505.
52. 53. Anonymus, Fahrt von Lissabon nach Indien.
54. Emanuel, rex Portugaliae, Gesta, 1506.
55. 56. Emanuel, rex Portugaliae, Gesta, 1507.
57. Emanuel, rex Portugaliae, Taprobane insule . . acquisitio.
58. „ „ „ , Epistola.
59. „ „ „ , Geschichte.
60. „ „ „ , Epistola.
61. „ „ „ , Brief, 1508.
62. a—d. Sprenger, Merfart, 1509—1511.
63. (Vespucci — Sprenger).
64.—70. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, 1513.
71. „ , „ „ , Brief, 1513.
72. „ , „ „ , Obedientia.
73. 74. Anonymus, Copia der neuen Zeitung aus Presilgland.
75. Anonymus, Die Schiffung.
76. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, 1520.
77. Anonymus, Sendbrief, 1520.
78. „ , Newe Zeytung.

79. Anonymus, Newe Zeytung.
80. Cortes, Carta de relacion, 1522.
81. „ , „ tercera de relacion, 1523.
82. Schöner, de nuper repertis insulis, 1523.
83. Maximilianus Transylvanus, de Moluccis insulis, 1523.
84. „ „ , „ „ „ , 1524.
85. Anonymus, Letera.
86. „ , Newe Zeytung.
87. „ , Copey etlicher Briefe.
88. „ , Nuova della presa della gran citta de Diu.
89. 90. Johannes, rex Portugaliae, 1536.
91. Cartier, Brief recit, 1545.

2. Sammelwerke.

92. Montalboddo, Paesi nuovamente retrouati, 1507.
93. Archangelus Madrignanus, Itinerarium Portugalensium, 1508.
94. Ruchamer, Newe unbekanthe Landte, 1508.
95. Ghetelen, Nye vnbekande Lande, 1508.
96. 97. Mathurin du Redouer, Le nouveau monde.

b. Segelanweisungen..

98 Bartolomeo da li Sonetti, (Isolario), zw. 1478 und 1485.
99. Anonymus, Portolan, 1490.

c. Lehrbücher.

100. Anonymus, Der deutsche Ptolemäus.
101. Ludd, speculi orbis declaratio, 1507.
102. „ , Erclärnis vnd vßlegung, 1507.
103—108. Waldseemüller, Cosmographiae introductio, 1507—1509.
109. Anonymus, Der Weltkugel Beschrybung, 1509.
110. „ , Globus mundi, 1509.
111. 112. Ringmann, Instructio, 1511.
113. Schöner, luculentissima . . . descriptio, 1515.
114 „ , luculentissima . . . descriptio.
115. 116. Franciscus Monachus, De orbis situ, 1525 (?), 1565.
117. 118. Laurentius Friess, Uslegung, 1525. 1527.
119. „ „ , Underweisung, 1530.
120. Schöner, opusculum geographicum, 1533.
121. Sebastianus Cabotus, Declaratio, 1544.

I. Karten.

A. Handschriftliche Karten.

a. Portulankarten und Seeatlanten.

1. Anonymus, Mittelmeer, vor 1453; ca. 1 : 5½ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. 910 × 590 mm (in der westlich angesetzten Zunge gemessen). Orientierung läßt sich nicht sicher bestimmen. Am Westrand ist noch als erster Teil einer Inschrift zu lesen: Rafel ..., wahrscheinlich der Rest des Namens eines Besitzers, nicht des Zeichners.

Mittelmeer mit Schwarzem Meer in der üblichen Ausführung der Portulankarten. Von den Außenküsten Europas und Afrikas nur die ersten Strecken westlich von Gibraltar. Im Inneren nur ein paar Städte. Viel Fahnen. Daraus, daß über Konstantinopel noch nicht der Halbmond steht, kann man schließen, daß die Karte vor 1453 gemacht worden ist. Am West- und Südrand mehrere Meilenmaßstäbe, unbenannt, die größeren Teile sind abwechselnd in 5 Unterabteilungen (= je 10 Miglien) zerlegt; 6 große Teile (= 300 Miglien) = 67 mm. Kompaßrosen überspinnen das Ganze, die Zentralrose ist in Nordgriechenland. Ohne Gradangaben. Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 350 mm; Issischer Meerbusen—Sp. (2160 km) = 333 mm; Konstantinopel—Sp. (1150 km) = 218 mm; Genua—Sp. (955 km) = 175 mm; G.—Tunis (850 km) = 160 mm.

Berlin, Institut für Meereskunde, J 541.

Publ.: K. Kretschmer, Die italienischen Portulane des Mittelalters 1909, 133f.

2. Petrus Roselli, Mittelmeer, 1464; ca. 1 : 6½ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Die Orientierung läßt sich nicht bestimmen. Unregelmäßiger Rand, besonders in der westlichen Hälfte beschädigt; ca. 800 (770) mm × 660 (650) mm; die größte Breite war 930 mm, in der am Westrand angesetzten Zunge. Links oben: Petrus Roselli conposuit hanc cartam ‖ In ciuitate Maioricarum anno domini ‖ ·M· CCCCLXIIII.

Mittelmeer mit der atlantischen Außenküste von Afrika und Europa. Im O Teile des Roten Meeres, im N die südliche Ostsee. Östlich von Dänemark hören die portulanmäßig geschriebenen Namen auf. Dieses Meer ist dann blau gestrichelt, das andere sonst nicht. Im Südende von Skandinavien portulanmäßig geschriebene Namen, darunter rogostoch, das aber auch richtig auf dem deutschen Festland östlich von Dänemark angegeben ist. Legenden in Nordafrika und in der Ostsee, z. B. Aquesta mar es apellade mar delamanya de suecia ‖ e de gotilandia sapiau (?) que sta mar sta engelade ‖ Sis messos de lañy .... Bilder von Fürsten, im Innern große Städtevignetten. In Nordafrika der Atlas, in Europa die Alpen als grüne Gebirgskette. Einige Flüsse. Viele Fahnen. Rhodos (rodes) mit weißem Kreuz in rotem Feld. Westlich von Irland die Illa de brezill, die noch einmal in den Inseln nördlich von den Kanarischen Inseln vorkommt. Ohne Gradangaben. Kompaßrosen überspinnen das Ganze, Zentralrose im Tyrrhenischen Meer. Mehrere

Meilenmaßstäbe, die größeren Teile mit 5 Unterabteilungen, 10 große Teile (= 500 Miglien) = 95 mm. Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 298 mm; Konstantinopel—Sp. (1150 km) = 189 mm; Issischer Meerbusen—Sp. (2160 km) = 291 mm; Genua—Sp. (955 km) = 150 mm; G.—Tunis (850 km) = 132 mm.

Nürnberg, German. Museum.

Litt.: Uzielli II 101 nr. 127. — K. Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters 1909, 137 nr. 44.

3—15. Baptista Agnese, Atlanten.

Sämtliche Atlanten bestehen aus Karten, die mit der Hand auf Pergament gezeichnet sind. Die Karten sind, wenn nicht anders angegeben, nach N orientiert. Die Mehrzahl der Atlanten enthält übereinstimmend eine Reihe von 10 Karten (nr. 3,1—10). Alle Karten weisen dieselbe Handschrift auf. Der Ausführung nach kann man zwei Arten unterscheiden. Die einen sind reine Portulankarten, bei denen das Binnenland gar nicht oder nur wenig berücksichtigt ist. Die fein gezeichneten Küstenlinien sind von einem farbigen, meist blauen Rand umzogen; Kompaßrosen überspinnen das Kartenbild. Die anderen werden im Gegensatz hierzu am besten als Länderkarten bezeichnet, da sie wie andere Landkarten das ganze Land, nicht nur die Küste darstellen. Bei ihnen ist gewöhnlich das Land mit einem grünlichgelben Ton überzogen, die Kompaßrosen fehlen oft. Nur die Nummern 4, 5, 6 tragen den Namen des Verfassers, aber auch die anderen sind unbedingt als Werke von B. Agnese anzusehen; sie weisen die unverkennbaren Merkmale der Agnese-Atlanten auf, sodaß über ihre Herkunft gar kein Zweifel entstehen kann. Ebenso fehlt bei den meisten das Jahr der Herstellung; bei der weitgehenden Übereinstimmung der einzelnen Exemplare und Karten könnte vielleicht eine genaue Vergleichung eine annähernde Datierung ermöglichen. Man kann wohl im allgemeinen annehmen, daß die Atlanten, die einen reichen Inhalt haben, jünger sind; im einzelnen lassen die Darstellungen der pazifischen Küste von Zentral- und Mittelamerika in einigen Atlanten einen Fortschritt erkennen, nach dem man diese in spätere Zeit setzen kann. (S. Ruge, Petermanns Mitt. Erg.-Heft 106, 58). Den Maßstab habe ich womöglich nach den Gradangaben berechnet; wo diese fehlten, nach den Meilenmaßstäben und Entfernungsmessungen. K. Kretschmer hat in der Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. Berlin 1896, 362 alle bis dahin bekannten Atlanten des B. Agnese zusammengestellt (er hat dabei nr. 14 übersehen); zu den von ihm genannten 7 deutschen, kommen weitere 6 hinzu, sodaß jetzt Deutschland nach Italien die meisten aufzuweisen hat. Ich lasse nun die Beschreibungen der einzelnen Atlanten folgen, und zwar gebe ich zuerst die datierten (nr. 3—6), dann die undatierten und unbenannten.

3. (Baptista Agnese), 1536. (nr. 7 bei Kretschmer).

Brauner, goldgepreßter Lederband, geschlossen 162 × 222 mm, 14 Blatt zu 158 × 217 mm.

Inhalt: 1. Bl. r. leer. — 1. Bl. v. Tabula declin. Signorum lineae eclipticae. — 2 r. leer. Von späterer Hand einige lateinische Verse über den Tierkreis. — 2 v. 3 r. kreisförmige Darstellung des Tierkreises. Darin die Jahreszahl 1536. — Karten: 1. (3 v. 4 r.). Großer Ozean, mit Amerika im O, und der asiatischen Inselwelt im W; ca. 1 : 74 Mill. An der Westküste von Zentralamerika sind die nördlichsten Namen topoque und rio serrado, an der von Südamerika prouinaia de siera. Dann fehlt die Küste bis alcipelego und c. de todos. s. in elstreto de

ferdinãdo de magalanes. Im W die INSVLE · MALVCHE. Breiten von 60° S—60° N, 5 : 5° angegeben. 10° = 15 mm. Meridiane sind nicht angegeben. Kompaßrosen. Breitenmaßstab: mia 100 da ponto a ponto, 10 Teile (= 1000 Miglien) = 21 mm. — 2. (4 v. 5 r.). Atlantischer Ozean mit Amerika, Europa, Afrika; ca. 1 : 74 Mill. In Südamerika, das MVNDVS NOVVS heißt, wie auf Karte 1 zwischen provinaia de siera und alcipelego keine Namen. Europa bis russia. Breiten von 5 : 5° von 60° S — 60° N angegeben, 10° = 15 mm. Längen fehlen. Kompaßrosen. Meilenmaßstab: mia 100 da punto a punto, 10 Teile (= 1000 Miglien) = 21 mm. — 3. (5 v. 6 r.) Indischer Ozean; ca. 1 : 74 Mill. Die Küsten Afrikas und Asiens, von Kamerun bis China. Breiten- und Meilenmaßstab wie auf Karte 2. Kompaßrosen. — 4. (6 v. 7 r.) Nordwest- und Mitteleuropa ca. 1 : 11 Mill. Bis Hamburg, Großbritannien, Golf von Genua nördliche Hälfte von Spanien. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab ohne Beischrift, 4 Teile, abwechselnd mit 5 Unterabteilungen, (= 200 Miglien) = 24 mm. Kompaßrosen. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 96 mm; C. F.—Brest (1720 km) = 59 mm. — 5. (7 v. 8 r.) Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 1 Mill. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab wie auf Karte 4. Kompaßrosen. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 96 mm. Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 93 mm. — 6. (8 v. 9 r.) Westliches Mittelmeer; ca. 1 : 6 350 000. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab, ohne Beischrift, 2 Teile, einer in 5 Unterabteilungen zerlegt, (= 100 Miglien) = 19 mm. Kompaßrosen. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 160 mm. — 7. (9 v. 10 r.). Mittelstück des Mittelmeeres; ca. 1 : 6 350 000. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab wie bei Karte 6. Kompaßrosen. Genua — Spartivento (955 km) = 150 mm; Venedig—Otranto (755 km) = 130 mm; Nordküste von Sizilien (270 km) = 45 mm. — 8. (10 v. 11 r.). Östliches Mittelmeer; ca. 1 : 6 350 000. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab wie auf Karte 6. Kompaßrosen. Spartivento — Konstantinopel (1150 km) = 185 mm. — 9. (11 v. 12 r.). Schwarzes Meer; ca. 1 : 6 350 000. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab wie auf Karte 6. Kompaßrosen. Bosporus—Phasis (1050 km) = 200 mm. — 10. (12 v. 13 r.). Weltkarte; ca. 1 : 151 Mill. Die Erdteile sind grün ausgemalt. Im Innern Namen, Flüsse, Städte, Gebirge. Die Küstenzeichnung Asiens ist ptolemäisch, Kalifornien fehlt noch. Die Reiselinie nach den Molukken ist angegeben. Ringsherum 12 Windköpfe. Innerhalb der elliptischen Umrahmung Längen und Breiten von 15 : 15° ausgezogen, die Breiten sind gerade, die Längen gekrümmt. Die Längen sind von W—O folgendermaßen gezählt: 90, 75 . . . 15, 90 . . . 15, 15 . . . 90, 15 . . . 90. 15° = 11 mm. Ohne Kompaßrosen und Meilenmaßstab. — 13 v. 14 leer.

Dresden, Kgl. Bibl. Mscr. F. 140ᵇ.

Litt.: Uzielli II 128 nr. 168. — S. Ruge, Peterm. Mitt., Erg.-Heft 106, 57.

4. Baptista Agnese, 1542.

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 166 × 240 mm, 19 Blatt zu 164 × 228 mm. Auf der 9. Karte steht: baptista agnese Januensis fecit || uenetijs 1542 . . . . Junij.

Inhalt: 1. 2. 3. Bl. leer. — 4 r. leerer Rahmen für ein Wappen. — 4 v. Tabellen. — 5 r. Sphäre. — 5 v. 6 r. Tierkreis. — Karten: 1. (6 v. 7 r.). Großer Ozean; 1 : 71 600 000. Stimmt mit nr. 3,1 überein, mit Ausnahme folgender Abweichungen: An der Westküste von Nordamerika sind die äußersten Namen:

plaia tabursa, y. blanca. Die Halbinsel von Kalifornien ist angegeben, die letzten Namen an der Westseite sind los cazanes und punta enguno. Nördlich des Golfes von Kalifornien steht: mar uermoio (!) que en ‖ la canal de plena mar ‖ ai . XI. brazas baxa mar viij. Auf dem Äquator sind die Längen von W—O angegeben: 90, 80 . . . 10, 90 . . . 40, (30); die Breiten ebenfalls von 10 : 10°, von 60° N—60° S; 10° = 15,5 mm. Meilenmaßstab, eingeteilt wie nr. 3, 1 = 21,5 mm. — 2. (7 v. 8 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Längen vom Nullmeridian nach O und W, von 10 : 10°, von 10—90, Breiten und Maße wie auf der vorigen Karte. — 3. (8 v. 9 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Längen von W—O 30, 40 . . . 90, 10 . . . 70; Breiten und Maße wie auf der vorigen Karte. — 4. (9 v. 10 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 8½ Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 28 mm. Entfernungen*): 126, 80 mm. — 5. (10 v. 11 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 8½ Mill. Meilenmaßstab wie auf voriger Karte. Entfernungen: 126,123 mm. — 6. (11 v. 12 r.) — 9. (14 v. 15 r.). Westliches, mittleres, östliches Mittelmeer, Schwarzes Meer; ca. 1 : 6 155 000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 38,5 mm. Entfernungen: 163, 151, 130, 46, 185, 203 mm. — 10. (15 v. 16 r.). Weltkarte; ca. 1 : 148 Mill. Längen und Breiten sind von 15 : 15° ausgezogen; 15° = ca. 11,25 mm. — 11. (16 v. 17 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 105½ Mill. Südamerika, Zentralamerika, östliches Nordamerika, Europa, Westasien bis zur Hälfte des Kaspischen Meeres, Afrika. Das Land ist grün übermalt. Ohne Namen. Im kreisförmigen Gradnetz (Durchmesser 193 mm) sind die Breiten als gerade Linien, die Längen als Kreisbögen von 10 : 10° ausgezogen. — 17 v. 18. 19 leer.

Cassel, Ständische Landesbibl. Ms. Hist. 4°, nr. 6.

5. Baptista Agnese, 1543. (nr. 17 bei Kretschmer).

Goldgepreßter Lederband. 17 Blatt zu 131 × 198 mm. Auf der 9. Karte steht: baptista agnese fecit uenetijs ‖ 1543 die 18. februarij.

Inhalt: 1. Bl. r. Widmung aus späterer Zeit, 24. Juny 1656. — 1. Bl. v. leer. — 2 r. leer. — 2 v. Deklinationstabellen. — 3 r. Sphären. — 3 v. 4 r. Tierkreis. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 89 Mill. An der Westküste von Amerika ist die Halbinsel Kalifornien als letztes angegeben; die nördlichsten Namen sind p^ta tabursa, y. blanca; in Kalifornien p. scõdido und p^ta enguno. Auf der Mittellinie die Breiten von 10 : 10°, von 60° S – 60° N angegeben, 10° = 12,5 mm. Ebenso auf dem Äquator die Längen von 10 : 10°. Die Zählung beginnt am Ostrand mit 40, steigt westwärts bis 90, beginnt wieder mit 10 und steigt nochmals bis 90. Kompaßrosen. Meilenmaßstab, eingeteilt wie nr. 3, 1 = 17,5 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 89 Mill. Die Längen auf dem Äquator von 10 : 10° angegeben, vom Nullmeridian in der Mitte nach O und W bis 90° gezählt. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 89 Mill. Längen von 10 : 10° auf dem Äquator angegeben, von W – O 30°—90°, 10°—70°. 10° = 12,5 mm. Meilenmaßstab wie Karte 1. — 4. (7 v. 8 r.) Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 11½ Mill. Bis zur nordwestlichen Hälfte des Mittelmeers. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 20,5 mm. Entfernungen: 97,61 mm. — 5. (8 v. 9 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 11½ Mill. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. Entfernungen:

*) Hier und weiterhin sind die bei nr. 3 angegebenen Strecken gemeint.

99,93 mm. — 6. (9 v. 10 r.) — 9. (12 v. 13 r.). Westliches, mittleres, östliches Mittelmeer, Schwarzes Meer; ca. 1 : 9400000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 28 mm. — 10. (13 v. 14 r.). Ägäisches Meer; ca. 1 : 6300000. Ohne Gradangaben. Kompaßrosen. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 19 mm. Dardanellen—Bosporus (270 km) = 38 mm; Konstantinopel—Spartivento (1150 km) = 187 mm; Nordküste von Candia (260 km) = 38 mm; Saloniki—Landerniti (355 km) = 73 mm; C. Baba—C. Crio (Südwestkleinasien) (320 km) = 51 mm. — 11. (14 v. 15 r.). Weltkarte; ca. 1 : 208 Mill. Stimmt mit nr. 3, 10; nur ist Kalifornien angegeben, und an den Längen- und Breitenkreisen stehen keine Zahlen. 15° = 8 mm. — 12. (15 v. 16 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 128 Mill. Die Erdteile Amerika, Afrika, Europa, Westasien, grün übermalt, mit stärkerem Rand, aber ohne scharfe Küstenlinien. Keine Innenzeichnung und keine Namen. Kreisförmiges Gradnetz, 12 Meridiane und 12 Breitenkreise von 15 : 15°; 15° = 13 mm. — 16 v. 17 leer.

Gotha, Herzogl. Bibl. cod. mem. II 146.

Litt.: Wieser, Sitz.-Ber. Akad. Wien, phil.-hist. Cl. 1876, 82. Band, 543. — Uzielli II 132 nr. 177, wo fälschlich am Anfang 1546 als Entstehungsjahr angegeben ist, während S. 134 richtig 1543 steht. Den Fehler hat Kretschmer übernommen. — S. Ruge, Peterm. Mitt., Erg.-Heft 106, 65.

6. Baptista Agnese, 1544, (nr. 15 bei Kretschmer).

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 175 × 255 mm, 15 Blatt zu 172 × 240 mm. Auf der 9. Karte steht: baptista Januēsis fecit || uenetijs 1544 die 5. februarij.

Inhalt: 1. Bl. leer. — 2 r. leeres Wappenschild. — 2 v. Deklinationstabellen. — 3 r. Himmelsglobus, Tierkreis mit blauen Zeichen auf goldenem Grund. In der Mitte Erdkugel mit grüner Erde. — 3 v. 4 r. Tierkreis, Erde in der Mitte. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71600000. Die Halbinsel Kalifornien ist bis pūa enguno angegeben. Längen von W—O: 20, 10, 90—10, 90—40; Breiten von 60° N—60° S. Die Strecken für 10 : 10° sind nicht ganz gleichmäßig, im Durchschnitt = 15,5 mm. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 21,5 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71600000. Längen von der Mitte nach O und W 10—90. Breiten und Maße wie auf der vorigen Karte. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71600000. Längen auf dem Äquator angegeben, 40°—90°, 10°—80°; Breiten von 60° S—50° N. Maße wie auf der vorigen Karte. — 4. (7 v. 8 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 11½ Mill. 100 Miglien = 11 mm. Entfernungen: 95,58 mm. — 5. (8 v. 9 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 8½ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 14 mm. Entfernungen: 127, 119. — 6. (9 v. 10 r.) — 9. (12 v. 13 r.) = nr. 3, 6—9. — 10. (13 v. 14 r.). Weltkarte; ca. 1 : 151 Mill. Stimmt ebenfalls mit nr. 3, 10 überein, nur ist Kalifornien angegeben und die Längen sind nicht gezählt. — 14 v. 15 leer.

Dresden, Kgl. Bibl. Msc. F. 140a.

Litt.: Wieser, Sitz.-Ber. Akad. Wien, phil.-hist. Cl., 1876, 82. Band, 543. — Uzielli II 131, nr. 175. — S. Ruge, Peterm. Mitt., Erg.-Heft 106, 67.

7. (Baptista Agnese), vor 1540 (nr. 28 bei Kretschmer).

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 165 × 237 mm, 15 Blatt zu 161 × 224 mm.

Inhalt: 1. Bl. leer. — 2 v. Tabelle. — 3 v. 4 r. Tierkreis. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71600000. An der Westküste Zentralamerikas ist rio serrado der letzte Name. Auf dem Äquator von W—O die Längen von 10 : 10° angegeben, von 90—10, 90—70; 10° = 15,5 mm. Auf den Mittellinien die Breiten von 60° S—60° N. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 21,5 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71600000. Auf dem Äquator von der Mittellinie nach O und W 10,20—90, 10° = 15,5 mm; auf der Mittellinie die Breiten von 5 : 5° angegeben. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71600000. Auf dem Äquator die Längen von W—O angegeben 30, 40 . . . 90, 10 . . . 80. Die Breiten ebenfalls von 10 : 10°, von 60° S—60° N. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 4. (7 v. 8 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 10¼ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 12,5 mm. Entfernungen: 97,61 mm. — 5. (8 v. 9 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 10¼ Mill. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. Entfernungen: 97,93 mm. — 6. (9 v. 10 r.) — 9. (12 v. 13 r.) = nr. 3, 6—9, auch die Maße und Entfernungen stimmen fast überall ganz genau. — 10. (13 v. 14 r.). Weltkarte; ca. 1 : 151 Mill. Stimmt ebenfalls mit nr. 3, 10. — 14 v. 15 leer.

München, Hof- und Staatsbibl. Cod. icon. 136.

Litt.: Schmeller, Abh. d. I. Cl. Akad. München 1843, IV, Abt. 1, 1847, 255. — Kunstmann, Entdeckung Amerikas 1859, 145. — Uzielli II 128, nr. 169 (ungenau).

8. (Baptista Agnese), vor 1540 (nr. 54 bei Kretschmer).

Gepreßter Lederband, geschlossen 165 × 238 mm, 15 Blatt.

Inhalt: 1. Blatt, 2 r. leer. — 2 v. Deklinationstabellen. — 3 r. leer. — 3 v. 4 r. Tierkreis. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. Stimmt überein mit nr. 3, 1. Auf dem Äquator von W—O die Längen 10, 90, 80 . . . 10, 90 . . . 50, die Breiten in der Mitte von 60° S—60° N angegeben; 10° = 15,5 mm. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 20,5 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. Breiten von (60°) 50° S—55°, 40° (verschrieben für 60°) N, von 5 : 5°; die Längen von 10 : 10° eingeteilt, aber nicht numeriert; 10° = 20,5 mm. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. Ohne Längen- und Breitengrade. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 21,5 mm. — 4. (7 v. 8 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 11,1 Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 21,5 mm. Entfernungen: 96,60 mm. — 5. (8 v. 9 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 11,1 Mill. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. Entfernungen: 95,93 mm. — 6. (9 v. 10 r.) — 9. (12 v. 13 r.) = nr. 3, 6—9, auch die Maße und Entfernungen stimmen fast überall ganz genau überein. — 10. (13 v. 14 r.). Weltkarte; ca. 1 : 151 Mill. = nr. 3, 10. Längen und Breiten von 15 : 15°, aber beide unnumeriert. — 14 v. 15 leer.

Berlin, Kgl. Bibl. Msc. Hamilton 528.

9. (Baptista Agnese), nach 1540 (nr. 31 bei Kretschmer).

Goldgepreßter, brauner Lederband, geschlossen 180 >< 265 mm, 14 Blatt.

Inhalt: 1. Bl. leer. — 2 r. Sphäre mit Planetensystem. — 2 v. 3 r. Tierkreis. — Karten: 1. (3 v. 4 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. In Kalifornien punta enguno als letzter Name. Die Längen auf dem Äquator von W—O von 10 : 10° (= 15,5 mm) von 10, 90 . . . 10, 90 . . . 30, die Breiten von 60° S—60° N angegeben. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 21,5 mm. — 2. (4 v. 5 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. Die Längen von der Mittellinie 10—90 nach O und W; 10° = 15,5 mm. Breiten und Meilenmaßstab wie auf Karte 1. — 3. (5 v. 6 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71½ Mill. Breiten von 50° S—60° N, Längen 30°—90°, 10°—70°. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 4. (6 v. 7 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 12,4 Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 10,5 mm. C. Finisterre—Brest (720 km) = 55 mm. Im Innern blaue Flüsse, grüne Wälder, graugrüne Hügelketten, Binnenstädte mit Vignetten. — 5. (7 v. 8 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 8½ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 14 mm. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 122 mm. Innenzeichnung wie bei der vorigen Karte. — 6. (8 v. 9 r.) — 9. (11 v. 12 r.) = nr. 3, 6—9, auch Maße und Entfernungen stimmen fast ganz genau; auf Karte 9 fehlt der Meilenmaßstab. — 10. (12 v. 13 r.). Weltkarte; ca. 1 : 144¾ Mill. 15° = 11,5 mm. Längen und Breiten ohne Bezeichnung. — 13 v. f. Auseinandersetzungen über die Größe eines Grades, des Erdumfangs, Entfernung des Mondes u. s. w.

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 4. 1. Aug.

Litt.: Uzielli II 155, nr. 231.

10. (Baptista Agnese), nach 1540 (nr. 53 bei Kretschmer).

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 295 >< 450 mm, 20 Blatt zu 298 >< 438 mm.

Inhalt: 1. Bl. leer. — 2 r. Sphäre. — 2 v. 3 r. Sphären. — Karten: 1. (3 v. 4 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 39 600 000. An der Küste von Kalifornien der letzte Name punta enguno. Auf dem Äquator die Längen angegeben: 55, 60 . . . 90, 90 . . . 5, 90 . . . 50; 5° = 13,5—14,5 mm. Die Breiten ebenfalls von 5 : 5°, von 60° S—60° N; 5° = 14 mm. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 40,5 mm. — 2. (4 v. 5 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 39 600 000. Auf dem Äquator die Längen 90, 85 . . . 5, 5 . . . 90; die Breiten von 60° S—60° N, 10° = 28,5 mm. Meilenmaßstab wie auf Karte 1. — 3. (5 v. 6 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 39 600 000. Breiten von 55° S—55° N; auf dem Äquator die Längen angegeben, aber nicht numeriert. Meilenmaßstab wie auf Karte 1. — 4. (6 v. 7 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 7 840 000. Reicht im O weiter als gewöhnlich, bis zum westlichen Teil des Schwarzen Meeres. Die Zeichnung der Mittelmeerküsten ist offenbar nicht im richtigen Verhältnis angesetzt, daher stehen die Innen- und Außenküste der Pyrenäenhalbinsel falsch zu einander, und Italien ist viel zu schmal geworden. Meilenmaßstab (= 150 Miglien) = 23,5 mm. Finisterre—Brest (720 mm) = 92 mm. — 5. (7 v. 8 r.) Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 4 740 000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 50,5 mm. Entfernungen: 219,212 mm. — 6. (8 v. 9 r.). Westliches Mittelmeer; ca. 1 : 4 800 000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 50 mm. Gibraltar — C. Creus (1000 km) = 209 mm; Bayonne — C. Cr. (410 km) = 95 mm. — 7. (9 v. 10 r.). Östliches Mittelmeer; ca. 1 : 4 800 000.

Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. Nordküste von Sizilien (270 km) = 60 mm; Spartivento—Issischer Meerbusen (2160 km) = 385 mm; Sp.—Konstantinopel (1150 km) = 250 mm; Dardanellen—Bosporus (270 km) = 53 mm; C. S. Maria—C. Crio (320 km) = 69 mm. — 8. (10 v. 11 r.). Schwarzes Meer; ca. 1:3366500. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 31,5 mm. Entfernung: 338 mm. — 9. (11 v. 12 r.). Ägäisches Meer; ca. 1:1680000. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 72 mm. Creta O—W (260 km) = 167 mm; Dardanellen—Bosporus (270 km) = 150 mm; C. Baba—C. Crio (320 km) = 203 mm. — 10. (12 v. 13 r.). Pyrenäenhalbinsel; ca. 1:3 Mill. Länderkarte, nicht Portulankarte. Ausführliche Innenzeichnung mit Flüssen, Bergen, Orten. Grünlichgelber Ton über dem Ganzen. Kompaßrosen. Ohne Meilenmaßstab. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 340 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 322 mm; Bayonne—C. Cr. (410 km) = 145 mm. — 11. (13 v. 14 r.). Italien; ca. 1:3 Mill. Ebenfalls Länderkarte mit viel Innenzeichnung. Das Land mit grünlichgelbem Ton überzogen, blaugrüne Gebirge. Kompaßrosen. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 39 mm. Genua—Spartivento (955 km) = 310 mm; Nordküste von Sizilien (270 km) = 94 mm; Venedig—Otranto (755 km) = 260 mm. — 12. (14 v. 15 r.). Osteuropa und Westasien; ca. 1:11 Mill. Länderkarte. Im O bis SCITHIA, im W bis belgrado. Kompaßrosen. Meilenmaßstab, 10 Teile ohne Beischrift = 42 mm; die Bedeutung der Teile ist unklar. Sinope—Str. von Kertsch (400 km) = 36 mm; Moskau—Str. v. K. (1140 km) = 107 mm; Bosporus—Phasis (1050 km) = 94 mm. — 13. (15 v. 16 r.). Nordeuropa; ca. 1:15¾ Mill. Länderkarte. Am Nordrand ragt herein GRVTLANDIE PARS. Groß und breit ISLANDIA, viel zu nahe an Europa. Die skandinavische Halbinsel hat eine Gestalt, die z. B. an Ptolemaeus 1548 erinnert. Am Nordende Skandinaviens eine Zeichnung mit der Unterschrift: rubeum pannum asta leuatum adorant. Dieselbe Zeichnung und Inschrift IV. Ber. nr. 45. Im SW ein Teil von Großbritannien. Im S die holländische und deutsche Küste. In Polen steht SIGISMVNDVS . ℞ . POLONIE MAGNVS . DVX . LITVANIE. Daneben von fremder Hand: parvint au Trône en 1587, mourut en 1645. Welcher von den drei Sigismunden gemeint ist, läßt sich nicht bestimmt sagen; sicher ist es nicht der durch die Beischrift bezeichnete S. III (1587—1632); denn der späteste datierte Atlas Agneses stammt von 1564, seine älteste bekannte Arbeit von 1514. Wenn die oben (S. 10) ausgesprochene Ansicht richtig ist, daß die reichhaltigeren Atlanten in die spätere Periode zu setzen sind, so käme Sigismund II. (1548—1572) in Frage. Am linken Rand Breiten angegeben, von 50—90° N, 10° = 70—71 mm. Der Nordrand von Skandinavien liegt unter 90°. Meilenmaßstab fehlt. Bergen—Lübeck (790 km) = 80 mm; Rostock—L. (95 km) = 18 mm; Danzig—Bornholm (40 km) = 38 mm. — 14. (16 v. 17 r.). Palästina; ca. 1:570000. Länderkarte. Nach O orientiert. Land gelblichgrün, blaue Flüsse und Seen. Jordan sehr breit. Kompaßrosen. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab: mia 5 da punto a punto; danach 10 Miglien = 21,5 mm. Jaffa—Jerusalem (55 km) = 75 mm; Sidon—Damaskus (48 km) = 142 mm; Jerusalem—D. (116 km) = 340 mm. — 15. (17 v. 18 r.). Weltkarte; ca. 1:90 Mill. Von der gewöhnlichen Zeichnung (z. B. nr. 3, 10) einige wichtigere Abweichungen, z. B. Südostasien zeigt keinen ptolemäischen Einfluß. Längen und Breiten sind zwar eingeteilt, aber nicht numeriert; 15° = 18,5 mm. — 16. (18 v. 19 r.). Piemont; ca. 1:600000. Länderkarte. Im N bis NOVARA, im W im allgemeinen die Alpen, darüber hinaus der Oberlauf von Saone und Rhone, im O bis piasenza. Ohne Gradangaben und Meilenmaßstab. Alessandria—Turin (78 km) = 155 mm; Monaco

—T. (150 km) = 199 mm; M.—Alessandria (160 km) = 286 mm. — 19 v. 20 r. Angaben über die Größe der Erde u. s. w. — 20 v. leer.

Berlin, Kgl. Bibl. Msc. Hamilton 529.

11. (Baptista Agnese), nach 1540.

Goldgepreßter Ledereinband, geschlossen 171 × 247 mm, 18 Blatt zu 170 × 236 mm.

Inhalt: Bl. 1. 2. 3 r. leer. — 3 v. 4 r. unausgefülltes Wappenschild. — 4 v. Tabellen. — 5 r. Sphäre. — 5 v. 6 r. Tierkreis. — Karten: 1. (6 v. 7 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Halbinsel Kalifornien angegeben. Auf dem Äquator die Längen von W—O 10, 90, 80 . . . 10, 90 . . . 40; 10° = 15,5 mm. Die Breiten, ebenfalls von 10 : 10°, von 60° S—60° N. Meilenmaßstab (= 1000 Miglien) = 15 mm. — 2. (7 v. 8 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Längen auf dem Äquator von der Mitte nach O und W von 10—90; Breiten und Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (8 v. 9 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Längen und Breiten auch hier von 10 : 10° angegeben, Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 4. (9 v. 10 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 8 860 000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 28 mm. C. Finisterre—Brest (720 km) = 79 mm. — 5. (10 v. 11 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 8 860 000. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 115 mm. — 6. (11 v. 12 r.) — 9. (14 v. 15 r.). Die üblichen drei Mittelmeerkarten und das Schwarze Meer; ca. 1 : 6 317 000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 39 mm. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 156 mm; Genua—Spartivento (955 km) = 156 mm; Spartivento—Meerbusen von Issos (2160 km) = 290 mm; Bosporus—Phasis (1050 km) = 197 mm. — 10. (15 v. 16 r.). Weltkarte; ca. 1 : 148 Mill. Gewöhnliche Darstellung. Längen und Breiten eingeteilt, aber nicht numeriert. 15° = 11,25 mm. — 11. (16 v. 17 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 102 Mill. Halbmesser des kreisrunden Gradnetzes = 98 mm. — 17 v. 18 leer.

Wolfegg (Württemberg), Fürstl. Kupferstich - Kabinett X, nr. 21.

12. (Baptista Agnese), zwischen 1540 und 1563.

Goldgepreßter Lederband, 178 × 250 mm, 15 Blatt.

Inhalt: 1 Bl. r. leer. — 1 v.: REVERENDISSIMVS Ī ‖ CHRISTO PATER DÑS ‖ HIERONIMVS RVFFAVLT ‖ ABBAS SĀCTI VEDASTI ‖ ET SANCTI ADRIANI. Dazu gehört die Bemerkung auf der Innenseite des Rückendeckels, von späterer Hand: Abt Hieron. Ruffault zu S. Vaaast in Arras 1537—1563 an der Spitze jenes niederländischen Benediktinerklosters. — 2 r. Wappen. — 2 v. Tabellen. — 3 r. Sphären. — 3 v. 4 r. Tierkreis. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. In Kalifornien die letzten Namen p^a. tabursa, y. blanca. Breiten von 60° N—60° S, 10° = 15,5 mm. Auf dem Äquator die Meridiane ebenfalls von 10 : 10°. Meilenmaßstab: mia 100 da pũto a põto, 10 solcher Teile = 22 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Längen und Breiten von 10 : 10° angegeben. Meilenmaßstab wie auf Karte 1. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 71 600 000. Meilenmaßstab wie auf Karte 1. Breiten von 50° S—60° N. — 4. (7 v. 8 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 11 Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 22 mm. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 95 mm. — 5. (8 v. 9 r). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 8 170 000.

Entfernungen: 128, 120 mm; der Meilenmaßstab ist wie auf der vorigen Karte, obgleich die Zeichnung in bedeutend größerem Maßstab abgefaßt ist. — 6. (9 v. 10 r.) — 8. (11 v. 12 r.). Das westliche, mittlere und östliche Mittelmeer; ca. 1 : 6½ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 19 mm. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 162 mm; Genua—Spartivento (955 km) = 154 mm; Issischer Meerbusen—Sp. (2160 km) = 290 mm. — 9. (12 v. 13 r.). Schwarzes Meer; ca. 1 : 5 Mill. Ohne Meilenmaßstab. Bosporus—Phasis (1050 km) = 204 mm. — 10. (13 v. 14 r.). Weltkarte in der üblichen Art; ca. 1 : 150 Mill. — 14 v. 15 leer.

Wernigerode, Fürstl. Stollberg-Wernigerodische Bibl. Zi. 14.

13. (Baptista Agnese), nach 1540.

Lederband mit einfachen Goldstreifen am Rand, geschlossen 132 × 198 mm.

Inhalt: 1. Bl. r. leer. — 1 v.: Reuerendissimo Illustrissimo & Serenissimo ‖ Principi ac Domino Domino Adolpho Ad: ‖ ministratori sanctae Coloniensis Ecclesiae ‖ Sacri Romani Imperij per Italiam Archi: | cancellario. Principi Electori Westphaliae et ‖ Angariae Ducj &c Dño meo gratissimo. Dazu mit Bleistift hinzugefügt: Adolf von Schaumburg, Administrator*) 1535—1546. — 2 r. Wappen. — 2 v. 3 r. leer. — 3 v. Tabellen. — 4 r. Sphäre. — 4 v. 5 r. leer. — 5 v. 6 r. Tierkreis. — 6 v. 7 r. leer. — Karten: 1. (7 v. 8 r.). Großer Ozean; ca. 1 : 88800000. In Kalifornien der letzte Name: p. engono. Längen von 10 : 10°; von W—O 90, 80 . . . 10, 90 . . . 40; 10° = 12—13 mm; Breiten von 60° S—60° N. Meilenmaßstab: mia 100 da punto a pũto, danach 1000 Miglien = 17 mm. — 2. (8 v. 9 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 88800000. Längen von der Mitte nach O und W 10—90; 10° = 12,5 mm. Breiten und Meilenmaßstab wie auf voriger Karte. — 3. (9 v. 10 r.). Indischer Ozean; ca. 1 : 88800000. Längen von O—W [10, 20, 30] 40 . . . 90, 10 . . . 70; Breiten, Maße und Meilenmaßstab, wie auf der vorigen Karte. — 4. (10 v. 11 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1 : 11 Mill. Bayonne—C. Creus (410 km) = 38 mm. Meilenmaßstab (250 Miglien) = 27,5 mm. — 5. (11 v. 12 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1 : 11 Mill. Bayonne—C. Creus (410 km) = 39 mm. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 6. (12 v. 13 r.) — 9. (15 v. 16 r.). Westliches, mittleres, östliches Mittelmeer, Schwarzes Meer; ca. 1 : 9 Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 27,5 mm. Dardanellen—Bosporus (270 km) = 30 mm. — 10. (16 v. 17 r.). Ägäisches Meer; ca. 1 : 6¼ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 18,5 mm. Dardanellen—Bosporus (270 km) = 37 mm; Konstantinopel—Spartivento (1150 km) = 190 mm; Kreta W—O (260 km) = 37,5 mm; Saloniki—Landermiti (355 km) = 72 mm; C. Baba—C. Crio (320 km) = 52 mm. — 11. (17 v. 18 r.). Weltkarte; ca. 1 : 208 Mill. Normal. — 12. (18 v. 19 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1 : 130 Mill. Im Osten und Westen die begrenzenden Erdteile. Grade von 10 : 10° eingeteilt; 10° = 85 mm.

Harff a./Erft. Schloßbibl. Handschr. 61.

14. (Baptista Agnese), nach 1540.

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 275 × 385 mm, 24 Blatt, 276 × 370 mm.

Inhalt: 1. Bl. leer. — 2. r. Wappenschild, auf dem von späterer Hand eingeschrieben ist: Ex Haereditate Herwartiana. — 2 v. Tabellen. — 3 r. Sphäre. —

*) vielmehr Koadjutor (Zedler, Universallexikon I 543).

3 v. 4 r. Planetensphäre. — Karten: 1. (4 v. 5 r.). Großer Ozean; ca. 1:47¼ Mill. Letzter Name in Kalifornien ist punta enguno. — Längen auf dem Äquator von W—O 40, 50 . . . 90, 90 . . . 10, 90 . . . 50; Breiten 60° S—60° N; 10° = 23,5 mm. Meilenmaßstab: mia 100 da punto a pôto; danach 1000 Miglien = 33,5 mm. — 2. (5 v. 6 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1:47¼ Mill. Längen von W—O 10, 90, 80 . . . 10, 10 . . . 90; Breiten und Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (6 v. 7 r.). Indischer Ozean; ca. 1:39½ Mill. Längen von W—O 35, 40, 45 . . . 90, 5, 10 . . . 90; Breiten ebenfalls von 5:5°, 50° S—50° N; 5° = 14 mm. Meilenmaßstab: mia 100 da ponto a ponto, danach 1000 Miglien = 40,5 mm. — 4. (7 v. 8 r.). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1:8½ Mill. Meilenmaßstab (= 300 Miglien) = 41,5 mm. Entfernungen: 130,86 mm. — 5. (8 v. 9 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1:6¼ Mill. Meilenmaßstab (= 300 Miglien) = 57 mm; Entfernungen: 168,165 mm. — 6. (9 v. 10 r.). Westliches Mittelmeer; ca. 1:6270000. Meilenmaßstab (= 300 Miglien) = 57 mm. Gibraltar—C. Creus (1000 km) = 158 mm; Bayonne—C. Cr. (410 km) = 69 mm; Genua—Spartivento (955 km) = 154 mm; Venedig—Otranto (780 km) = 130 mm; Nordküste von Sizilien (270 km) = 46 mm. — 7. (10 v. 11 r.). Östliches Mittelmeer; ca. 1:4970000. Meilenmaßstab (= 150 Miglien) = 38 mm. Spartivento —Iss. Meerbusen (2160 km) = 382 mm; C. Baba—C. Crio (320 km) = 70 mm; Alexandrette—El Areisch (640 km) = 123 mm. — 8. (11 v. 12 r.). Schwarzes Meer; ca. 1:3½ Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 63 mm. Entfernung: 330 mm. — 9. (12 v. 13 r.). Italien; ca. 1:4 Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 30 mm. Genua—Spartivento (955 km) = 245 mm; Venedig—Otranto (780 km) = 205 mm; Nordküste von Sizilien (270 km) = 71 mm. — 10. (13 v. 14 r.). Ägäisches Meer; ca. 1:2½ Mill. Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 50 mm. Dardanellen—Bosporus (270 km) = 105 mm; Konstantinopel—Athen (565 km) = 243 mm; Creta W—O (260 km) = 115 mm; Saloniki—Landermiti (355 km) = 188 mm; C. Baba—C. Crio (320 km) = 140 mm. — 11. (14 v. 15 r.). Palästina; ca. 1:570000. Länderkarte. Grüngelbliches Land, blaue Flüsse; Ortsvignetten; besonders ausgezeichnet Jerusalem. Meilenmaßstab: mia 5 da ponto a ponto, danach 25 Miglien = 54 mm. Entfernungen (s. nr. 10, 14): 60, 119, 285 mm. — 12. (15 v. 16 r.). Osteuropa und Westasien; ca. 1:13¼ Mill. Länderkarte. (Überschrift: MOSCHOVIAE·TABVLA). Im S. bis Südspitze des Peloponnes, im O bis SCYTHIA·INTRA·IMAVM·MONTEM, im N Küste des Nordmeers; im W bis buda. Grünlichgelbes Land, kleine Flüsse, Städtevignetten. Breitenskala links, 44°—72° N, 1° = 8,5 mm, 10° = 84 mm. Kompaßrosen. Ohne Meilenmaßstab. Entfernungen (vgl. nr. 10, 12): 32, 108, 87 mm. — 13. (16 v. 17 r.). Weltkarte; ca. 1:92½ Mill. Die normale Form. Längen von 15:15° = 18 mm, aber nicht durchgehends gezählt. — 14. (17 v. 18 r.). Pyrenäenhalbinsel; ca. 1:3850000. Stimmt mit nr. 10, 10, nur ist ein Meilenmaßstab (= 100 Miglien) = 31 mm vorhanden. Entfernungen: 274, 260, 113 mm. — 15. (18 v. 19 r.). Nordeuropa; ca. 1:13½ Mill. Länderkarte. Gelblichgrünes Land. Island sehr groß. Viel Ortschaften, Bilder von Königen. Im blaugewellten Meer Ungeheuer. Links Breitenskala (54°) 55°—90°; 1° = 8 mm; 10° = 81,5 mm. 90° ist ungefähr der Nordrand der Karte. Lübeck—Rostock (95 km) = 20 mm; Danzig—Bornholm (40 km) = 40 mm. — 16. (19 v. 20 r.). Italien; ca. 1:4 Mill. Länderkarte. Grünlichgelbes Land mit viel Innenzeichnung. Im W bis rodanus f., im O bis über saloniki, im S bis zur Südspitze von Sizilien; im N bis zu den Alpen. Kompaßrosen. Meilenmaßstab und Entfernungen stimmen fast völlig mit Karte 9.

— 17. (20 v. 21 r.). Cypern; ca. 1:525000. Länderkarte. Kompaßrosen. Meilenmaßstab: 5, 10 . . , 25 = 57 mm. C. Arnauti—C. Andreas (225 km) = 445 mm; C. Kormakiti — C. Gata (97 km) = 187 mm. — 18. (21 v. 22 r.). Creta; ca. 1:566000. Länderkarte. Kompaßrosen. Meilenmaßstab 10, 20 = 46 mm. Länge der Insel W—O (260 km) = 435 mm. — 22 v. 23 r. Angaben über die Größe der Erde u. s. w.; vgl. oben nr. 10, 13 v. f. Die Angabe, daß 1° = 56⅔ miliaria ist, stimmt durchaus nicht zu den aus den Meilenmaßstäben zu entnehmenden Miglien. — 19. (23 v. 24 r.). Sizilien; ca. 1:745000. Länderkarte. Kompaßrosen. Meilenmaßstab 10, 20 . . . 50 = 82,5 mm. Marsala — Messina (270 km) = 400 mm.

München, Universitätsbibl. Cod. Msc. 337ª fol.

Litt.: Kunstmann, Entdeckung Amerikas 1859, 145 f. — S. Ruge, Peterm. Mitt., Erg.-Heft 106, 65 (nicht 13, sondern 18 Karten!). — Oberhummer, Die Insel Cypern 1903, I 408.

Publ.: 1. u. 2. Karte bei Kunstmann, Atlas, Taf. VI, VII (aber die östlichen Teile nicht genau).

15. (Baptista Agnese), nach 1540.

Sammetband (späteren Ursprungs), geschlossen 177 × 254 mm, 15 Blatt zu 177 × 248 mm.

Inhalt: 1. Blatt leer. — 2 r. Sphäre. — 2 v. 3 r. Tierkreis. — Karten: 1. (3 v. 4 r.). Großer Ozean; ca. 1:71600000. Letzter Name in Kalifornien: punta enguno. Längen auf dem Äquator von W—O: 50, 60 . . . 90, 90 . . . 10, 90 . . . 50. 10° = 15,5 mm (aber sehr ungleichmäßig abgeteilt). Breitenangaben fehlen, sind offenbar vergessen. Meilenmaßstab: mia 100 da pōto a pōto, danach 1000 Miglien = 21,5 mm. — 2. (4 v. 5 r.). Atlantischer Ozean; ca. 1:71600000. Längen von der Mitte nach O und W 10, 20 . . . 90, Breiten von 60° S—60° N; 10° schwanken zwischen 12,5 und 18,5 mm. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 3. (5 v. 6 r.). Indischer Ozean; ca. 1:71600000. Längen von W—O (30), 40 . . . 90, 10 . . . 90; 10° sehr ungleichmäßig 14—16,5 mm. Breiten fehlen. Meilenmaßstab wie auf der vorigen Karte. — 4. (6 v. 7 r). Nordwest- und Mitteleuropa; ca. 1:11270000. Im Innern Ländernamen, blaue Flüsse, graue Gebirge, in LITVANIÆ MAGNVS DVCATVS ein grüner Wald. Binnenstädte mit Vignetten. Meilenmaßstab (= 400 Miglien) = 43,5 mm. Entfernungen: 98,60 mm. 5. (7 v. 8 r.). Pyrenäenhalbinsel und Nordwestafrika; ca. 1:8½ Mill. Blaue Flüsse, blaugrüne Gebirge, Städtevignetten. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 27,5 mm. Entfernungen: 127,118 mm. — 6. (8 v. 9 r.) — 8. 10 v. 11 r.). Westliches, mittleres, östliches Mittelmeer; ca. 1:6275000. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 38 mm. Entfernungen: 160, 153, 130, 45, 189 mm. — 9. (11 v. 12 r.). Schwarzes Meer; ca. 1:6½ Mill. Meilenmaßstab (= 200 Miglien) = 29 mm. Entfernung: 230 mm. — 10. (12 v. 13 r.). Nordeuropa; ca. 1:21 Mill. Länderkarte. Am Nordrand ragt an 2 Stellen GRVNTLÂDIE. ‖ PARS herein. ISLANDIA groß und breit, viel zu nahe an Skandinavien. Im SW ein Teil von Schottland und England. Im S die holländische und deutsche Küste. Am Nordrand von Skandinavien ein rotes, goldverziertes Tuch auf einer Stange, von zwei Menschen angebetet, dazu die Beischrift: rubeum pannum asta leuatum adorãt (vgl. nr. 10, 13). Das Festland gelbgrün; im graugrünen Meer zwei Seetiere und ein Schiff. Auf dem Lande verschiedene Könige. Am Westrand Gradeinteilung, 56°—(90°); 10° =

53 mm. Ohne Meilenmaßstab. Skandinavien von N—S (1860 km) = 162 mm; Bergen—Lübeck (790 km) = 51 mm; Rostock—L. (95 km) = 13 mm; Danzig—Bornholm (40 km) = 24 mm. — 11. (13 v. 14 r.). Weltkarte; ca. 1:148 Mill. Die gewöhnliche Form. Längen und Breiten von 15:15°; 15° = 11,25 mm. — 14 v. 15 r. Maßangaben, entprechen denen in nr. 9 genau.

Königsberg, Universitätsbibl. Ms. 2445.

16. Dominicus Vigliarolus, Mittelmeer, 1580; ca. 1:9½ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Dem Titel, den Länder- und Binnenstädtenamen, den Zahlen der Breitenskala nach ist die Karte nach W orientiert. 370 (365) × 558 (560) mm, in der westlich angesetzten Zunge 700 mm. Am Westrand: Presbiter Dominicus Vigliarolus Calaber stilensis ‖ Mefecit in inclyta vrbe Neapoli 1580.

Mittelmeer mit den atlantischen Außenküsten von den Kanarischen Inseln bis Noruegia und suetia mit dem (zu klein gezeichneten) Bottnischen Meerbusen. Im O das ganze Schwarze Meer. Feine Küstenzeichnung, mit Gold umrändert. Im Inneren dicke, blaue Flüsse, einige große Städtebilder, z. B. Il cairo, latana, vienna, Paris. Viele Fürsten, stehend oder auf dem Tron sitzend. Fahnen. Am Nord- und Südrand je 3 Windköpfe, ebenso einer am Westrand. Rhodos und Malta mit weißem Kreuz auf rotem Grund. In der westlichen Zunge Maria mit dem vom Kreuz abgenommenen Jesus auf dem Schoße. Am linken Rand eine Breitenskala, (24°) 25°—66° N, 10° = 83 mm. Der daraus berechnete Maßstab (1:13373000) stimmt gar nicht zu dem aus Meilenmaßstab und Entfernungen. Daher ist er unberücksichtigt geblieben. Kompaßrosen über das Ganze, Zentralrose in Süditalien. Am Nord- und Südrand je zwei Maßstäbe, ohne Beischrift, 10 Teile (= 500 Miglien) = 63 mm. Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 203 mm; Konstantinopel—Sp. (1150 km) = 127 mm; K.—Fasso (1050 km) = 135 mm; Spartivento—Issischer Meerbusen (2160 km) = 194 mm; Genua—Sp. (955 km) = 102 mm; G.—Tunis (850 km) = 90 mm. Am Ostrand finden sich Spuren, daß das Blatt einmal eingeheftet gewesen ist.

Berlin, Kgl. Bibl. libri picti A. 82.

Litt.: Periplus 65, wo aber (nach Erman) fälschlicherweise 1530 als Jahreszahl angegeben ist; vgl. Hamy, bull. de géogr. hist. et descr. 1888, 17.

17. Antonius Millo, Seeatlas, 1586.

Goldgepreßter Lederband, geschlossen 405 × 525 mm. Größe der 30 Pergamentblätter 390 × 510 mm. Die Zeichnung der Karten, die alle nach N orientiert sind, ist nicht sehr fein; bunte Farben und Gold sind verwendet. Kein gemeinschaftlicher Maßstab; die Zahlen, die für die einzelnen Karten gegeben werden, sind, wo es möglich war, aus der Breitenskala berechnet. Die ersten 6 Karten sind von Kompaßrosen übersponnen. Auf der letzten Karte steht: DESCRITTIONE DEL ‖ LA GEOGRAFIA MODE ‖ RNA DI TVTTA LA G ‖ REGIA M·D·LXXXVI ‖ ANTONIVS Millo·F.

Inhalt: 1. Bl. r. Bild des Meeres, in bunten Farben, darüber MARE OCCEANO. Am rechten Rande das C:S: VICENTE. — 1. Bl. v. FIGVRA DELA

SPHERA ACCIDENTALE. Darunter eine Sphäre. — 2. Bl. r. CORSO DEL SOLE ET DELA LVNA. Zum Gebrauch mit drehbaren Scheiben eingerichtet. — 2. v. FIGVRA DELLA SPHERA SVBSTANTIALE. Die Erde im Zentrum, die Sphären des Mondes, der Planeten, des Zodiaco, die 9. Spera, und als 10. Primo Mobile. — 3 r. Text über L'arte da nauicare. — 1. Karte (3 v. 4 r.). Südlicher Teil von Nordamerika, Zentralamerika und Nordküste von Südamerika; ca. 1 : 15300000. Im W nicht bis Kalifornien, im N bis TERA NOVA, nördlich von LABORADOR. In Nordamerika MONDO NOVO und viele andere Ländernamen; in Südamerika CASTILGIA DE LORO und PERV. Yukatan ist Halbinsel. Innenzeichnung mit Flüssen, Bergen und Städten. Breitenskala (3°) 2° S — 65° (66°) N; 1° = 7—7,5 mm, 10° = 725 mm. Zentralkompaßrose östlich von Florida. Am Südrand: Schala da milgia 100 da ponto a ponto, 100 = 10,5—11,5 mm, 1000 = 109 mm. Länge von Cuba (1150 km) = 105 mm. — 4 v. 5 r. Text über Cuba, Spagnola, Jamaicha, Peru. — 2. Karte (5 v. 6 r.). Südamerika; ca. 1 : 15½ Mill. Die Zeichnung erinnert an Forlani (III. Ber. nr. 26, 49). Im Innern voll von Bergen, Flüssen, Seen, Ortschaften. Im Erdteil steht PERV. Der Amazonenstrom von SW nach NO. Südlich des STRETO DE MAGALIANES ein Südland TERRA DE FVOGO. Breitenskala (71°) 70° S—18° N, 10° = 71,5 mm. Magellanstraße—Panama (7100 km) = 505 mm. Meilenmaßstab unten und oben: Schala da miglia 100 da ponto a ponto, 1000 = 108,5 mm. — 6 v. 7 r. Text über Islanda, isole Hebride et Orcade, Gotolandia. — 3. Karte (7 v. 8 r.). Atlantischer Ozean zwischen Nordwestafrika, Südwesteuropa und Nordostsüdamerika; ca. 1 : 13 Mill. Im O bis Ragusi uechio an der Dalmatinischen Küste; im NW ein Stück von Nordamerika. Breitenskala 4° S—50° N, 10° = 85 mm. Meilenmaßstab: Schala de milglia 100 da ponto a ponto, 1000 = 113—114 mm. C. Verde —Str. v. Gibraltar (2830 km) = 200 mm. — 8 v. 9 r. Text über die Entfernung der terra di Bacalaos bis Capo di finisterra und le Almasones zum Capo uerde u. s. w. — 4. Karte (9 v. 10 r.). Ost- und Südafrika von den Syrten und Kamerun an, Arabien; ca. 1 : 12400000—12900000. Innenzeichnung Berge, Flüsse, Seen, Städte. Breitenskala 38° S — 26° N (aber die Karte reicht weiter bis in die Breite von Konstantinopel), 10° = 86—89,5 mm. Unten Schala de milglia 100 da ponto a ponto, 1000 = 115 mm. C. d. guten Hoffnung—C. Guardafui (6100 km) = 487 mm. — 10 v. 11 r. Text über Samatra und die isole Moluche. — 5. Karte (11 v. 12 r.). Südostasien mit Inseln; ca. 1 : 13290000 — 13536000. Breitenskala 12½° S—44° N, 10° = 82—83½ mm. Meilenmaßstab; Schala de miglia 100 da ponto a ponto, 1000 = 119,5 mm. Länge von Sumatra (1750 km) = 103 mm; Südspitze von Malaka — Südspitze von Kambodscha (800 km) = 76 mm; Nordküste von Java (1000 km) = 67 mm. — 12 v. 13 r. Text: del napamondo (!). — 6. Karte (13 v. 14 r.). Mittelmeer und Schwarzes Meer; ca. 1 : 6530000—6686000. Viel Wappen und Fahnen; auf der Pyrenäenhalbinsel nur ISPANIA mit Wappen. Breitenskala 25° N—52° N, 10° = 166—170 mm. Meilenmaßstab, ohne Beischrift, aber die 12 Teile, die abwechselnd durch Punkte in 5 Unterabteilungen zerlegt werden, sind = 600 Miglien, 500 = 116 mm. Gibraltar — Spartivento (1900 km) = 315 mm; Genua—Sp. (955 km) = 150 mm; Konstantinopel—Sp. (1150 km) = 189 mm; Genua—Tunis (850 km) = 146 mm. — 14 v. 15 r. Text über die Weltkarte und Per la carta da navicar. — 7. Karte (15 v. 16 r.). Ost- und Nordsee; ca. 1 : 3½ Mill. Unten rechts: SEPTEMTRIONA ‖ LIOVM REGIONVM ‖ SVETIAE GOTHIAE ‖ NORVEGIAE DANIAE ‖ ANTONIVS Millo ‖ F. Im N bis über die ORCADES, Südskandinavien bis nördlich von BERGE, im O bis

RIGA, im S bis COLONIA, an der Küste bis CALETVM, im W ein Teil von England. Der Inhalt stimmt zu I. Ber. nr. 37. Innenzeichnung. Breitenskala 50° N — 64° N, 10° = 317 mm. Meilenmaßstab, 4 große Teile, zu je 5 kleinen Teilen, = 200 Miglien = 120 mm. — 16 v. 17 r. Text: De la altezza del Sole per saper il locho doue lhomo si trovi. — 8. Karte (17 v. 18 r.). FLANDRIAE DESCRIPTIO; ca. 1 : 275 000. Viel Innenzeichnung, Flüsse, Wälder, Ortsvignetten, Wappen; erinnert an Tramezini (I. Ber. nr. 67, 12). Im N bis WALACARIA INSVLA (Walchern), im O bis MACLINIA (Mecheln), BRVXELLÆ, HANDOVERPIA; im S bis DVACVM und VALENTIAE, im W hört die eigentliche Zeichnung bei GRAVELINGA auf, dann ist noch CALETVM angegeben. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab: Miglia di flandria n° 10 = 174 mm. Ostende — Douai (96 km) = 342 mm; Graevelingen — Antwerpen (165 km) = 603 mm. — 18 v. 19 r. Fortsetzung des vorigen Textes. — 9. Karte (19 v. 20 r.). BRITANNIA INSVLA ‖ QVAE E DVO REGNA ‖ ANGLIAM ET SCO ‖ TIA · CON · HIBERNIA; ca. 1 : 2½ Mill. Der Titel ist offenbar entstellt aus einem Titel wie III. Ber. nr. 29, 8. Großbritannien mit einem Stück französischer und belgischer Küste. Die Zeichnung erinnert an Kupferstichkarten wie z. B. I. Ber. nr. 67, 2; IV. Ber. nr. 90, 12. Innenzeichnung. Breitenskala 49° N—64° N; 10° = 490 mm. Meilenmaßstab ohne Beischrift, 3 große Teile (= 150 Meilen) = 92 mm. C. Landsend — North Foreland (530 km) = 280 mm; C. Duncansby — N. F. (855 km) = 452 mm. — 20 v. 21 r. Fortsetzung des vorigen Textes. — 10. Karte (21 v. 22 r.). TVTA LA FRANCIA; ca. 1 : 2 440 000. Im N bis LONDRA, im O bis BERNA (Bern), im S Nordsaum von Spanien. Breiten 43° N—52° N, 1° = 45,5 mm. Meilenmaßstab wie auf Karte 9, aber 102 mm groß. Paris — Toulon (695 km) = 285 mm; P. — Bayonne (665 km) = 262 mm; Lyon—Genf (110 km) = 60 mm. — 22 v. 23 r. Fortsetzung des vorigen Textes. — 11. Karte (23 v. 24 r.). LA SPAGNA; ca. 1 : 2 220 000 — 2 410 000. Spanien mit einem Stück afrikanischer Küste bis Arger. Breiten 36° N — 44° N, 1° = 46—50 mm. Meilenmaßstab, 4 Teile (= 200 Miglien) = 137 mm. Lissabon — Coimbra (185 km) = 60 mm; C. Finisterre – C. Tarifa (825 km) = 385 mm; Toledo — Valencia (315 km) = 155 mm. — 24 v. 25 r. Text: De la altezza de li poli. — 12. Karte (25 v. 26 r.). PAESE DE SVICERI; ca. 1 : 853 000—874 000. Im N bis AGVSTA VINDELICA; im O bis Verona, im S bis Alesandria, im W bis Geneua. Der Inhalt nicht ganz so groß wie III. Ber. nr. 29, 23, woran die Bergzeichnung erinnert. Der LACVS PODAMICVS (Bodensee) zieht sich von SO nach NW. Breiten 45° — 48° N, 1° = 127—130 mm. Unten links Miliaria Eluetiae n° 15 = 173 mm. Mailand — Basel (265 km) = 435 mm; Genf —Chur (272 km) = 442 mm. — 26 v. 27 r. Fortsetzung des vorigen Textes. — 13. Karte (27 v. 28 r.). TVTA LA ‖ DESCRI ‖ CION ‖ DE ITA ‖ LIA; ca. 1 : 2 Mill. Im O bis CEFALONIA, im S Stück von SARDEGNA und Sizilien, im W bis GENEVRA (Genf), im N bis Trieste. Viel feinere Zeichnung als die vorigen Karten, erinnert an Gastaldi. Breiten 38°—45°, 1° = 56 mm. Meilenmaßstab wie auf Karte 11. Genua — Tarent (810 km) = 397 mm; G. — Venedig (290 km) = 170 mm. — 28 v. 29 r. Fortsetzung des vorigen Textes. — 14. Karte (29 v. 30 r.). Griechenland mit dem oben angegebenen Titel; ca. 1 : 2 220 000. Im N bis Ragusi und Rodosto; im O bis zur Westküste von Kleinasien, im W bis zur Südostspitze von Italien. Breiten (ganz ungleichmäßig) 35°—43° N, 1° = ca. 50 mm. Unten Meilenmaßstab: SCHA DE MIA 100 = 82 mm. Saloniki — Athen (305 km) =

235 mm; Korfu (Stadt)—A. (395 km) = 245 mm; C.—Saloniki (295 km) = 200 mm. — 30 v. Text: Altura de molti lochi (Polhöhen).

Berlin, Kgl. Bibl. Mscr. Hamilton 446.

18. Joan Martines, Seeatlas, 1591.

Großer Atlas, in goldgepreßtem Lederband, 290 × 413 mm die Blattgröße. Auf Karte 14 steht: Joan martjnes De messina cosmographo Del Rey nro || Segnor En napoles Any 1591. Bis auf die letzte Karte sind alle von Kompaßrosen übersponnen. Die Karten sind auf Pergament gezeichnet und gehen immer über 2 Blatt. Sie sind außerordentlich fein und prächtig ausgeführt. Die Küstenlinien sind mit Gold oder einer andern Farbe umrändert. Alle Karten sind nach N orientiert. 4 (oder 5) verschiedene Maßstäbe sind angewendet. Sie lassen sich nicht genau bestimmen, da die Zeichnung nicht überall gleichmäßig ist und da die aus den Gradangaben, den Meilenmaßstäben und den Entfernungen berechneten Zahlen nicht übereinstimmen. Ich gebe im folgenden die sich aus den Gradangaben ergebenden Maßstäbe an und füge die Zahlen hinzu, nach denen man die anderen berechnen kann.

Inhalt: 1. Mittel- und Westeuropa bis Dänemark, Großbritannien und Irland, Mittelmeer, Schwarzes Meer; ca. 1:12800000. Die zwei Meilenmaßstäbe zeigen die größeren Teile durch Punkte abwechselnd in 5 Unterabteilungen zerlegt, deren jede offenbar als 10 Miglien anzusehen ist. 10 große Teile = 60 mm. Breitenskala von 18° N—63° N, 10° = 86,5 mm. Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 175 mm; Genua—Tunis (850 km) = 80 mm; G.—Spartivento (955 km) = 87 mm. — 2. Nördlicher Atlantischer Ozean; ca. 1:15¼ Mill. Breitenskala von 3° S—70° N, 10° = 72 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 56 mm. C. Finisterre—Südwestspitze von Irland (950 km) = 62 mm; C. Verde—Str. von Gibraltar (2830 km) = 169 mm; C. V.—C. Bojador (1430 km) = 95 mm. — 3. Golf von Mexiko mit den anschließenden Küsten von Nord- und Südamerika; ca. 1:14,8 Mill. Nordamerika bis zum Lorenzgolf, der sich tief ins Festland hineinzieht, südamerikanische Westküste von Panama an. Im Innern einige Flüsse. Breitenskala (6°) 5° S—68° N, 10° = 75 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55 mm. Cuba W—O (1150 km) = 99 mm. — 4. Atlantischer Ozean zwischen Südamerika und Guinea; ca. 1:14,8 Mill. Nordostvorsprung von Südamerika, vom La Plata bis über den Orinoko hinaus. In der Nordostecke ein Stück der Küste von Guinea. Breitenskala 36° S—16° N, 10° = 75 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 56 mm. — 5. Südwestliches Südamerika; ca. 1:13,7 Mill. Die ganze Westküste, die Ostküste bis zum La Plata. Feuerland als Insel, südlich davon Land angedeutet. Bei der Meerenge dazwischen steht: Canal descubierto por nugnos de silua piloto portuges de Fran:co drache (bezieht sich auf dessen Fahrt 1578). Breitenskala 63° S—10° N, 10° = 80,5—81 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55 mm. C. Froward—Panama (7100 km) = 485 mm. — 6. Zentral- und Nordamerika; ca. 1:14,7 Mill. Kalifornien ist Insel. Unter 45° biegt die Westküste von Nordamerika in spitzem

Winkel nach O um, im äußersten NO hängt Nordamerika durch eine ganz schmale Landenge mit einem nördlichen Land zusammen. Breitenskala (1°) 2° N—53° N, 10° = 75,5 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Migiien) = 55 mm. — 7. Nordküste von NOVA GVINEA und das Meer nördlich davon; ca. 1 : 14,7 Mill. Breitenskala 15° S—37° (38°) N, 10° = 75,5 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55,5 mm. — 8. Atlantische Küste von Afrika; ca. 1 : 14,5—15 Mill. Breitenskala 39° S—37° N, 10° = 74—76,5 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55,5 mm. Nadelkap—Kongomündung (3300 km) = 212 mm; C. Verde—Str. v. Gibraltar (2830 km) = 171 mm. — 9. Östliche Hälfte von Afrika mit West- und Südküste Arabiens; ca. 1 : 14,6—15 Mill. Breitenskala 41° S—34° N, 10° = 74—76 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55,5 mm. Cap d. guten Hoffnung—C. Guardafui (6100 km) = 455 mm; Madagaskar (1700 km) = 122 mm. — 10. Karte. Nordindischer Ozean. Breitenskala 9° S—41° N, ungleich eingeteilt; denn 41°—31° = 83 mm, aber 1° N—9° S = 73,5 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55,5 mm. Straße von Ormuz—C. Comorin (3000 km) = 230 mm; Suez—Aden (2300 km) = 188 mm. — 11. Ostasien mit Inseln; ca. 1 : 14,7—15,1 Mill. Sumatra heißt TRAPOBANA (!), von IAVA MAGIOR nur die Nordküste, östlich NOVA GVINEA. Korea, nicht benannt, ist Insel. Breitenskala 19° S—55° N, 10° = 73,5—75,5 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs (= 500 Miglien) = 55,5 mm. Länge von Sumatra (1750 km) = 99 mm. — 12. Nordeuropa; ca. 1 : 8,04—8,25 Mill. Breitenskala 43°—72° N, 10° = 134,5—138 mm. 10 Teile des Meilenmaßstabs = 99 mm. Brest—Finisterre (720 km) = 96 mm. — 13. Sizilien; ca. 1 : 870000. In der ganzen Art abweichend von den übrigen Karten, viel Innenzeichnung, Ortschaften, Berge, Flüsse. Ohne Breitenskala. Meilenmaßstab mit Zahlen 10, 20, . . . 150; 100 Teile = 167,5 mm. Marsala—Messina (270 km) = 305 mm; C. Passaro—Messina (172 km) = 200 mm; C. P.—Marsala (270 km) = 313 mm. — 14. Weltkarte; ca. 1 : 80 Mill. An Nova guinea schließt sich ein riesiges Südland, das den ganzen unteren Rand einnimmt. Dann TERRA INCOGNITA; es reicht südlich von iaua maior (Java) mit dem Namen BEACH ‖ LVCACH bis 15° S nach N. Um den Nordpol einige Inseln, eine davon hat im S den Namen noua zemla. Elliptisches Gradnetz, die Breiten gradlinig von 10 : 10° ausgezogen, 10° = 13,5 mm. Die Längen, ebenfalls von 10 : 10°, gekrümmt, bis auf den Mittelmeridian 0°. Ohne Meilenmaßstab.

Berlin, Kgl. Bibl. Msc. Hamilton 430.

19. Anonymus, Mittelmeer, o. J. (16. Jahrh.); ca. 1 : 6425000. Handzeichnung auf Pergament. Orientierung, ob N oder S, läßt sich nicht ganz genau bestimmen; 574 (565) × 345 mm. Die Karte ist offenbar im O abgeschnitten, denn die Zentralkompaßrose (südlich von Neapel) liegt rechts der Mitte.

Mittelmeergebiet. Im O bis Satalia in Kleinasien, im W bis Irland, im N bis zur Südküste der Ostsee. An Innenzeichnung nur einige Berge und drei große Städtevignetten. Malta und Rhodos mit weißem Kreuz auf rotem Grunde. Spanien O—W viel zu breit. Ohne Gradangaben. Kompaßrosen über das Ganze; Zentralrose s. o. 13teiliger Meilenmaßstab = 120 mm; jeder Teil (= 50 Miglien) abwechselnd in 5 Unterabteilungen zerlegt. Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 296 mm; Konstantinopel—Sp. (1150 km) = 187 mm; Genua—Sp. (955 km) = 149 mm; Marseille—Algier (750 km) = 121 mm.

Königsberg i. Pr., Universitätsbibl. 2404.

20. Anonymus, Mittelmeer, o. J. (Mitte des 16. Jahrh.); ca. 1 : 6½ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. 605 × 480 mm, im inneren Kartenrand gemessen. Ohne Titel.

Mittelmeer mit Schwarzem Meer, im O bis zum Roten Meer. Im Innern der Länder einige große Städtebilder, z. B. von Venedig, Genua u. a. Viele Fahnen mit Wappen. Konstantinopel türkisch. Die Zeichnung klar und fein, die Küstenlinie fein rotbraun umrändert. Ohne Gradangaben. Kompaßrosen über das Ganze, 2 Zentralrosen im Tyrrhenischen Meer und bei Rhodos. Meilenmaßstäbe oben und unten. Die größeren Teile abwechselnd durch Punkte in 5 Unterabteilungen zerlegt, 10 große Teile (= 500 Miglien) ≑ 98,5 mm. Spartivento—Issischer Meerbusen (2160 km) = 289 mm; Sp.—Konstantinopel (1150 km) = 188 mm; Sp.—Genua (955 km) = 146 mm; G.—Tunis (850 km) = 132 mm.

Berlin, Institut f. Meereskunde, J. 606. Abgesehen von ein paar Löchern, gut erhalten.

21. Anonymus. Mittelmeer, o. J. (16. Jahrh.); ca. 1 : 7½ Mill.

Handzeichnung auf Pergament 579 (587) × 390 (405) mm. Orientierung läßt sich nicht angeben, da auch die großen Ländernamen verschieden orientiert sind.

Mittelmeer, ohne Schwarzes Meer, im W nicht ganz bis zur Straße von Gibraltar. Rohe Zeichnung, die Küsten verschiedenartig umrändert. Grobe Schrift. Im Innern einige Flüsse, besonders in Tunis und Ägypten, mit Seen. Golgatha (ohne Namen) mit 3 riesigen Kreuzen. Sehr bunt ausgemalte Windrosen, Zentralkompaßrose in Sizilien, auch sonstige bunte Malereien. Rhodos und Malta mit weißem Kreuz auf rotem Grunde. Die Küstenlegenden sind italienisch, die großen Ländernamen französisch, z. B. EVROPE, ASIE, oder lateinisch, AFRICA, BARBARIA. Meilenmaßstab am Süd- und Nordrand, die großen Teile abwechselnd durch Punkte in 5 Unterabteilungen zerlegt; 10 große Teile (= 500 Miglien) = 99 mm. Konstantinopel—Spartivento (1900 km) = 193 mm; Issischer Meerbusen—Sp. (2160 km) = 293 mm; Genua—Sp. (955 km) = 143 mm; G.—Tunis (850 km) = 133 mm.

Berlin, Kgl. Bibl. T. 4265.

22. Cornelis Doetszoon, Atlantische Küsten von Afrika und Europa, 1607; ca. 1 : 7 700 000.

Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 720 × 915 mm (auf der Zentralrose gemessen). Unten rechts in verziertem Rahmen: By my Cornelis Doetszoon ‖ woonende tot Edam in de ‖ vier heemskinderen ‖ Anno. 1607.

Im S bis 12° N, im N YSLANT, ganz Skandinavien, im O bis zum Ägäischen Meer. Trägt den Charakter der Portulankarten. Im Innern Ländernamen, z. B. BARBARIA, Pomeren, Gasconge. Westlich von Irland: Brazyl. Am linken Rand Breitenskala 12° N—73° N, 1° = 14,5 mm, 10° = 148 mm. Centralrose in der Biskaya. Viel bunte Farben und Gold, einige bunte Kompaßrosen. Drei Meilenmaßstäbe, die aber nicht ganz gleichmäßig sind, 100 Meilen = 95, 97, 96,5 mm. Dazu zweimal die Unterschrift: Duytsche Mylen 15 voor Een graadt. C. Finisterre

—Brest (720 km) = 88 mm; Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 249 mm; Genua—Tunis (850 km) = 111 mm; G.—Spartivento (955 km) = 129 mm.

Berlin, Kgl. Bibl. Ziemlich stark zerknittert.

23. **Hessel Gerritsz,** Sumatra, 1620; ca. 1 : 1670000.

Handzeichnung auf Pergament. Nach O orientiert. 895 × 995 mm (in der Mitte gemessen). Oben rechts: CIↃ IↃCXX ‖ By Hessel Gerritsz ‖ met Octroy ‖ vande E. H. M. Heeren de ‖ Staten Gen. der V^r^eenighde ‖ Nederlanden.

Sumatra mit den umliegenden Inseln, z. B. Banca, Billiton, und einem Stück der hinterindischen Küste. Küstenzeichnung; nur ein paar Flüsse reichen ins Innere. Aequinoctiael ausgezogen, die Breiten sind auf einer Skala am linken Rande angegeben, von 5 : 5' eingeteilt, von 10 : 10' bezeichnet; 8° 30'—6° 20' (25') N, 1° = 66—67 mm. Kompaßrosen, die Zentralrose im Innern von SAMATRA. Meilenmaßstab: Duytsche mylen vyftien voor een graedt der Breedten, 5, 10 ... 50 = 222 mm. Länge von Sumatra (1750 km) = 990 mm.

Berlin, Kgl. Bibl.

24. **Hessel Gerritsz,** Südostasiatische Inseln, 1621; ca. 1 : 5400000.

Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 818 × 860 mm. Oben links: CIↃ.IↃ.C.XXI ‖ By Hessel Gerritsz ‖ met Octroy ‖ van de E. H. M. Heeren ‖ de Staten Generael ‖ der veenichde Nederlanden.

In der Südwestecke die Nordostküste von Sumatra, asiatische Küste von MALAYA bis zum Südende von CORAI (Corea), das aber in seinem weiteren Verlaufe fehlt, IAPAN, im S BORNEO, ÇELEBES, GILOLO, Papouas (Neu-Guinea); im O LVÇON mit Manilla. Die Küsten sind bunt umrändert. Breitenskala in der östlichen Hälfte (3°) 2° S — 38° (39°) N, 1° = 20.5 mm. Linea aequinoctialis und Tropicus Cancri ausgezogen. Zwei Meilenmaßstäbe, der eine zu 100 (= 136 mm), der andere zu 90 Duytsche mylen vyftien voor een graed' der Breedten. Kompaßrosen. Zentralrose im NO von LVÇON. Südspitze von Malaka—Manila (2400 km) = 410 mm; Malaka—Südspitze von Kambodscha (800 km) = 165 mm.

Berlin, Kgl. Bibl.

25. **Hessel Gerritsz,** Indischer Ozean, 1622; ca. 1 : 10 Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 1017 (1005) × 856 (848) mm. In Nordostafrika: t Amsterdam ‖ by Hessel gerritsz: ‖ met octroy ‖ Vande E: h: m̃°. heeren de Staten ‖ generael der vereenichde ‖ nederlanden ‖ A°. 1622.

Im W bis B: de S: Martin, nördlich von der Tafelbay und dem Cabo de bona Esperança. Dann die Küsten von Afrika und Asien bis zur Südspitze von Malaka (von der Ostküste nur ein kleiner Teil und ohne Namen), SAMATRA. Im Südosten die eben erst (1616) entdeckte Westküste von Australien mit den Inschriften: tlandt van Eendracht, darin (von S nach N) de delslandt, F. Hout-

mans abredhees, Dirckhartogs ree, Jacob remons rivier. Das Rote Meer hat im N nur einen Zipfel, den Meerbusen von Suez. Nur Küstenzeichnung. An der Südspitze von Afrika Meerestiefen angegeben. Kompaßrosen. Äquator und beide Wendekreise ausgezogen. Die Breitengrade auf einer Skala, die mitten durch die Karte geht, 47° S—31° N; 1° = 11 mm, 10° = 107 mm. Meilenmaßstab rechts der Mitte 10, 20 . . . 90 Duytsche mylen · 15 · op een graad, = 65,5 mm, die Spatien abwechselnd in 5 Unterabteilungen zerlegt. Länge von Sumatra (1750 km) = 163 mm; Str. von Ormus — C. Comorin (3000 km) = 285 mm; C. d. guten Hoffnung — C. Guardafui (6100 km) = 615 mm. Die Karte ist vor allem wegen der australischen Entdeckungen wichtig; sie ist 5 Jahre jünger als die gedruckte Karte desselben Verfassers von 1627, die in den Remarkable Maps II 4 wieder herausgegeben ist.

Berlin, Kgl. Bibl.

26. Anonymus, Westeuropa und Nordafrika, o. J. (Ende d. 16., Anfang d. 17. Jahrh.); ca. 1 : $7^1/_2$ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Nach den großen Ländernamen nach W orientiert, nach den Zahlen der Breitenskala nach N. 585 × 400 mm.

Westliches Mittelmeer, atlantische Küsten von Nordafrika und Westeuropa. Im O bis C. busardo in Algier, S. margarita östlich von marseille, im N bis ISCOSSE, im S bis c. carbo unter 21° N an der afrikanischen Küste. Ausführung ebenso roh und plump und bunt wie auf nr. 22. Zentralkompaßrose an der Westküste von Portugal. Küstenlegenden italienisch, Ländernamen französisch, z. B. FRANCE, ANGLETERRE, oder ebenfalls italienisch, z. B. OLANDA. Auf der Pyrenäenhalbinsel nur der eine Ländername SPAGNE und nur ein Wappen; das könnte auf die Zeit zwischen 1581—1640 deuten, wo Spanien über Portugal herrschte. Am Westrand in 2 mal gebrochener Linie die Breiten (20°) 21°—59° N angegeben; 10° = 145 mm. Meilenmaßstab am Südrand, 10 Teile (= 500 Miglien) = 98 mm. C. Finisterre — Brest (720 km) = 90 mm; C. F. — Gibraltar (825 km) = 122 mm; C. F.—C. Creus (1025 km) = 174 mm.

Berlin, Kgl. Bibl. T. 301.

27. Anonymus, Südostasien mit den Inseln, o. J. (1. Hälfte des 17. Jahrh.); ca. 1 : $5^1/_2$ Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 905 × 745 mm (über die Zentralrose gemessen).

Im SW die Nordostküste von SAMATRA, asiatische Küste von MALACCA bis IAPAN. Philippinen mit Manilha auf LVSON. Der Südrand schneidet durch BORNEO, ÇELEBES, XILOLO und die Custe van de papouas. Nur Küstenzeichnung. Aequinoctialis und Tropicus Canceri ausgezogen. Breiten auf einer Skala angeben (2° S)—37° N. 1° = 20 mm, 10° = 202 mm. Zentralrose an der Ostküste von Luson. Meilenmaßstab 10, 20 . . . 120 (= 162 mm) und 10, 20 . . . 80 (= 108 mm). Duytsche mylen vyftien voor (oder op) een graed(t). Südspitze von Malaka — Manila (2400 km) = 410 mm; Südspitze von Kambodscha (800 km) = 163 mm. Die Karte zeigt dieselbe Handschrift wie die von H. Gerritsz.

Berlin, Kgl. Bibl.

28. Anonymus, Südostasien mit den Inseln, o. J. (2. Hälfte des 17. Jahrh.); ca. 1 : 10 Mill.

Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 785 × 850 mm.

Inhalt ähnlich wie I. Ber. nr. 18: im W bis Vorderindien, Ceylon, im N bis über Korea, das als Insel gezeichnet ist, die Hauptinsel von Japan liegt ostwestlich. Im SO NOVA GVINEA. Im S Java (IAPAN), aber ohne Südküste. Celebes ganz falsch. Die Zeichnung roher als in nr. 25. ÆQVINOCTIALIS und TROPICVS CANCRI ausgezogen. Breitenskala in der Nähe des rechten Randes, (18°) 17° S—59° N, 1° = 11 mm. Zwei Meilenmaßstäbe, in Asien und in der See unter 13°—14° S, ohne Zahlen, das Spatium ist aber zu 10 Meilen zu rechnen = 7,4 mm. Beischrift: Duytsche mylen tot vyftien in een graed. Zentralkompaßrose nordwestlich der Philippinen. Nordküste von Java (1000 km) = 84 mm; Südspitze der Halbinsel Malaka—Manila (2400 km) = 230 mm; bis zur Südspitze von Kambodscha (800 km) = 100 mm.

Berlin, Kgl. Bibl.

b. Länderkarten.

29. Anonymus, Teile von Mittel- und Osteuropa, Ende des 15. Jahrhunderts.

Handzeichnungen auf Vorder- und Rückseite eines Pergamentblattes. Nach N orientiert. 289 (293) × 197 mm.

1. (Vorderseite). Nordwestdeutschland mit den Niederlanden; ca. 1 : 3 Mill.

Im N bis lubec, im O bis pranndb'g, im S bis esling, im W bis Normandia, douer. Ganz rohe Zeichnung. Die Küste nach Art der Seekarten, die Flußläufe entsprechen nur ganz im Allgemeinen der Wirklichkeit. Einige Gebirge sind durch flüchtige braune Pinselstriche angedeutet. Ortschaften, Ländernamen, wenige, flüchtig gezogene Grenzlinien. Kegelprojektion, die unbenannten Längen und Breiten sind von 1° : 1° ausgezogen; 1° = 36,5 mm. Aus der Richtung der Längen- und Breitenkreise und der Erhaltung der Namen am unteren Rand ist mit Sicherheit zu erkennen, daß die Karte nach O und S weiter reichte; wahrscheinlich ist sie nur das nordwestliche Viertel einer Karte von ganz Deutschland. Auf den beiden westlichen Längenkreisen sind Meilenmaßstäbe eingeteilt, links mit den Zahlen 25, 30 . . . 90, rechts 5, 10 . . . 55. Von den kleineren links gehen ca. 15½, von den größeren rechts ca. 12½ auf 1°, also wird es sich um „gemeine" und „große" deutsche Meilen handeln.

2. (Rückseite). Osteuropa. ca. 1 : 7 Mill.

Im N bis über rieg (Riga) und darbot (Dorpat?), ein Teil von Svecia, im O bis zur Halbinsel Krim, im S bis clausenb'g, im W bis (Stralsu)nt. Die Zeichnung ist außerordentlich schlecht erhalten, zum großen Teil überhaupt nicht mehr zu erkennen. Das Blatt ist ursprünglich nach W und S fortgesetzt gewesen, es ist also der nordöstliche Teil einer größeren Karte, die ähnlich wie die Cusanische Mitteleuropa umfaßt hat. Küstenlinie nach Seekartenart. Lauf der Flüsse sehr ungenau, Oder, Weichsel, Teil der Donau mit vielen Nebenflüssen. Terrainzeichnung kaum noch zu erkennen. Die Lageverhältnisse der Orte sind stellen-

weise verschoben, z. B. kunigspk liegt nördlich von memel. Landschaftsnamen und viel Grenzlinien. Die unbenannten Längen und Breiten sind von 1°: 1° ausgezogen, 1° = 16,5 mm. Trapezf. Proj. A. Wolkenhauer (s. u.) setzt die Karten in das Ende des 15. Jahrhunderts, vor 1479, und vermutet den Verfasser im Schülerkreise Regiomontans.

Koblenz, Kgl. Staatsarchiv.

Litt. u. Publ.: A. Wolkenhauer, Nachrichten d. K. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1910, 17 f. Danach ist die vorstehende Beschreibung gemacht.

B. Gedruckte Karten.

a. Einzelkarten.

30. Etzlaub-Glogkendon, Mitteleuropa, 1501; ca. 1:3700000. Holzschnitt auf Papier. Nach S orientiert. 383 × 492 (489) mm. Oben querüber: Das sein dy lantstrassen durch das Romisch reych von einem Kunigreych zw dem andern dy an Tewtsche land stossen von meilen zw meiln mit puncten verzaichnet. Unten rechts: Getruckt von Georg glogk- || endon zw Nurnbergk. 1501.

Im S bis Unteritalien, W bis ANGLIAE PARS, PARISIVS und BARSALÕ (Barcelona), N bis Schottland, das ptolemäisch westöstlich umgebogen ist, Teil von DENMARCK und Halbinsel Jütland, O bis marieburg, OFEN. Straßenzüge. Am rechten Rande Climata cum horis longioris diej. Breitenangaben am linken Rande 58°—40° N, 1° = 27,5 mm. Unten Meilenmaßstab 10, 20 ... 210 = 382 mm. Unten in der Mitte Kompaß mit Mißweisung. Links davon steht: Dyse Carta begreift bey viije vnd xx. stet vnd hellt inn nach der brait ije vnd x meil Nach der hoch iie. vnd || Lxx meil. Vnd lenden daran newn kunigreich Wer nun wissen wolt wye weit von einer Stat zw der anderñ || sey Der zel dy punct zwischn den selben zwaien stetñ, ßo wirt er dan erkennen dy meil als vil man ir zellt || Szo aber kain punct zwischñ den furgenomen stetn verzaichnet werden Nym ainen zirckl vnnd miß mit || im ab dy weit der stet dy selbig czirklweit setz hie auf dyse punct der ytzlicher thut ein gemeine teutsche meil || der yde hellt zehntausend schrit: ∾. Rechts vom Kompaß steht: Dy gelegnhat der stet einer gegñ der andern vermerk also Setz einen campast auf den gemaltn ader an || dy seitten des briefs vnd ruck den brief biß dy zunglen der campast auf einander sagn den szo dy carta || vnuerruckt beleibt ßo ligt ein ytzliche stat wy sy gelegn ist Den sets den campast auf dy punct zwair || furgenomen stet mit der seittñ vnd merk wy dy zung stee also stet sy auch wen man zwischn yn wandert. Cöln—Dresden (475 km) = 131 mm; Regensburg—Berlin (400 km) = 109 mm; Hamburg—B. (250 km) = 88 mm. — Über den Verfasser vgl. I. Ber. nr. 33.

Löbau, Stadtbibl., angebunden an Ptolemaeus von 1486. II A. F. 1. Vgl. Peterm. Mitteil. 1908, 663.

Anderes Exempl.: Wien, Hauslab-Liechtenstein'sche Bibl.

Litt.: A. Wolkenhauer. Deutsche Geogr. Blätter, XXVI, 1903.

31. Orontius Finaeus, Weltkarte, (1534) 1536; ca. 1:5900000.

Holzschnitt auf Papier. Nach N orientiert. 374 (zwischen der Umrahmung der Inschriften gemessen) (464) × 412 mm. Oben querüber: RECENS, ET INTEGRA ORBIS. DESCRIPTIO. Am untern Kartenrand: ORONTIVS F. DELPH. REGI' MATHEMATIC' FACIEBAT. Links unten: ORONTIVS F. DELPH. ‖ Regius Mathematicarū interpres: ‖ Studioso Lectori, S. D. P. ‖ DECIMVS QVINTVS CIRCITER ‖ agitur annus, candide Lector, quo vniuersam ‖ Orbis terrarum designationem in hanc huma- ‖ ni cordis effigiem primum redegimus ..... aber am Schluß steht nach Vale, Lutecię Parisiorum noch Cal. Maij, M. D. XXXIIII. Und rechts unten steht nach der ANNOTATIO anstatt Parisiis Folgendes: Hiero. Gormontius curabat imprimi Lutetiae Pa- ‖ risiorum. Anno Christi M. D. XXXVI. ‖ Virescit uulnere uirtus.

Die Zeichnung der Weltkarte ist = Gallois, de Orontio Finaeo 1890, Pl. I. Herzförmige Proj., 10 : 10° = 18—19 mm. Die Karte ist deshalb besonders wichtig, weil sie die Jahreszahl enthält, die Gallois a. a. O. 39 für das von ihm publizierte Blatt erschlossen hatte. Es ist offenbar die Ausgabe, nach der Gesner seine bei Gallois zitierte Beschreibung gemacht hat.

Nürnberg, German. Mus., Halle 77.

32. (Orontius Finaeus), Weltkarte, 1541; ca. 1:8 Mill.

Kupferstich auf Papier. 415 × 285 mm. Oben in bandartigem Ornament: NOVA, ET INTEGRA VNIVERSI ORBIS DESCRIPTIO. Unten in einfachem Rahmen: CHRISTIANVS WECHE- ‖ lus lectori. S. ‖ EXCVDIMVS, LECTOR ‖ studiose ..... Vale ‖ Ex scuto Basiliensi. ‖ M. D. XLI.

Weltkarte. Asien und Amerika hängen zusammen. Großes Südland: TERRA AVSTRALIS RE ‖ center inuenta, sed nondū plene cognita. Die BRASIELIE REGIO reicht bis ca. 25° S. In Südamerika: AMERICA. An der Westküste ist Cattigora der südlichste Name. Doppelherzförmige Proj. Längen- und Breitenkreise von 10 : 10° ausgezogen, 10° = ca. 13,5 mm, Nordpol—Südpol = 248 mm.

Nürnberg, German. Mus., Landkartensamml., Erdkarten.

Litt.: Gallois, De Orontio Finaeo 1890, 39 Anm. 2 erwähnt eine Ausgabe von 1540, aber nicht die von 1541.

33. Orontius Finaeus, Weltkarte, o. J.; ca. 1:6100000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 450 × 439 (442) mm. Oben querüber in bandartigem Ornament: COSMOGAPHIA VNIVERSALIS AB ORONTIO OLIM DESCRIPTA. Oben links im Zwickel Bild von CLAVDIVS PTOLOMEVS, rechts ORONTIVS, unten links POMPONIVS MELA, rechts STRABONVS. Am untern Rand: Jacobus frāchus. fec.; rechts Rafael, faitel for (! ?.)

Weltkarte in herzförmiger Proj. Zeichnung stimmt ganz zu Gallois, de Orontio Finaeo 1890 Pl. I, die Namen stimmen nicht immer. In Südamerika fehlt Catti-

gora, an der Nordküste von Südamerika steht R. Grandis, Plaga, S. Rocus, R. S. Lutiae, auch sonst finden sich Abweichungen in der Orthographie. Das Meer ist punktiert. 10° = 17—18,5 mm. Nordpol—Südpol 326 mm. Gallois kennt diese Ausgabe nicht.

Nürnberg, German. Mus.; Landkartensamml., Erdkarten.

34. Giacomo Castaldo, Spanien, 1544; ca. 1 : 1½ Mill.

Kupferstich auf Papier. 4 Blatt. Nach N orientiert. 920 × 669 (667) mm. Oben in der Mitte: LA SPAÑA. Unten links in verziertem Rahmen: Giacomo Castaldo Piemontese de Villa franca, Cosmographo. || Alli Spettatori. Salute. || Questa è la uera descrittione di tutta la Spagna da me composta per || comune utilita degli huomini (et) meritamente dedicata in Segno di || gratitudine al Molto jll. Signor Don Diego Hurtado de Mendoza || dignissimo Orator Cesareo nella jnclita Citta di Venetia .... Voi uedetela, leggetela, et uiuete felicj. jn Venetia. 1544. Nach diesem Titel erscheint der Zweifel bei Grande, notizie 4, ob Villefranca der Geburtsort Gastaldis ist, unberechtigt.

Im NO ein Stück Frankreich, im S Nordrand von Afrika, Berge. Flüsse, Ortschaften. Im wellenförmig gezeichneten Meer Schiffe und Ungeheuer. Rechtw. Plattk. Gradangaben am Rande. Unten und oben (2°) 10′—21°, 1° = 48,5—49,5 mm; links und rechts (35°) 10′—45°, 1° = 66,5—67,5 mm. Außerdem sind links die längsten Tage, rechts die Klimate in spanischer Sprache angegeben. Ohne Meilenmaßstab. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 738 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 680 mm; Almeria — Madrid (410 km) = 284 mm; Toledo — Valencia (315 km) = 245 mm; C. Finisterre—Tarifa (825 km) = 593 mm.

Breslau, Stadtbibl. Fa. 3.

Andere Exempl.: Br. Mus. I 1497, II 3873. — Madrid, Bibl. nacional (Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje 1915, 153).

Litt.: Marcel, Revue hispanique VI 1899, 186.

35. Anonymus, Umgebung von Rom, 1547; ca. 1 : 41500.

Kupferstich auf Papier, 6 Blatt in 2 Reihen übereinander. Nach NOzO orientiert. 1227 (1242) × 1104 (1090) mm. Oben links in reich verziertem Rahmen: Con quanta fatica io mi sia ingegnato di esprimere ī ques || te carte il paese di Roma, có tutti li edificij et luoghi notabili ꝑ spa· || tio di. XV · in XX · miglia ponédo anco in mezo la pia'ta di Roma || .... Unten rechts in verziertem Rahmen: Ex Motu proprio || della Sta di N. S. PP^a Paulo III || et con Priuilegio dlla Illma Sig^ia || di Venet^a et dllo Excell^r. Duca di || Fiorenza ꝑ Anj Diecj etc || M. D. XLVII.

Im NO bis TIBOLI, SO bis LA RICCIA, SW bis zur Mündung des ARONE FIVME, NW bis BRACCIANO. Viel Innenzeichnung, Hügel, Bäume, große Orts-

vignetten, dichtes Straßennetz. Ohne Gradnetz. Links unten: MISVRA DELLE MIGLIA. || Tutto questo spatio contiene miglia sei. I, II . . . VI = 215 mm. Tivoli—Ostia (45 km) = 1030 mm; Castell S. Angelo—Ostia (20 km) = 510 mm. Vielleicht ist es die Karte, die in den Epist. Ortelianae ed. Hessels, nr. 185 erwähnt wird: Ph. Wingen fragt am 1. IX. 1590 an, ob Ortelius die Karte vom Territorium Romanum in 6 Bl. haben will.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 158.

36. Gerardus Mercator, Europa, 1554; ca. 1 : 4 Mill.

Kupferstich auf Papier. 15 Blatt in 3 Reihen übereinander. Nach N orientiert. 1469 (1454) × 1200 (1195) mm. Oben links in reich verziertem Rahmen: Beneuolo lectori. || EVROPAM descripturi primum curauimus vt spacia meridianis parallelisqꝫ inter-||cepta q̄ꝫ minimū a rectangulari specie, quam in terrestri sphera habent, distraherentur .... u. s. w. über die mathematischen Grundlagen und die Herstellung der Karte. Darunter, ebenfalls in reich verziertem Rahmen: REVERENDISS. ET ILLVSTRISS. DOMINO || D. ANTONIO PERRENOT || ATREBATENSIVM EPISCOPO, || IMP. CAROLI. V. AVGVSTI PRIMO CONSILIARIO, || LITERARVM STVDIORVMQ. OMNIVM || VNICO FAVTORI || GERARDVS MERCATOR RVPELMONDANVS || DEDICABAT. In der linken unteren Ecke ohne Rahmen: Absolutum & euulgatum est opus || Duysburgi anno Dñi 1554. mense || Octobri, per Gerardum Mercatorē || Rupelmondanum. Unten in der Mitte, ebenfalls ohne Rahmen: Cum priuilegio Caes.ę Mai.tis ad decennium ne quis || in Germania superiore & inferiore, Flandria omnibusqꝫ || locis quę eidem Suę Maiestati parent, audeat hanc Eu||ropę tabulam imprimere, aut alibi impressam vendere, || constituta poena mulctę arbitrarię quę in mandato conti||netur. Cum ęquali item priuilegio Illustriß: Senatus || Veneti ad annos totidem.

Längen- und Breitenkreise von 5 : 5° ausgezogen, 5° Breite auf dem 40. Längenkreis gemessen, der allein nicht gekrümmt ist, = 127—128 mm. Über die verschiedenen Meilen und ihr Verhältnis zu einander berichtet eine große Legende am linken Rand. Darunter sind zusammengestellt: Italica maiora 100 = 43 mm, minora 100 = 36 mm; Anglia cōmunia 200 = 98,5 mm; Scocica communia 180 = 96,5 mm; Hispan: minima, Francię cōm. 100 = 102 mm; Gallię cōm: Hispanica cōm: 70 = 91 mm; Burgundię, Lotharingię 70 = 98 mm; Aragonię communia, Prouincię 60 = 94,5 mm; Germanica cōm: Guasconica 60 = 103 mm; Franconię 50 = 93 mm; Saxonica Gelrica maiora 50 = 102 mm; Suecię, Scanię, Sueuię 30 = 78 mm. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 270 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 240 mm; Paris—Toulon (695 km) = 183 mm; P.—Trier (325 km) = 92 mm; Gibraltar—C. Spartivento (1900 km) = 540 mm; Genua—Tunis (850 km) = 228 mm. Breite Zierleiste um das Ganze.

Breslau, Stadtbibl. Auf Leinwand und Pappe aufgezogen. Bunt.

Publ.: Drei Karten von G. Mercater. Herausgeg. von der Ges. f. Erdk., Berlin 1891.

Litt.: Heyer, Ztschr. f. wissensch. Geographie (Kettler) VII 1890, 379, 474, 507. — Reinhard, Zur Entwickelung d. Kartenbildes d. Britischen Inseln, 1909, 92. — Averdunk u. Müller, Gerhard Mercator. (Peterm. Mitt., Erg.-Heft 1914, 182, 53).

37. **Caspar Vopelius,** Rheinkarte, 1555; ca. 1:600000.

Die 1. Auflage der im I. Ber. nr. 46 beschriebenen Karte. 1553 × 542 mm mit Zierleiste und Text, aber ohne schwarzen Rahmen; 1502 × 374 mm innerer Kartenrahmen. Die Abweichung von den Maßen im I. Ber. nr. 46 wird auf Rechnung der breiten Zierleiste zu setzen sein. Die Inschriften stimmen überein (in dem Text links oben ist der letzte Buchstabe des Vornamens Caspar in Majuskel zu schreiben und rechts oben muß es heißen Quem priscae gentes statt Quam), nur die Jahreszahl lautet M. D. LV. Die Erklärung ist überschrieben: BREVIS HVIVS RHENANI ‖ TRACTVS AC POTISSIMARVM EIVS ‖ PARTIVM EXPLICATIO, ‖ deq; primis Priscorum popu-‖lorum sedibus.

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl.

Publ.: H. Michow (Hamburg) hat die Ausgabe von 1558 in Facsimiledruck veröffentlicht. Exemplare sind von ihm zu beziehen.

38. **Thomas Geminus,** Spanien, 1555; ca. 1 : $1^{1}/_{2}$ Mill.

Kupferstich auf Papier. 4 Blatt. Nach N orientiert. 895 × 724 mm. Unten rechts in verziertem Rahmen: Inuictiß et Sereniß. PHILIPPO et MARLÆ D. G. Regi et Reginę Angl: Frac^{s}+ Neap+ Hierus ‖ et Hiber . . . . Es folgt eine Auseinandersetzung über den Wert der Arbeit . . . in hu-‖ius Pinacis ęditione, qua exhibere locupletißimi illiüs Hispaniarum regni ueram, quo ad eius fieri potest, descriptionem (dieses Wort ist nachträglich zwischen den Zeilen zugefügt worden) studuimus . . . . Hunc nostrum laborem uisum est non alij, q̃ȝ V. utriusqȝ Ma^{ti} dedicare, ubi uno obtutu lustrare ‖ ingentes amplißimi nobilißimiqȝ Regni, cuius hereditati tu Philippe Rex potentiss. natus es, tu uero Sereniß. Regina nomini ‖ innupsisti fines poßitis. Deus Opti. Max. V+ M+ incolumes q̃ȝ diutissime felicitet. Londini. T. Geminus. Oben links in bandartigem Ornament im Meer: NOVA DESCRIPTIO HISPANIÆ. Unten links in reich verziertem Rahmen: Climax Leucarum, quam sub-‖scripsimus, in singulas leucas quatu‖or miliaria Italica continet. Itaque . . . . folgt Anweisung zum Entfernungsmessen. Darüber Excusum Londini per ‖ Thomam ‖ Geminum ‖ 1555.

Im NO GALLIÆ PARS ohne Innenzeichnung, im S schmaler Streifen von Afrika. In Spanien Flüsse, Berge, Bäume, Vignetten. Im gemalten Meer Schiffe und Ungeheuer. Unten rechts großes Wappen. Trapezf. Proj. Gradangaben am Rande. Unten (3° 38′) 40′—20° (5′), die Zahlen 12—19 sind falsch gestochen als 21, 31, 41, 51, 61, 71, 91 (81 fehlt, ist wohl verklebt), 1° = 54—56 mm; oben (2° 35′) 3°—21° 50′, aber die Zahlen der Grade sind verklebt, 1° = 46 mm; links (34° 47′) 36°—45° (12′); rechts beginnt es erst bei (34° 55′), 1° = 69—70 mm. Im Meer Kompaßrosen ausgezogen. Unten links, rechts der oben erwähnten Inschrift: SCALA + LEVCARVM + HISPANICARVM + 5, 10 . . . . 30 = 118 mm; 1° = 17¾ Leucae. Am linken Rand in verziertem Rahmen: EL grado de las leguas que he-‖mos sotoscrito en cada una ‖ de las leguas contiene quatro ‖ millas de Italia. Dann Anweisung über Entfernungsmessen wie oben. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 786 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 750 mm; Almeria—Madrid (410 km) = 281 mm; Toledo—Valencia (315 km) = 229 mm; C. Finisterre—Tarifa (825 km) = 580 mm. Die Zeichnung stimmt nicht mit Gastaldi (s. oben nr. 34), sie ist besser, da Spanien westöstlich nicht so auseinandergezogen ist.

Breslau, Stadtbibl. Rolle 34. Auf Leinewand gezogen mit schwarzem Rand.

Anderes Exempl.: London, s. Marcel.

Litt.: Marcel, Revue hispanique VI 1899, 187 f.

39. Anonymus, Umgebung von Rom, 1557; ca. 1 : 314 000.

Kupferstich auf Papier. Nach NO orientiert. 427 × 315 mm. Oben in der Mitte in verziertem Rahmen: TERRITORIO DI ROMA. Unten rechts in verziertem Rahmen: NOVA ‖ DESRITTIONE (!) ‖ DEL TERRITORIO ‖ DI ROMA ‖ CON TVTTE LE ‖ CITTA, VILLE ‖, CASTELLI, MONTI, ‖ VIE, FIVMI, ET ‖ PONTI. ‖ 1557.

Oben bis Oleuano, rechts bis Gaeta, Ciprano, unten bis zum Meer, links bis Spoleti, Ciuitauechia. Im punktierten Meer Schiff und Ungeheuer. Straßen, Hügel, Bäume. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab: Cinque miglia = 38 mm. Monte Circello — Spoleto (180 km) = 428 mm; Civitavechia — Ceprano (152 km) = 495 mm; Ostia—Tivoli (45 km) = 213 mm.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 160.

40. Bernardus a Putte, Holland, 1553—1558; ca. 1 : 177 000.

Holzschnitt auf Papier, 9 Blatt in 3 Reihen übereinander. Nach N orientiert. 792 (787) × 1105 mm. Oben im Meer auf einem von einem Drachen gehaltenen Blatt: Hollandt. Links oben Wappen mit 2 Säulen, PLVS OVLTRE. Darunter in reich verziertem Rahmen: D. CAROLO. V. RO. IMP. AVG. ‖ Germaniae, Hispaniarum etc. Regi, ... hoc opus dedicatum, Bernardus à Putte Typoglyphus ‖ Antuerpianus imitabatur, Anno. M. D. LVI. Darunter: CANDIDO LECTORI. ‖ HAbes in hac tabula Lector, expressam ad topographiae ve-‖ritatem, Hollandorum expensis,

Hollandiam Comitatum || cum prouincia Traiectensi . . . Darunter dasselbe französisch und holländisch. Noch weiter unten: Gheprint Thantwerpen op die Lombaerde || veste, aldernaest Simon Cock, by my Ber-||naert vanden putte, figuersnyder. || Int Iaer ons Heeren. M. CCCCC. || LVIII. den. XIX. Februarij. Unten rechts, ebenfalls in verziertem Rahmen: Opus absolutum Anno M. D. LIII. mense Julio, || Gubernante Hollandiam & Prouinciam Tra-|| iectensem Illustriß. Domino Renato Principe Au || raicae . . . .

Holland im N bis zum Ausgang von De Zuyder Zee, im O bis Campē, im S bis Boxtel, südlich von t/Hertoghen Bosch, im W das Meer. Hügelketten, Dünen, Wasserläufe, Ortsvignetten, gemaltes Meer mit vielen Schiffen. Oben rechts in großem Rahmen: Grauen ende Grauinnen van Hol-||lant, Seelant en Vrieslant, fortgeführt bis 1556. In der Grundlage stimmt die Zeichnung völlig mit Ortelius, theatrum 1570 nr. 19, sie zeigt aber doch auch wichtige Unterschiede. So z. B. hat unsere Karte nördlich von Alkmar und Egmont Meer, Ortelius dagegen: Die Kynser wech u. s. w. Die Insel Wieringen liegt ganz frei, die Ansätze am Lande nach ihr hin fehlen. Auch im Rheinmündungsgebiet sind Unterschiede bemerkbar. Ohne Gradangaben. Im Zuider See 32strahlige Kompaßrose mit holländischen Bezeichnungen. Am linken Rand Meilenmaßstab: Cleyne Hollants milen Miliaria minora Holland 1—6 = 184 mm; Middelbaer milen Miliaria mediocria 1—4 = 154 mm; Grote milen Miliaria magna quinq; milium passuum 1—4 = 185 mm. Daneben Passus quinq; || pedes continet. Leyden — Dordrecht (40 km) = 225 mm; L. — Utrecht (45 km) = 253 mm; Herzogenbusch—U. (46,5 km) = 263 mm; Edam—U. (46,5 km) = 263 mm.

Breslau, Stadtbibl. Rolle 37. Auf Leinewand gezogen, bunt; einige Löcher, sonst gut erhalten.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 74.

41. **Jacobus Daven(tria),** Brabant, 1558; ca. 1 : 190 000.

Holzschnitt auf Papier. 6 Blatt in 3 Reihen zu je 2 übereinander. Nach N orientiert. 766 (760) × 827 mm. Oben in der Mitte: DVCATVS BRABANTIÆ. Unten links in einfachem Rahmen: CANCELLARIO SENATVI || POPVLOQ; BRABANTIÆ || IACOBVS DAVEN. || DEDICAVIT. || Gheprint by my Arnout Nicolai Fi-||guersnyder, op die Lombaerde || Veste tot Antwerpen. || 1558.

Im N und S nicht ganz so weit wie Ortelius, theatrum 1570 nr. 16, mit dem auch die Zeichnung, besonders an den Küsten, nicht ganz stimmt. Im N bis Mündung des Mosa fluuius, der das Land im O und N der Hauptsache nach begrenzt, aber im SO reicht die Zeichnung weiter; Aken, upen, Lemborch liegen am Ostrande der Karte nordsüdlich zu einander. Im S bis CO · NAMVRC . . . PARS; im W Mündung des Schelde flu. Die Karte ist bunt bemalt, Ortsvignetten, Flüsse, Wälder, im SO Berge. Im gewellten Meer Schiffe. Wappen. Ringsherum breite Zierleiste mit Fürstenbildern. Ohne Gradangaben. Unten in der Mitte ein Kompaß mit östl. Abweichung. Unten rechts Meilenmaßstab: hueren ghaens 5 = 118 mm. Dazu rechts eine große Legende: IN dese chaerte is bescreuen nae der conste

der geometrien, ende opt compas met || grooten arbeyt, ende diligentie het hertoochdom van Brabant met sinen fron- || tieren . . . . Dann folgt eine Anweisung zum Distanzmessen; man soll den Zirkel setzen: . . . op die scala hier onder op hueren gaens ghemaect, om dat die mylen in Bra- || bant seer onghelyck syn . . . . Namur —Venlo (135 km) = 724 mm; Aken—Antwerpen (127 km) = 661 mm; Herzogenbusch—Namur (140 km) = 724 mm.

Breslau, Stadtbibl. Rolle nr. 40. Etwas beschädigt, vor allem im südlichen Teil mehrfach abgesplittert.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 49, 57. — Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 16. In dem Kartenkatalog von Viglius ab Aytta (Messager des sciences 1862, 429 f.) wird genannt: Brabantiae descriptio per Jacobus Daventriensem 1536.

42. **Bernaerd van den Putte**, Friesland (1545), 1559; ca. 1:180000.

Holzschnitt auf Papier. 9 Blatt in 3 Reihen (die oberste ganz schmal) über einander. Nach N orientiert. 789 × 884 (889) mm. Oben in der Mitte in verziertem Rahmen: Frieslandt. Unten links in reich verziertem Rahmen in lateinischer, holländischer, französischer Sprache historische Notizen über Friesland. Darunter: Geprint Thantwerpen op de Lom||baer de veste in den gulden Rinck || by my Bernaerd van den putte || Figuersnyder · || · 1559. Am linken Rand in verziertem Rahmen: ANNO. M. D. XLV. || Generoso Heroe Domino Maximiliano || ab Egmonda Comite in Bueren, etc. . . .

Friesland im N bis zum Meer, im O bis oldersum, stromauf von Eemden, im S bis Lochem, im W bis Hoorn. Im gewellten Meer viele Wappen und Schiffe. Die Zeichnung stimmt mit Ortelius, theatrum 1570 nr. 29, der östlich der Linie von oldersum sehr dürftig wird, weil diese Kar tehier nicht weiter reicht. Ohne Gradangaben. Meilenmaßstab unten: Cleyne Friessche milen. Milliaria Phrisia minora 1—4 = 157 mm; Middelbaer milen Mediocria milliaria 1—3 = 141 mm; Groote Friesse mylen Phrisia milliaria magna 6500 passuum 1,2 = 116 mm. Daneben Passus quinqꝫ pedes continet. Deventer—Groningen (111 km) = 583 mm; Leuwarden —Gr. (52 km) = 282 mm; L.—Zwolle (28 km) = 166 mm.

Breslau, Stadtbibl. Rolle 46. Auf Leinewand gezogen, bunt.
Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 74.

43. **Nicolaus Stopius**, Flandern, 1559; ca. 1:575000.

2 Blatt, 477 (478) × 393 (395) mm. Die Karte gleicht sehr III. Ber. nr. 29, 13. Aber die Inschrift unten rechts ist anders eingeteilt: Flandria, Caroli V. Aug. Imp. max. natione Illustrißima, Belgicę || Prouinciae est Comitatus longe nobilissimus, Hęc a || Septentrione . . . . Huius igitur — impertire stimmt. Dann geht's weiter: Ad Signum Bibliothecae Diui Marci: || Do-

minicus Zenoi Venetus excidebat. Venetijs M·D·L·VIIII. Die Zahlen für die Meilenmaßstäbe sind: 163,5, 121, 128 mm; für die gemessenen Entfernungen: 426, 183 mm.

Breslau, Stadtbibl. Pc. 36 und 36a.

Anderes Exempl.: Brüssel, Kgl. Bibliothek.

Litt.: J. van Raemdonck, La grande Carte de Flandre par Gérard Mercator 18. — De Vreese, Leekebijdragen tot de geschiedenis van Vlaanderen (K. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde) 1912, 120.

44. Jacopo di Gastaldi, Deutschland, 1559; ca. 1:4700000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 339 (274) × 241 (239) mm. Oben querüber, außerhalb der Karte: GERMANIA. Unten links außerhalb: In Venetia appresso || Donato Bertelli || libraro al segno del || San Marco. Unten links innerhalb: Opera di Jacopo di || Gastaldi Cosmografo || In Venetia || MDLVIIII. Unten rechts außerhalb: Dominico Zenoi || Venetiano Fecit.

Inhalt = III. Ber. nr. 29, 21. Die Entfernung der Breitenkreise, wenn man senkrecht mißt, 22,5—24 mm, 10° = 234,5 mm. Cöln—Dresden (475 km) = 107 mm; Wien—Pettau (200 km) = 40 mm.

Berlin, Kgl. Bibl. L. 26.

Andere Exempl.: Breslau, Universitätsbibl. (s. u. nr. 86, 13). — Breslau, Stadtbibl. Q a 3. — Br. Mus. I 1496, 1535. Vgl. I. Ber. nr. 54.

Litt.: Castellani, catalogo ragionato delle più rare ... opere geografiche a stampa ... del collegio Romano 247, nr. 94a.

45. Jacobus Dauentr(ia), Seeland, 1560; ca. 1:178000.

Kupferstich auf Papier. 4 Blatt. Nach N orientiert. 700 × 513 mm. Am linken Rand in verziertem Rahmen: Illustriß. Principi Gulielmo à Naßau Dei gratia Principi || Oranię, Comiti à Nassau, Catzenellenbogen, ... || Domino suo Clementißimo || Gulielmus Sylvi9 typographus Regius dedicabat. Unten rechts in großem, verziertem Rahmen: ZELANDIA || ZЄLANDIA inferioris Germaniae pars .... und dann die holländische Übersetzung. Darunter: Cautum est literis Regijs ne quis hanc || Zelandię descriptionem intra annos || decem vllo modo imitetur. Rechts davon: Jacobus Dauentr. || geograph. regi9 faciebat. Rechts davon: ANTVERPIÆ || Excudebat Gulielmus Sylvi9 typographus || Regius ad insigne angeli aurei || Ano 1560.

Seeland im N bis Grauesande an der Küste nördlich der Rheinmündungen; im O bis Kedichem am Lingen fl. und Drögelen östlich von Berge und Dordrecht, im S bis Middelburch, südlich der Rheinmündungen. Flußläufe und Kanäle, an der Küste Dünen, im gewellten Meere viel Schiffe. Die Karte ist bunt, breite Zierleiste darum, links oben im Meer 3 große Wappen. Ohne Gradangaben.

Unten rechts Meilenmaßstab; übereinander: Cleene milen 1, 2 . . . 6 miliaria parua = 173 mm; Middelbare 5 (ohne Zahlen) mediocria = 185 mm; Paßus continet quinque pedes; groot milen 1, 2, 3, 4 magna = 181 mm. Middelburg—Antwerpen (64 km) = 384 mm; Dordrecht—A. (68 km) = 376 mm; D.—Delft (31 km) = 165 mm. Ortelius, theatrum 1570 nr. 18 hängt ganz von der Karte ab, hat aber viele Feinheiten weggelassen, so die Einteilung des Landes durch Dämme, die Daventria durch punktierte Linien angegeben hat, wie er es in seiner Erklärung rechts sagt: . . . . Notantur verò aggeres punctis veluti in lineolas paßim per insulas deductas.

Breslau, Stadtbibl. Pb. 68. Die Karte ist auf Leinewand aufgezogen und mit einem schwarzen Rand umgeben.

Anderes Exempl.: Florenz, (Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 16).

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 57. — In dem Katalog von Viglius ab Aytta (s. o. nr. 41) wird erwähnt Zelandiae descriptio per Jacobum Daventriensem o. J.

46. Joannes Jolivet, Frankreich, 1560; ca. 1:1650000.

Holzschnitt auf Papier. Nach N orientiert. 4 Bl. 773 (775) $\times$ 489 (488) mm. Oben außerhalb des Rahmens: Nouuelle description des Gaules, auec les confins Dalemaigne, et Italye. Unten: IOANNES IOLIVET INVENTOR. 1560. Von links über den oberen Rand nach rechts um die Karte herum: LA TERRE ET LE CONTENV D'ICELLE || APPARTIENT A LETERNEL AVSSY LE MONDE ET || CEVLX QVI Y HABITENT. PSAL. 24. Oben rechts in verziertem Rahmen: Aux lecteurs salut. || Suiuant le commandement du Roy, J'ay faict la || visitation de ses Royaumes . . . . Schließt: Auec priuilege du Roy. Darunter ebenfalls in verziertem Rahmen: Aduertissement. || Pour aisement cognoistre || les prouinces et villes metropolitaines || . . . . A Paris, par || Oliuier Truchet, Rue montorgueil || au bon pasteur. Et Richard || Breton, Rue S. Jacques, || a l'ecreuisse.

Im N bis Nimegen, im O bis Pola, im S bis Pampelune, im W bis zum Meer. Die Zeichnung stimmt zu Ortelius, theatrum 1570 nr. 9, nur reicht sie im O weiter. Im gewellten Meer Schiffe. Trapezf. Proj. Unten 15°—37°, 1° = 35 mm, oben (12½°) 13°—40°, 1° = 28 mm; links und rechts (41¼°) 42°—51 (½)°, 1° = 47 mm. Meilenmaßstab am linken Rand im Meer, ohne Beischrift, 3 Teile = 56 mm. Paris—Antwerpen (310 km) = 188 mm; P.—Toulon (695 km) = 350 mm; Lyon — Genf (110 km) = 84 mm; L. — Turin (230 km) = 172 mm; Bayonne — Basel (835 km) = 470 mm; Marseille — Rouen (760 km) = 385 mm. Die Karte ist bisher nur aus Ortelius, theatrum 1570 nr. 9 und dem catalogus auctorum (Joannes Joliuetus Galliam, Parisiis, apud Oliuerium Truchetum 1560) bekannt gewesen.

Breslau, Stadtbibl. La. 7. Auf Leinewand gezogen, bunt mit breitem, schwarzem Rand.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 54.

47. Petrus de Nobilibus, Umgebung von Rom, 1560; ca. 1:300000.

Kupferstich auf Papier. Nach NO orientiert. 446 (443) × 319 mm. Oben in der Mitte in verziertem Rahmen: PAESE DI ROMA. Unten rechts unter dem päpstlichen Wappen: 1560. Am untern Rande der Karte: Petri de Nobilibus Formis.

Inhalt = oben nr. 39. Im punktierten Meer viele kleine Schiffe und ein Ungeheuer. Meilenmaßstab: Cinque migla (!) = 28 mm. Die oben nr. 39 angegebenen Entfernungen betragen hier 443, 515, 225 mm.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 162.

48. Tilemannus Stella, Mitteleuropa, 1560; ca. 1:4 Mill.

= I. Ber. nr. 49 mit folgenden Abweichungen: 367 (368) × 543 (540) mm, kreisförmige Umrahmung 285 × 297 mm. Der Titel oben ist folgendermaßen geschrieben: Die gemeine Landtaffel des || Deutschen Landes/ Etwan durch Herrn || Sebastianum Münsterum geordnet/ nun aber vernewert vnd || gebessert/ Durch Tilemannum Stellam von Sigen. Unten steht: Dem Durchleuchtigen vnd Hochgebor-||nen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Johann Albrech-||ten Hertzogen zu Meckelnburg/ Fürsten zu Wenden/ || Grauen zu Schwerin/ der Lande Rostock vnd Stargard || HErrn/ seinem Gnedigen Herrn/ hat diese Landtaffel || Dedicirt Tilemannus Stella von Sigen/ im Jar 1560.

Berlin, Kgl. Bibl. L 20.

49. Martinus Helvigius, Italien, 1561; ca. 1:2250000.

Holzschnitt auf Papier. Nach N orientiert. 517 (488) × 333 mm. In der Mitte unten in einfachem Rahmen: MARTINVS HELVIGIUS Lectori S. D. || VEteris Italiae situm hac Tabula Ptolo- || maeus depinxit in opere suo. Estqꝫ haec || Sexta Europę tabula. Hanc nos in gratiā stu-||diosae iuuentutis seorsim excusam edimus .... Tu Lector vale, & hac ta-||bula fruere. Datum Vratis: ex Schola Ma-||gdalaea. Die S. Martini Episcopi. Anno || CHRISTI. M. D. LXI. || Excusa Vratislauiae in Officina Crispini Scharffenbergij. Unten rechts ein Monogramm GWR, darüber 1561, darunter Men. Nouembr.

Italien in ptolemäischer Zeichnung. Tiber und Arno hängen nicht zusammen. Im N Alpen, im W Niceae (Nizza), im S die Nordostspitze von Sizilien, im O die Südostspitze von Italien. Trapezf. Proj. Unten und oben (28°) 29°—43°, unten 1° = 35 mm, oben = 32 mm; links und rechts (38°) 39°—45° (46°), 1° = 44 mm. Rechts vom Titel Meilenmaßstab: 5, 10 ... 30 Germanica, 20, 40 ... 120 Italica = je 90 mm; Genua—Tarent (810 km) = 423 mm; Rom—T. (425 km) = 198 mm; Venedig—Ancona (225 km) = 88 mm; Rom—A. (220 km) = 90 mm.

Breslau, Stadtbibl. Ga. 2.

Litt.: Heyer, Zeitschr. d. Vereins f. Geschichte und Altertum Schlesiens XXIII, 1889, 196.

50. Martinus Helwig, Schlesien, 1561; ca. 1:550000.

Holzschnitt auf Pergament. 4 Blatt. Nach S orientiert. 723 (720)×566 mm. Oben rechts in verziertem Rahmen: Dem Edlen Erenuesten vnd Namhafftigen Herrn Niclas Rehdinger des Rathes vnd || Camerer zu Breßlaw/ entpeut Martinus Helwig von der Neiß/ seinen dienst. || ES sindt diese zeit Namhafftiger Herr/ viel vñ mancherley Tafeln außgangen/ dar=||durch viel Hochberümbte Edle Lender/ auch frembde wilde Barbarische nuh ans || licht gebracht vñ kündig worden/ Darumb es nicht ein wenig zu uorwundn, das jnn so || langer zeit vnser liebes Vaterlandt Schlesiē so gar hindan gesetzet vñ vortunckelt bliebē= || . . . . Geben inn Breßlaw den 14. Septemb. jm 1561. Jar. Darunter in der Verzierung des Rahmens: H KRON. Am untern Rand in einfach verziertem Rahmen: Mit Rö. Kay. Ma. befreyung || jm Römischen Reich nit nach ||zudruckē/ Auch mit besonderm || Priuilegio der Cron zu Beh=||men auff Zehn Jar. || Zur Neiß/ bey Johan. Creutzig. Die Jahreszahl 1561 steht auch noch auf dem südwestlichen Blatt unter der rechten Ecke des Titelrahmens.

Im N bis Peisern, nördlich von BRESLAW, im O bis Schedlitz, nördlich von Sathor am VISTVLA·FLV·, im S bis FONS ODERAE, im W bis BAVDZĒ. Die Zeichnung ist im allgemeinen gut. Um das Ganze eine Zierleiste mit Wappen. Gradangaben am Rande. Unten (N) 42° 28′—(37°) 33′, 1° = 124 mm; oben (S) 42° 26′—(37°) 37′, 1° = 124—128 mm; rechts und links (49°) 48′—52° 13′, 1° = 200 mm. Oben in der Mitte Kompaß mit östlicher Mißweisung. Breslau — Bautzen (180 km) = 324 mm; Br.—Neiße (73 km) = 144 mm; Br.—Czenstochau (149 km) = 290 mm.

Breslau, Stadtbibl., in einem Rahmen.

Publ. (nach einem späteren Nachdruck): Breslau 1889, H. Lesser.

Litt.: Heyer, Ztschr. d. Vereins f. Geschichte und Altertum Schlesiens XXIII, 1889, 177. — Katalog der Ausstellung des XIII. deutschen Geographentages zu Breslau 1901, 21.

51. Joannes Franciscus Camocius, Lombardei, 1560, 1562; ca. 1:625000.

Die Karte stimmt mit dem III. Ber. nr. 29, 26 überein, nur steht hinter dem letzten Wort Formis in der linken Ecke noch 1562, und die sich schneidenden Linien fehlen.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 65.

52. Anonymus, Belgien, 1563; ca. 1:860000.

Die Karte stimmt mit IV. Ber. nr. 89, 22 völlig überein, nur trägt sie die Jahreszahl M. D. LXIII.

Breslau, Stadtbibl. Pc. 3.

53. Camocius, Großbritannien, 1563; ca. 1:3 Mill.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 341 (339)×470 mm.

Oben links ohne Rahmen: BRITANNIA · INSVLA · QVAE · DVO · ‖ REGNA · CONTINET · ANGLIAM · ET · SCO‖TIAM · CVM · HIBERNIA · ADIACENTE. Links am Rande ohne Rahmen: HIBERNIA Insula non lõge à Britan-‖nia in Oceano sita ..... Am unteren Rande in einfachem Rahmen: BRITANIA Insularum in Europa existentium maxi-‖ma ...... Am Ende: CVN (!) PRIVLEGIO (!) SVMI PONTIEICIS (!) MDLXIII ‖ VENETIIS, EX CAMOCII FORMIS.

Inhalt = III. Ber. nr. 29, 8.

Breslau, Stadtbibl. Ka. 5.

Anderes Exempl.: Brit. Museum.

Litt.: Reinhard, Zur Entwickelung d. Kartenbildes d. Britischen Inseln, 1909, 88.

54. Orontius F(inaeus), Frankreich, 1563; ca. 1:3700000.

Die Karte stimmt bis auf die Jahreszahl MDLXIII völlig mit III. Ber. nr. 29, 10 überein; man kann deutlich erkennen, daß die beiden letzten Striche nachträglich angefügt sind.

Breslau, Stadtbibl. La. 8.

55. Paulus Forlani, Holland, 1563; ca. 1:470000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 371 × 476 mm. GELRIÆ CLIVIÆ‖IVLIÆ, NEC NON‖ALIARVM REGI-‖ONVM ADIACE‖NTIVM NOVA ‖ DESCRIPTIO ‖ ANNO MDLXIII. ‖ VENETIIS. ‖ Apud Joannem Franciscum Camociū. ‖ Pauli Forlani Veronensis incidente.

Inhalt = I. Ber. nr. 53, wo die Zahl 67 mm für die milliaria magna in 71,5 mm zu ändern ist.

Breslau, Stadtbibl. Pb 42.

56. Joannes Petrus Contareni, Europa, 1564; ca. 1:3½ Mill.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 16 Blatt in 4 Reihen übereinander. 1710 × 1270 (1264) mm. Oben links auf Bl. 1 in reich verziertem Rahmen: VENETIIS ‖ M · D · LXIIII ‖ IOANNIS PETRI CONTARENI ‖ Elegantißima totius Europae, ac partis Asiae, nec ‖ non littorum Africae descriptio jn lucem nunc edi-‖ta, qui non sine maximis uigilijs eam ab egre-‖gijs Geographis paßim colligens, et jn aere post-‖modum jncisam studiosis spectandam praebuit. ‖ CVM PRIVILEGIO PER ANNOS XV.

Am N-Rande ein Stück GROTLANDIA (das N steht im Spiegelbild); im O die Hälfte des Kaspischen Meeres und nördliches Ende des Persischen Meerbusens; im S Nordafrika bis zu den Syrten, nur von der östlichen Syrte fehlt der südlichste Teil; im W Meer, das reihenweise punktiert ist und in dem ein Schiff fährt. Spanien, Frankreich, Skandinavien, das Mittelmeer zu breit W—O; daher läuft Italien nach OSO, und die Rhone von NO nach SW. Der Rheinlauf ist gut.

Spera flu (Spree) mündet in die Ostsee. Viel Hügelreihen, Flüsse, Orte. Gradangaben am Rande. Unten (die Einteilung reicht im W über den Rand der eigentlichen Karte in den Rahmen hinein) (7° 30′) 8°—81° (20′); 1° = 23,5 mm; oben (275°) 305° —150° (178°), 1° = 6—7 mm. Von 305°—150° sind die ersten Ansätze der Längen angegeben, als flachgekrümmte, fast von links nach rechts laufende Linien. Dazu paßt nun garnicht, daß unter 66° der CIRCVLO ARTICO als gerade Linie angedeutet ist. Links (29° 50′) 30°—80° (30′), 1° = 24,5 mm; rechts (29° 45′) 30° —80° (25′). Außerdem links die Tabelle der längsten Tage. Südlich von Italien eine große Kompaßrose und Scala di miglia, 30, 60 . . . 360 = 148 mm. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 320 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 237 mm; Paris—Toulon (695 km) = 172 mm; P.—Trier (325 km) = 121 mm; Gibraltar—C. Spartivento (1900 km) = 622 mm; Genua—Tunis (850 km) = 248 mm. Erwähnt wird die Karte in den Zugangsverzeichnissen der Kunstkammer in Dresden vom Jahre 1595: Mappa totius Europae et partis Asiae nec non litorum Africae per Joannem Petrum Contarenum ao. 64 (Hantzsch, Landkartenbestände 12) und eine Ausgabe von 1572 in dem Epistulae Ortelianae, ed. Hessels, nr. 170. Bisher war kein Exemplar bekannt.

Breslau, Stadtbibl. Ea. 4.

57. **Gerardus Mercator,** England, 1564; ca. 1 : 943000.

Kupferstich auf Papier. 8 Blatt. Nach W orientiert. 1271 (1267) × 872 (876) mm. Oben in der Mitte in verziertem Rahmen: ANGLIAE SCOTIAE || & Hibernię noua descriptio. Unten links ohne Rahmen: Absolutum & || euulgatum Duys||burgi anno Do || mini 1564. Oben links, ebenfalls ohne Rahmen: Cum gratia & priuilegio Regiae || Maiestatis per Brabantiam Flan=||driam reliquamq; Germaniam infe||riorem ad annos 6. Unten rechts in verziertem Rahmen: Gerardus Mercator lectori salutem || Obtulit mihi candide lector amicus quidam singularis hanc Britannicarum insularum descriptionem, multa sane diligentia & || summa fide congestam, rogans vt pro nostro modulo concinnatam in multa exemplaria diffunderem, quod cum amico denega=||re nollem . . . . eam tibi || qualem accepi exhibeo, ...

Britische Inseln. Ohne Gradnetz. Unten in der Mitte: Scala miliarium Anglicorum, 50 = 91 mm. Südwestecke—Dower (520 km) = 560 mm; Dunsbyhead —D. (885 km) = 923 mm.

Breslau, Stadtbibl.

Publ.: Drei Karten von G. Mercator. Herausgeg. von der Ges. f. Erdk., Berlin 1891.

Litt.: Reinhard, Zur Entwickelung d. Kartenbildes d. Britischen Inseln, 1909, 101.

58. **Donato Bertelli,** Italien, 1565 (?); ca. 1 : 2 Mill.

Kupferstich auf Papier. 2 Batt nebeneinander. Nach N orientiert. 569 (564) × 402 (398) mm. Oben über der Karte: ITALIA NVOVA. Unten in verziertem Rahmen: Cedan l'altrui fatiche

al sudor nostro || Poi che l'Italia habbiam ridutto à tale, || Che non puo diligente opra mortale || Altrui mostrarla in piu lodato inchiostro || Alla libraria de l'Insegna del · S · Marco || Donato Bertelli 156IIIII (!) || Domenego. Æ. F.

Italien, im N Trieste, W Nizza, S Catania, O Durazzo. Die Halbinsel läuft von WNW nach OSO. Innenzeichnung mit Bergen, Flüssen, kleinen Ortsvignetten. Im gestrichelten Meer Schiffe und Ungeheuer. Rechtwinkl. Plattkarte. Unten und oben (28°) 29°—46°, 1° = 31,5 mm; rechts und links (38°) 39°—45½°, 1° = ca. 53 mm. Ohne Meilenmaßstab. Genua—Tarent (810 km) = 441 mm; Rom—T. (425 km) = 222 mm; Venedig—Ancona (225 km) = 105 mm; Rom—A. (220 km) = 114 mm.

Breslau, Stadtbibl. Ga. 4.

Andere Exempl.: Vgl. Br. Mus. I 2020: Italia Nuova .... (By) D. Bertelli, (Venice) 1558. — Another copy, with date altered to 1569.

59. Ferando Berteli, Österreich-Ungarn, 1565; ca. 1 : 1½ Mill.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 433 (429) × 266 (271) mm. Oben in einfach verziertem Rahmen: AVSTRIA E VNGARIA NOVA DESCRIPCIO. Unten rechts, ohne Rahmen: Ferando. berteli. exc. 1565.

Die Karte deckt sich inhaltlich fast völlig mit IV. Ber. nr. 90, 60.

Breslau, Stadtbibl. Na. 5.

Anderes Exempl.: Madrid, Bibl. nacional (Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 154).

60. Ferando Berteli, Weltkarte, 1565; ca. 1 : 45 Mill.

734 × 403 mm. Links unten steht nur Ferando berteli Exc. 1565 (die letzte 5 ist aber unklar). Möglicherweise ist der Name Forlani oben darüber abgeschliffen, man sieht noch einen Strich. Sonst stimmt alles zum I. Ber. nr. 67, 1.

Breslau, Stadtbibl. aa. 28.

61. Augustin Hierssfogel, Ungarn u. s. w., 1565; ca. 1 : 350 000.

Holzschnitt auf Papier. 12 Blatt in 3 Reihen übereinander. Nach S orientiert. 1507 (1496) × 802 mm. Oben querüber NOVA ET HACTENVS NON VISA REGNORV̄ ATQVE PROVINTIARVM PER AVGVSTĪ HIRSFO-GEL DESCRIPTIO · Oben links in verziertem Rahmen: Zu Ehr der Römischen zu Hungern vnd Behaim Kün. May. || Ertzhertzogen zu Osterreich Ist dise Carta der künigreich || Fürstenthumb / Grafschafften / Herrschafften / vnd Landen || hungern / Bossen / Crabaten / Dalmatien / windisch lande. || Siruey-Steir darinnen die Fürstlich Graffschafft Cilly || gelegen.

Kerndten. Crain. vnd seine anraychenden Herrschafften windisch marck. Metling, Mitterburg. ‖ Karst vnd Görtz. Auch Isterreich so vil zu gelegenheyt der Gränitz diser Christenlichen Land vnnd ‖ Teuscher Nation gegen dem Tyrannen dem Türcken vnd seiner gegen Gränitz von neten zu grundt ‖ vnd mererm verstandt des Mörs. Gepürgs vñ päß durch die sein täglich einfell beschehen. Allem Kriegß‖wesen nützlich vnd fürdersam. Durch Augustin Hierßfogel verfaßt vnd zusamen tragen worden. Unten links in einfachem Rahmen: Gedruckt zu Nürmberg / durch ‖ Hans Weygel / Formschneider / beim ‖ Sonnen Bad. Im jahr. 1565.

Inhaltlich und der Zeichnung nach deckt sich die Karte mit Ortelius, theatrum 1570 nr. 41; nur reicht sie im O weiter. Im S bis Sara (Zara), im W bis VILLACH, im N ungefähr bis zum FL. DRAG. Etwas grober Schnitt. Das Bergland stark markiert, die Flüsse ganz besonders bunt. Wälder, Ortsvignetten. Viel Wappen. Ohne Gradangaben. Unter dem Titel links oben Meilenmaßstab: 1, 2, . . . 18 = 385 mm, aber ohne Beischrift. Villach—Zara (300 km) = 727 mm; V.—Marburg a./Drau (140 km) = 484 mm; Zara — M. (275 km) = 688 mm. Die Karte war bisher nur aus Ortelius, theatrum und dem catalogus auctorum bekannt und galt als verschollen.

Breslau, Stadtbibl. Rolle 43.

Litt.: Oberhummer und v. Wieser, Die Karten des W. Lazius, 1906, 19. 53.

62. Joannes Franciscus Camotius, Friesland, 1566; ca. 1: 400000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 371 (368) × 461 mm. Unten links in verziertem Rahmen: FRISIAE ANTIQVISSIMAE (!) ‖ TRANS RHENVM PROVINC ‖ ET ‖ ADIACENTIVM REGIONV̂ ‖ NOVA ET EXACTA ‖ DESCRIPTIO ‖ VENETIIS ‖ IO: FRANCISCI CAMO: ‖ TII FORMIS AD ‖ SIGNVM PIRA·‖MIDIS ‖ ⊥ M ⊥ D ⊥ LXVI ⊥

Inhalt = III. Ber. nr. 29, 17.

Breslau, Stadtbibl. Pb. 22.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 57.

63. Giacomo Castaldi, Donaugebiet, 1566; ca. 1:1700000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 3 Blatt nebeneinander; das 2. und 3. = I. Ber. nr. 67, 27 u. 29. Ich beschreibe hier nur das 1. Blatt. 336 (326) × 498 (499) mm. Unten in der Mitte in einfachem Rahmen: Opera de M. Giac.mo Castaldi Piamontese Cosmografo in Venetia ‖ Disegno particolare de Regni, e Regioni, che son da Venetia, a ‖ Costãtinopoli, et da Costantinopoli, a Vienna, d'Austria, et da ‖ Vienna, a Praga Citta regal di Boemia, et alla Citta regal di ‖ Polonia, et altri paesi fuori de

detti uiaggi, come si uede di-||stintamente nel disegno. Darunter außerhalb der Umrahmung: Da Paolo Furlani Veronese intagliata con diligentia in merzaria al segno della Colona.

Im N bis Vratislauia, im W bis Landau am Isera f., im S bis Ancona. Trapezf. Proj. Gradangaben am Rande. Unten (33° 32′) 34°—41° (3′), 1° = 44,5 mm; oben (32° 35′) 33°—40° (36′), 1° = 40,5 mm; links (43°) 44°—(50° 48′) 51°, 1° = 63,5—64,5 mm. Im COLFO DI VENETIA eine 16strahlige Kompaßrose. Über dem Titel: Scala di miglia jtaliani, 10, 20 . . . 50 = 44,5 mm. Linz—Wien (156 km) = 82 mm; Fiume—W. (355 km) = 176 mm.

Breslau, Stadtbibl. Nb. 3 und 3a.

Litt.: Grande, notizie 63. — Marinelli, nr. 539.

64. Jacomo Gastaldo, Piemont, 1566; ca. 1 : 400000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 487,5 (488,5) × 369 (367) mm.

Die Karte ist = IV. Ber. nr. 89,45, bis auf die Jahreszahl: M.D.LXVI, der man die Korrektur ganz deutlich ansieht. Außerdem steht davor: VENETIIS, und unten innerhalb des Rahmens: Exe. Camotij formis.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 40.

Andere Exempl.: Lafreri nr. 56. — Br. Mus. I 52, 647, 1497; II 2807, 3034, 3287, 3291, 4111. — Supplem. Archivo stor. Lomb. II 1901, 2.

Litt.: Grande, notizie 60, wo aber der Titel der Karte in vielen Einzelheiten ungenau angegeben ist.

65. Orontius Finaeus, Weltkarte, 1566; ca. 1 : 5100000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. Innenumrahmung des Blattes 584 (582) × 515 (517) mm. Die größte Breite der eigentlichen Karte W—O 445 mm, Nordpol—Südpol 392 mm. Oben: Cosmographia uniuersalis ab Orontio olim descripta. Oben links auf einer von einer Figur gehaltenen Tafel: IOANNES || PAV-LVS || Cimerlinus || VERONĒ || SIS || in aes || incidebat || ANNO || 1566. Unten links auf der Vorderseite eines Altars: Illmo Viro Henrico Dño Matreuors, & || Comiti Arandelliae etc. Dño suo Colendiß°. || Tunc bene instituti homines fuisse mihi uidentur . . . . Vale || Tuę amplitudinis deditiß°. || Jo: Paulus Cimerlinus Veroneñ. Unten I P, c = Jo. Paulus Cimerlinus.

Weltkarte. Asien und Amerika hängen zusammen, 20° N der Scheitelpunkt der Küste. In Südamerika: AMERICA. In Nordamerika kein Gesamtname, die asiatischen Namen reichen sehr weit nach O. An der Westküste von Südamerika Cartigora. Südostasiens Darstellung ptolemäisch beeinflußt. Am Nordpol Inseln, am Südpol großer Kontinent, TERRA AVSTRALIS NVPER INVENTA, SED NONDVM PLENE EXAMINATA. Zwei Vorsprünge, bis 25° S reichend, REGIO PATALIS und BRASILLIE REGIO. In Südamerika BRASILIA. Herzförmige

Proj.; 10 : 10° ausgezogen, 10° = 19—20 mm am 0° gemessen. Reichlicher Bildschmuck herum.

Breslau, Stadtbibl. Aa. 30.

Andere Exemplare: Brit. Mus. I 817, II 4544. — Madrid. Bibl. d. Königs (Bol. soc. geogr. Madrid XXVI 1889, 375). — Wien, Hauslab-Liechtensteinsche Bibliothek (Mitteil. d. k. k. geogr. Ges. Wien 1886, 388). — Lafreri nr. 4.

Publ.: F. A. S. 89.

66. Paulo Forlani, Griechenland, 1566; ca. 1 : 2½ Mill.

Kupferstich auf Papier. 2 Blatt nebeneinander. Nach N orientiert. 613 (611,5) × 399 mm. Oben querüber: TOTIVS GRAECIAE DESCRIPTIO. Unten links in verziertem Rahmen: CANDIDO LECTORI · S · || QVA diligentia nouae huius Graeciae chorographia, || aliarumq; nonnullarum adiacentium regionum, insularumq; || descripta sit, ipsa tabella ostendere poterit, si cum alijs hactenus || impreßis conferre non grauaberis .... Vale. || VENETIIS || Io. Fr. Camocij aereis formis ad signum || Pyramidis. || M⊥D⊥LXVI⊥ || Paulo forlani Veronese fecit.

Balkanhalbinsel im N bis Mesebria, im O bis zur Linie Armena—Magidus, im S ganz Kreta, das aber zu nördlich liegt, im W bis Taras. Im punktierten Meer Schiffe und Ungeheuer. Nur Breitenangaben am linken Rand (33° 55′) 35°—(44° 55′) 45°, 1° = 36,5 mm. Unten rechts Meilenmaßstab: Migliaria 20, 40 ... 100 = 64,5 mm; Stadia 200, 400 ... 1000 = 73,5 mm. Konstantinopel—Saloniki (510 km) = 200 mm; K.—Athen (565 km) = 230 mm.

Breslau, Stadtbibl. Hc. 5.

67. Vincentius Luchinus, Schweiz, 1566; ca. 1 : 720000.

Kupferstich auf Papier. 2 Blatt nebeneinander. Nach N orientiert. 565 (579) × 400 mm. Unten links in verziertem Rahmen: Jodoco à Meggen Lucernati Praetorianorum Praefecto || Heluetios olim uir clariss. nuc (!) Suiceros Gallorum gentem bellicosissimam fuisse .... Am Ende steht: Venetijs Anno 1566. Apud Vincentius (!) Luchinus (!).

Inhalt = III. Ber. nr. 29,23, nur reicht die Karte im W nicht ganz so weit, Gratianopolis fehlt. Auch die Art der Zeichnung ist dieselbe. Ohne Gradangaben. Unter dem Titel: Miliaria Eluetiae 1, 2, 3 .... 10 = 79 mm. Mailand—Basel (265 km) = 360 mm; Genf—Leuk (der Ort hat keinen Namen) (115 km) = 172 mm; Bern—Schaffhausen (125 km) = 166 mm.

Breslau, Stadtbibl. Oa. 3.

68. Nicolaus Stopius, Afrika, 1566; ca. 1 : 19 Mill.

Die Karte stimmt bis auf die Jahreszahl völlig mit IV. Ber. nr. 87,36 überein.

Breslau, Stadtbibl. Ca. 8.

Litt.: Periplus 130.

69. Mathias Zündt, Ungarn, 1567; ca. 1 : 750000.

Kupferstich auf Papier. 6 Blatt, die nicht ganz genau aneinander passen, in 2 Reihen übereinander. Nach N orientiert. 870 × 502 (495) mm. Oben querüber: Neuwe vnd Gründtliche beschreibunge Des Ganczen Kunigreichs Hungern mit den Anstossenden Landen. Unten in verziertem Rahmen: NOVA TOTIVS VNGARIÆ DESCRIPTIO ACCVRA=||TA ET DILIGENS DESVMPTA EX PLVRIBVS ALIORUM || EDITIS COSMOGRAPHICIS CHARTIS ET TYPIS ÆREIS IN= || CISA A MATTHIA CYNTHIO NORIMBERGENSI ANNO || A CHRISTO NATO · M·D·LXVII. || Ein Neuwe warhafftige beschreibung Des ganczen Vngerlandts mit Sunderem || fleyß aufs Anderen Lanthaffeln Zu sam̄en gebracht vnnd in druck ver||ferttiget durch Mathias Zündten Zu Nörmberg. || Im Jar nach Christi geburt || ·1567· || Cum gratia & Priuilegio sacrae Caesareae Maiestatis.

Im N bis Fontes Tibisci (Theisquelle), im O fast bis zur Mündung des Aluta, im S ein wenig über den SAVW. FLV. hinaus, im W bis Stockraw, oberhalb Wien. Das Donauknie bei Woczen nicht scharf genug. Viel Bäume, Städtebilder, kämpfende Heere. Auf Blatt 2 eine Kompaßrose; danach ist die Karte nach NO orientiert. Ohne Gradangaben. Unten Germanica Milia, und zwar mit 2 Skalen, die eine mit 8, die andere mit 6 Teilen, deren jeder wieder in 4 Unterabteilungen zerlegt ist; beide Skalen 81 mm, ohne Beischrift. Wien—Ofen (220 km) = 325 mm; W.—Peterwardein (426 km) = 605 mm; Szegedin—P. (115 km) = 135 mm.

Breslau, Stadtbibl. Nc. 5 und 5a.

Litt.: Oberhummer u. v. Wieser, die Karten des W. Lazius, 1906, 46, wo der Titel der Karte nicht ganz genau angegeben ist.

70. Johannes Franciscus Camotius, Europa, 1568; ca. 1 : 12 Mill.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 375 (377) × 269 (266) mm. Unten links in verziertem Rahmen: EVROPAE BREVIS, AC NOVISSIMA || DESCRIPTIO · || VENETIIS. Apud Johannem Fran.m Camotiū. || M.D.LXVIII. || Cum Priuilegio.

Im N bis zur südlichen Hälfte von Skandinavien; im O bis zum Ostende des Schwarzen Meeres, im S ein Streifen von Nordafrika, im W bis zum Meer. Roher Stich mit schlechter Zeichnung, das Mittelmeer ist W—O zu groß. Im punktierten Meer Schiffe und Ungeheuer. Rechtwinklige Plattkarte (?). Unten 5°—65° O, 5° = 31 mm; oben ebenso große Teile abgeteilt, aber nicht numeriert; links und rechts 30°—65° N, 5° = 48 mm. Ohne Meilenmaßstab. C. Finisterre—C. Creus (1025 km) = 81 mm; Gibraltar—C. Cr. (1000 km) = 69 mm; Paris—Toulon (695 km) = 46 mm; Gibraltar—Spartivento (1900 km) = 158 mm; Genua—Tunis (850 km) = 67 mm.

Breslau, Stadtbibl. Ea. 6.

Andere Exempl.: Triest, Lloyd (Mitteil. d. k. k. geogr. Ges.

Wien, XXXIV, 1891, 318). — Madrid, Bibl. nacional (Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 153).

71. Jacomo Castaldo, Polen, 1568; ca. 1:3350000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 502 (505) × 363 (357) mm. Unten links der Mitte in einfachem Rahmen: A Benigni lettori. || Di·M·Jacomo Castaldo ui si rapresenta || la prima parte della descrittione del || Regno di Polonia, con la sua scala di miglia || jntagliata da Paolo furlani ueronese al segno || della Colonna. Venetia l'anno. 1568.

Im N bis zum Nordende des Bottnischen Meerbusens und Südende des Weißen Meers (GOLFO GRADVICH), im O bis Basilougrod am Volga. f., im S bis Duneborg (Dünaburg), im W bis Vender lago (Wettersee). Flüsse, Wälder, Berge, Vignetten, punktiertes Meer. Trapezf. Proj. Unten (37° 50′) 39°—69°, 10° = 160 mm; oben (31½°) 32°—75°, 10° = 116 mm; links und rechts (59¼°) 60°—70(¼)°, 10° = 330 mm. Im GOLFO OSTERGOTHICO eine 16strahlige Kompaßrose. Über dem Titel: Scala di miglia jtaliani, 20, 40 . . . 80 = 36 mm. Stockholm—Moskau (1210 km) = 333 mm; Dünaburg—M. (680 km) = 141 mm. I. Ber. nr. 67, 23 ist das südlich anschließende Blatt.

Breslau, Stadtbibl. Me. 3.

Andere Exempl.: Lafreri nr. 34. — Br. Mus. II 3325.

Publ.: F. A. Fig. 79.

Litt.: Grande, notizie 65.

72. Godefridus Maschop, Münsterland, 1568; ca. 1:165000.

Kupferstich auf Papier. 9 Blatt in 3 Reihen übereinander. Nach O orientiert. 1030 (1045) × 795 (787) mm. Oben in der Mitte in einfachem Rahmen: REITERATA EPISCOPATVS || MONASTERIENSIS GEOGRA·||PHICA DESCRIPTIO CVI || ADDITA EST ET OSNA·||BRVGENSIS PER GOD·||EFRIDV̄ MASCHOP || EMBRICENSEM || COSMOGRA·||PHVM || Remigius Hogenbergus Sculpsit. Oben rechts in einfach verziertem Rahmen: HENRICVS VRANIVS RESSENSIS AD CANDIDVM LECTOREM. Es folgen 8 Distichen. Unten links in einem einfachen Rahmen, über dem ein großes Wappen ist: Reuerendiss: Illustrissimoqȝ Principi ac || Domino Domino Joanni e Comitibus || ab Hoya Episcopo Monasteriēsis || administratori Osnabrugensis, || postulato paderbornēsis || Ecclesiarum Bernardꝰ Mollerus. Folgen 19 Distichen. Unten rechts in verziertem Rahmen: Godefridus Maschop Embri·||censis ad lectorem. || Westphalia .... Schließt: Vale 10 Kal: sep: A° 1568.

Die Zeichnung deckt sich mit Ortelius (theatrum 1570 nr. 24), der im Catalogus auctorum 1570 als Erscheinungsjahr 1558, in allen späteren Ausgaben aber richtig 1568 angibt. Im O bis DVLMANHORST und DIEFHOLT, im S bis zu DE LYP,

unterhalb deren Quelle die Stadt LYP liegt, im W bis BOICHOLT, im N bis OLDENBORGH. Ringsherum eine bunte Zierleiste. Ohne Gradangaben. Unten rechts Meilenmaßstab: 2 Mag, 2 Cō, 3 Par Miliaria = 125,5 mm, 92 mm, 109 mm. Bocholt—Münster (70 km) = 445 mm; Lippstadt—M. (59 km) = 344 mm; Osnabrück—M. (45 km) = 265 mm. Bisher war die Karte nur in der Nachbildung bei Ortelius bekannt.

Breslau, Stadtbibl. Rolle 32. Die Karte ist bunt, die einzelnen Gebiete sind verschieden gefärbt, sodaß die Deutlichkeit der Zeichnung und Schrift darunter gelitten hat.

Litt.: De Vreese, Leekebijdragen tot de geschiedenis van Vlaanderen (K. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde), 1912, 116.

73. Joannes und Lucas a Duetecū, Holland, 1569, ca. 1:250000.

Kupferstich auf Papier. 6 Blatt in 2 Reihen übereinander. Nach N orientiert. 864 (867) × 817 mm. Am linken Rand von Bl. 1 in reichverziertem Rahmen: IN DESE CAERTE || is beschreuen nae der conste || der Geographie tgraefscap vā || Hollandt, ende tlandt van || Utricht met die omleggen-||de andere Landen daer aē-||stotende, Oock alle niewe || dijckaigien aenwaßen ende || andere veranderinghen, || .... Darunter: Joannes a Duetecū Lucas a Duetecū || fecerunt. || Anno. 1569. geprint || in Hollandt in des || Grauenhage bij mij || Nicolaus Liefrincx || Voortstaēde op die Zale. Bl. 4 links: Met gratie eñ priuilegie der Coninclijke Ma[ts] ....

Im N bis zum Südende des Dollaert, O bis NOORTHOORN südlich davon, S bis zu den Rheinmündungen. Ein feiner Stich mit vielen Einzelheiten, Wasserläufen, Kanälen, Wäldern, Ortsvignetten. Im Meer Schiffe. Ohne Gradangaben. Im ZVYDER ZEE eine 32strahlige Kompaßrose. Am linken Rand von Bl. 4 Meilenmaßstab: Cleyne Hollantsche mylen, 1, 2 . . . 6 = 131 mm; Middelbare Hollantsche mylen 1, 2, 3, 4 = 110 mm; Grote Hollantsche mylen 1, 2, 3, 4 = 131 mm. Leyden—Dordrecht (40 km) = 158 mm; Leyden—Utrecht (45 km) = 178 mm; Edam—U. (46,5 km) = 191 mm.

Breslau, Stadtbibl. Pb. 5. Auf Leinewand aufgezogen, bunt mit schwarzem Rand darum.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 202.

74. Pyrrhus Ligorius, Belgien, 1569 (?); ca. 1:860000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 487 × 370 mm. Unten links in verziertem Rahmen: La noua & uera descrittion || della Gallia Beglica. Unten rechts: DESCRIPTIO TOTIVS GALLIÆ BEL||GICÆ || Pyrrho Ligorio Neapolit. auctore. || ROMÆ. M. D. LXVIIII (oder LXIIIIII?, die Striche sind nicht genau zu erkennen) || Michaelis Tramezini formis. Non sine Summi || Pont. et Veneti Senatus priuilegio ad deceñium || Sebastianus de Regibus Clodiensis incidebat.

Zeichnung und Inhalt = IV. Ber. nr. 89,22. Das Meer ist stark gewellt. Meilenmaßstab unten rechts: Mill. Gallica. || 1, 2 ... 5 = 19,5 mm || Pro Brabantia || Hannoniae parte et || pro Campinia || 5 Teile || Pro Flandria occiden. || Leodio Luxemburgo ē Arduēa || 5 Teile || Pro inferiori Germania Campa- || nia Cliuia Gueldria || 5 Teile ||. Die Entfernungen von IV. Ber. nr. 89,22 sind hier 425, 331, 260, 164, 110 mm.

Breslau, Stadtbibl. Pc. 4.

Litt.: Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 202.

75. Bartolemaeus Scultetus, Meißen und Lausitz (1568) 1569; ca. 1 : 860 000.

Holzschnitt auf Papier. Nach N orientiert. 356 (355) >< 261 (259) mm. Oben außerhalb des Randes: Tabula chorographica Misniae & Lusatiae regionum. || Landtaffel der Marggraffthümer Meissen vn̄d Lausitz / sampt den Grentzen̄ || anderer anstossenden Regionen: Darinnen fürnemlich jre Städte / Schlösser / Flecken vnd Märckt etc. auch die Wasserflüß / Gebirg vnd || Wäld / etc. soviel dißmals müglich vnd im wissen / ordentlich begriffen / mit jren Orten vnd Stellen / wie sie allesampt von vnd gegen || einander gestalt vnd gelegen sind. Außgangen vnd gedruckt zu Görlitz M. D. LXIX. Im Maio. Links in einfachem Rahmen: Dem durchleuchti-||gisten / Hochgebornē Fürsten || vnd Herrn / Herrn Augusto / Her||tzogen zu Sachssen, des heiligen || Röm. Reichs Ertzmarschalchen || . . . . seinem gnedigstē Herrn || zu sondern ehren vnd wolgefal-||len / Jetzund anfenglich vn̄ auffs || new beschrieben vn zugericht. || Durch jrer Chur. F. G. vnterthe-||nigsten vnd gehorsamsten. || M. Bartolemaeum Scultetum Gor. || der Geometrischen künsten || liebhaber. Unten links in einfachem Rahmen: Epigr. In Tab. Misniae. C. M. G. L. Dann 8 Distichen. Über dem Meilenmaßstab links: MENSE || Martio; rechts: 1568.

Im N bis Belitz, nordöstlich von WITTENBERG, im O bis LAVBEN, östlich von GORLITZ, im S bis PRAGE, im W bis Gothen (Gotha). Bunte Flüsse, Wälder, Berge, Ortschaften. Zeichnung im allgemeinen gut. Gradangaben am Rande. Trapezf. Proj. Unten (28° 15′) 20′—32° 30′ (34′), 1° = 83 mm; oben (28° 9′) 10′—32° 40′ (42′), 1° = 78,5 mm; links und rechts (50° 6′) 10′—52° (4′), 1° = 129 mm. Oben rechts Kompaß mit östlicher Abweichung. Unten: SCALA MILLIARIVM GERMANICORVM || Grosse meilen 17 = 165 mm || Kleine meilen 20 = 172 mm. Leipzig — Dresden (100 km) = 101 mm; Strehla — Joachimstal (112 km) = 116 mm.

Breslau, Stadtbibl. Sd. 3.

Publ.: Schmidt, Kurfürst August von Sachsen als Geograph, 1898, 9. — Hantzsch, Die ältesten gedruckten Karten der sächs.-thüringischen Länder, 1905, Taf. II. Diese Reproduktionen sind aber nach einem Abzug von den noch vorhandenen Holzstöcken gemacht, auf denen Titel und Inschriften fehlen.

76. Petrus Laicksteen und **Christianus Sgrothenus,** Palästina, (1556) 1570; ca. 1:288000.

Kupferstich auf Papier. 9 Blatt in 3 Reihen übereinander. Nach N orientiert. 1084 (1083) × 1034 mm. Oben in der Mitte in bandartigem Ornament: Noua descriptio amplissimae Sanctae Terrae, quam M^r. ‖ Petrus Laicksteen Astronomus perambulauit ac visitauit. ‖ An^o. redẽtionis. 1556. per Christianum Sgrothenum Reg. Ma^tis Hispan. etc. ‖ Geographum collecta. a^o. 1570. Auf dem 6. Bl. in reich verziertem Rahmen: REVERENDISS. IN CHRISTO PATRI ‖ ET ILLVSTRISS. DOMINO. ‖ D. GERARDO A' GROISBEECK EPISCOPO ‖ LEODIENSI, DVCI BVLLONENSI, MARCHI-‖ONI FRANCIMONTANO, COMITI LOS-‖SENSI, ETC. SACR. ROMAN. IMPERII ‖ PRINCIPI, OMNIVM BONARV̄ ARTIV̄ ‖ PATRONO. ‖ HIERONYMVS COCVS, ‖ PICTOR, DEVOTIS-‖SIME DEDI-‖CABAT. Unten links in reich verziertem Rahmen: M. Petrus Laicksteen Astronomus ‖ Lectori ‖ Quamtũ (!) studium et laborem in his finibus amplissimae Sanct^e. terrę ‖ peragrandis, propter veram ac solidam rerum et locorum cognitionem ‖ assequendam subiuerimus, facile ij . . . . ‖ . . . . agnoscere possunt . . . . . Porro quem admodũ ‖ Sancte Terrę descriptionem per suas locorum certas distantias atque ‖ mensuras distinctam, studio nostro et labore particulatim quidem ‖ assequuti sumus, ita eandem summatim quasi ex vna tabula assequi ‖ prae ingenij tenuitate non valemus. Quamobrem hoc totum ‖ negocium M. Christiano Sgrotheno. Reg. Ma^tis. Hispan. etc. ‖ fideli Geograph. commisimus, vt hunc nostrũ laborem ex vna tabula ‖ colligeret . . . . ‖ . . . . Vale. Darunter, unter dem Maßstab: Cautum est Regio Priuilegio ne quis hanc nouam Sancte Terrę descriptio-‖nẽ pręter Hyeronimum Cock hinc ad decennium imprimat sub poenis in eodem indictus (!) ‖ prout latius patet in literis debitè super eo expeditis Bruxellae IX die ‖ junij. 1570. — ‖ Vander Aa. In der linken unteren Ecke: Joannes à Duetecum ‖ Lucas à Duetecum. Fecerunt. Unten rechts in reich verziertem Rahmen lange Erklärung: Palestinam . . . . Im Toten Meer (LACVS ASPHALTITES) in einfachem Rahmen: Imprimé en Anuers pres ‖ du Pand des tapissiers, à ‖ l'enseigne des quatre Vents, ‖ en la maison de Jerony-‖mus Cocq.

Palästina, im N bis Berithus, im O bis Mons Arnon im NO vom Toten Meer, im S bis zum südlichen Teil des Toten Meeres, im W bis zum Meer. Die Richtung der Küste ist gut. Viel Flüsse, Jordanlauf stark gewunden. Berge, Ortschaften mit kleinen Vignetten, Angabe des Wegs der Israeliten: Via per quam filij Israel venerunt . . . . Im fein gewellten Meer viel Schiffe und einige Ungeheuer. Ohne Gradangaben. Stundenmaßstab unten links: HORÆ ITINERIS 1, 2 . . . . 12 =

159 mm. Joppe—Jerusalem (55 km) = 204 mm; Sidon—Gaza (250 km) = 870 mm; S.—Tiberias (89 km) = 291 mm.

In der linken oberen Ecke ist eine Spezialkarte, die in kleinerem Maßstab ein größeres Gebiet umfaßt. Nach N orientiert. 348 × 522 mm. In einem Ornament, das einem aufgewickelten Blatt gleicht: Candido Lectori || Quod vastum .... Unde non invtile fore putaui, si minorem || hanc Tabulam tanquam subsidiariam, maiori || isti adderem, in qua descriptionem Sanctę Terrę || integrè quidem sed angustiori spacio repetiuimus, || et errabundum illud iter, per desertum annis || quadraginta filiorum Israel simul explicuimus .... Vale. Im N bis Berithus, im O bis Nahaliel östlich vom Nordende des Toten Meeres, im S bis Chayro und PARS MARIS RVBRI, im W bis Chayro. Ausführung wie auf der Hauptkarte mit Angabe des Marsches der Israeliten. Ohne Gradangaben. Stundenmaßstab: Horae itineris 1, 2 .... 10, 20, 30 = 88,5 mm. Die oben gemessenen Entfernungen betragen hier 43, 196, 65 mm. Danach ist der Maßstab ca. 1 : 1300000. Die Karte wird erwähnt von Ortelius, theatrum 1595: Petrus L. Iudaeam perlustrans eius loca descripsit, quam descriptionem Christianus Schrot in tabulam redegit. Exstat Antverpiae apud Hieronymum Cock 1570.

Breslau, Stadtbibl. B b. 55.

Litt.: Röhricht, Bibl. geogr. Palaestinae, 1890, 604 nr. 67. — Denucé, Oud-Nederlandsche kaartmakers I 1912, 126. — Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 41.

77. **Remigius Hogenberg,** Flandern, o. J.; ca. 1 : 370000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert 494 (497) × 360 (364) mm. Oben links in einfachem Rahmen: FLANDRIAE RECENS EXACTAQ· || DESCRIPTIO· Dann kommt noch eine Zeichenerklärung. Unten rechts: Insculpebat Remigius Hooghenberchghe Macchlinieñ.

Flandern im W bis Bolongne, CALETVM (Calais), N bis MIDDELBVRGVM auf WALACHRIA INSVLA (Walcheren), O bis MACLINIA, S bis DVACVM (Douai). Die Zeichnung deckt sich genau mit Cellarius, speculum orbis 1578, 36. Mit der Hand koloriert. Nur für die bedeutenderen Siedlungen lateinische Namen und Vignetten, sonst einfache, rot ausgefüllte Kreise mit modernen Namen. Im wellenförmig schraffierten Meer ein Schiff, Kopf eines Ungeheuers, Wappen. Rechtw. Plattk. Gradangaben am Rande. Unten und oben (22° 51′) 23°—26° 50′ (53′) 0, 1° = 123 mm; rechts und links (49° 59′) 50°—51° 40′ (50′), 1° = 196 mm. Unten links Meilenmaßstab: Iusta Miliaria Flandrica itineris Vnius hore, 1, 2 .... 13 = 166,5 mm, Miliaria maius (!) 9 = 127 mm; Miliaria magna 9 = 142 mm. Calais — Antwerpen (185 km) = 480 mm; Ostende — Douai (96 km) = 270 mm; Antwerpen — Gent (51 km) = 135 mm; A. — Middelburg (62 km) = 173 mm; Brügge—Calais (100 km) = 262 mm; Ostende—Ypern (43 km) = 118 mm. Die Karte ist einer Handschrift beigefügt, die über Flandrische Fürsten u. s. w. handelt und in der das letzte Datum 1562 ist. Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Karte ungefähr aus dieser Zeit stammt.

München, Hof- und Staatsbibl. cod. icon. 265. De Vreese (s. u.) 116 f. setzt sie zwischen 1553 und 1562.

Publ. u. Litt.: De Vreese, Leekebijdragen tot de geschiedenis

van Vlaandern (K. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde) 1912, 95.

78. Anonymus, Corsica, o. J.; ca. 1:625000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 187 × 293 (290) mm. Oben links in einfachem Rahmen: CIRNVS siue Corsica jnsula est jn ‖ mari ligustico circuitus 322. mill. paſſ‖ṣuū uinni et annimalium ferrocißimi ‖ et gignit homines fortes ad labores et ‖ militiam.

Inhalt und Zeichnung der Karte = III. Ber. nr. 29, 31. Vgl. IV. Ber. nr. 67.

Breslau, Stadtbibl. Gc. 72.

79. Anonymus, Malta, o. J.; ca. 1:170000.

Kupferstich auf Papier. Nach W. orientiert. 181 × 248 mm. Oben links in verziertem Rahmen: Melita insula, ab Sicilia disiun- ‖ cta . . . . . Cotono seu Goßipio. In der Insel MALTA.

Malta mit einem Stück der Isola di gozzo am oberen Kartenrand. Sonst stimmt alles zu IV. Ber. nr. 90, 106.

Breslau, Stadtbibl. Gc. 30.

80. Anonymus, Majorca, o. J.; ca. 1:485000.

Kupferstich auf Papier. Nach W orientiert, aber rechts MEZZODI, links TRAMONTANA. 177 (178) × 249 mm.

Alles übrige stimmt mit I. Ber. nr. 67, 4 überein.

Breslau, Stadtbibl. Fb. 61.

81. Anonymus, Menorca, o. J.; ca. 1:200000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert, aber rechts PONENTE, links LEVÃTE, unten MEZZODI. 172 × 241 mm.

Sonst alles = I. Ber. nr. 67, 5, wo das 1. Wort des Textes in MINORICA zu ändern ist und beim letzten die Endsilbe nicht sicher gelesen werden kann.

Breslau, Stadtbibl. Fb. 66.

82. Anonymus, Neapolitanisches Reich, o. J.; ca. 1:1¼ Mill.

Kupferstich auf Papier. Nach NO orientiert. 486 × 326 mm. Oben in bandartigem Ornament: REGNO DI NAPOLI.

Unteritalien von der Linie Rom — Ancona. Sizilien bis zum Etna; dieses Stück ist aber als selbständige Insel gezeichnet. Die Namen der Himmelsrichtungen LEVANTE, OSTRO, PONENTE sind ganz ausgeschrieben; man kann erkennen, daß bei allen die letzten Buchstaben nachträglich angesetzt sind. Unten in der Mitte Scala de le Miglia 20, . . . 80 = 71 mm. Die Entfernungen haben mit Abweichungen von 1—3 mm dieselbe Größe wie die im III. Ber. nr. 15. Vgl. I. Ber. nr. 64.

Breslau, Stadtbibl. Gb. 184.

83. Anonymus, Sardinien, o. J.; ca. 1:1 Mill.

Inhalt und Zeichnung = I. Ber. nr. 67, 51. Nur fehlt der Name des Verfassers, und die Länge der Insel von S—N (270 km) ist = 268 mm.

Breslau, Stadtbibl. Gc. 61.

84. Anonymus, Sardinien, o. J.; ca. 1 : 930000.

Kupferstich auf Papier. Nach N orientiert. 201 (199) × 301 mm. Links oben in verziertem Rahmen: Sardinia insula, inter Africū, et Tyr-||rhenū pelagus sita: magnitudine || 562 mill. pas: . . . . fonti-||bus, salubribus, prestantißima.

Ausführung = IV. Ber. nr. 90, 103 b.

Breslau, Stadtbibl. Gc. 60.

85. Joannes Franciscus Camocius, Palästina, ohne Jahr; ca. 1:580000.

Kupferstich auf Papier. Nach O orientiert. 481 (478) × 249 mm. Oben querüber in einer Zeile: SITVS, TERRE, SANCTE, IVXTA, NVMERV̄, FILIOR̄, ISRAEL, PER, APICES, SEV, PV̄CTA, DIVISVS (das erste I ist in's D hineingesetzt). Unten rechts: Apud Joannem Franciscum Camocium.

Palästina mit Einteilung für die einzelnen TRIBVS. Im O bis Bosra, nunc idumea, S bis Gaza und Bersabe, W bis zum Meer, N bis Sidon. Rechtw. Plattk. nach der Gradeinteilung am Rande, aber die Zählung der Grade ist unverständlich. Unten und oben 5, 10, 15 . . . . 80, 82; jeder Teil, der wieder in 6 Unterabteilungen eingeteilt ist, = 29 mm; links und rechts (45) 40, 35 . . . . 5, 1 Teil = 31 mm. Sidon—Tiberias (89 km) = 181 mm; S.—Gaza (250 km) = 438 mm; Joppe—Jerusalem (55 km) = ca. 80 mm.

Breslau, Stadtbibl. Bb. 57.

Litt.: Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae 1890, 610, nr. 135.

b. Sammelbände.

86. In der Universitätsbibliothek zu Breslau [1]) findet sich ein dünner Band (ohne Signatur) in sehr verbrauchtem und verbeultem Pergament, geschlossen 290 × 470 mm. Er enthält 27 Karten, lauter Kupferstiche. Außerdem ist eine anonyme Weltkarte lose hineingelegt = IV. Ber. nr. 87, 2. Die eingehefteten Karten sind folgende:

1. **Ant(onius) Sal(amanca),** Weltkarte, o. J. = III. Ber. nr. 29, 3. Anderes Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Aa. 24.

2. **Jacobus Gastaldi,** Weltkarte, 1560 = III. Ber. nr. 29, 4.

3. **Nicollo del dolfinatto,** Atlantischer Ozean, 1560 = IV. Ber. nr. 89, 74.

4. **Anonymus,** Irland, o. J.; ca. 1 : 2 Mill.

1) Der im F. A. 136 erwähnte Atlas, der sich in der Breslauer Stadtbibliothek befand, ist aufgelöst worden; die meisten der oben aufgeführten Karten werden aus ihm stammen.

Nach S orientiert. 180 (184) × 265 (258) mm. Oben links in einfachem Rahmen: HIBERNIA siue IRLANDA insula ‖ maxima inter Britanniam & Hiſpaniam si-‖ta . . . . & musica gaudent.

Inhalt = I. Ber. nr. 67, 7. Dundalk—Galway (195 km) = 103 mm. Die Insel NO—SW (490 km) = 244 mm.

5. **Anonymus,** Island, o. J. = IV. Ber. nr. 90, 11.

6. **Anonymus,** England, 1556 = III. Ber. nr. 29, 8.

7. **Vincentius Luchinus,** Spanien, 1559 = IV. Ber. nr. 90, 14.

8. **Anonymus,** Majorca, o. J. = IV. Ber. nr. 87, 44.

9. **Anonymus,** Menorca, o. J. = IV. Ber. nr. 87, 45.

10. **Michaelis Tramezini,** Flandern, 1555 = I. Ber. nr. 67, 12.

11. **Michaelis Tramezini,** Brabant, 1558 = III. Ber. nr. 29, 14.

12. **Michaelis Tramezini,** Friesland, 1558 = III. Ber. nr. 29, 17.

13. **Jacopo di Gastaldi,** Deutschland, 1559 = oben nr. 44.

14. **Anonymus,** Österreich-Ungarn, o. J. = I. Ber. nr. 67, 30.

15. **Ant(onius) Salamanca,** Schweiz, 1555 = III. Ber. nr. 29, 23.

16. **Jacomo Gastaldo,** Piemont, 1556 = III. Ber. nr. 29, 25.

17. **Anonymus,** Lombardei, 1556 = IV. Ber. nr. 90, 82, nur steht in dem Schild unten links nur die Jahreszahl 1556 und kein Name.

18. **Hieronimo Bell' Armato,** Toskana, 1558 = IV. Ber. nr. 51.

19. **Anonymus,** Gebiet von Rom, 1557; ca. 1 : 270 000.

Die Karte stimmt mit IV. Ber. nr. 90, 89 überein, nur die Jahreszahl weicht ab und die Worte Con priuilegio fehlen.

20. **Anonymus,** Neapolitanisches Reich, o. J.; ca. 1 : 1 100 000.

Nach NO orientiert. 481 × 303 (302) mm. Oben in bandartigem Ornament: REGNO DI NAPOLI. Unten links steht nichts.

Inhalt = III. Ber. nr. 15. Ohne Gradnetz und Kompaßrosen. In der Mitte unten Meilenmaßstab: Scala de le Miglia = 73 mm, aber ohne Einteilung. Die letzten sechs der III. Ber. nr. 15 angegebenen Entfernungen haben hier folgende Maße: 377, 210, 260, 243, 242, 360 mm. Vgl. IV. Ber. nr. 89, 52 und 90, 97.

21. **Anonymus,** Corsica, o. J. = IV. Ber. nr. 67.

22. **Fabius Licinius,** Sardinien, o. J. = III. Ber. nr. 29, 30.

23. **Anonymus,** Elba, o. J. = III. Ber. nr. 29, 32.

24. **Anonymus,** Sicilien, o. J. = I. Ber. nr. 67, 50.

25. **Sebastianus de Regibus,** Kreta, 1559 = I. Ber. nr. 67, 58.

26. **B. F.,** Cypern, 1560 = I. Ber. nr. 67, 61.

27. **Anonymus,** Ansicht von Parma.

Anhang.

Zum Schluß sind noch die Karten anzuführen, die schon in den vorigen Berichten genau beschrieben sind, und von denen sich noch andere Exemplare gefunden haben.

Luchinus, Lombardei, 1558 = IV. Ber. nr. 90, 82.
Exempl.: Breslau, Universitätsbibl. Schles. Ges. B. Mappe X 16.

Nelli, Afrika und Asien, 1564 (1565) = I. Ber. nr. 67, 73—75.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Ca. 6, 1—3.

Bertelli, Italien, 1565 = I. Ber. nr. 67, 36.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Ga. 3.

F. Bertelli, Menorca, o. J. = I. Ber. nr. 67, 5.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Fb. 65.

Gastaldi, Korsica, o. J. = I. Ber. nr. 67, 42.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Gc. 70.

(Cornelius Anthonii), Dänemark und die umliegenden Länder, 1562 = I. Ber. nr. 67, 20.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Ia. 3 und 3^a.

F. Bertelli, Gotland, o. J. = I. Ber. nr. 67, 22.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Ib. 50.

Luchinus, Lombardei, 1558 = IV. Ber. nr. 90, 82.
Exempl.: Breslau, Universitätsbibl. Schles. Ges. B. Mappe X 16.

Oleatus, Holland, 1567 = I. Ber. nr. 67, 14.
Exempl.: Breslau, Stadtbibl. Pb. 3.

II. Texte.

A. Handschriften.

a. Entdeckungsgeschichte.

1. Monetarius (Münzer), Brief an Johann II. (Bruchstück), 1493.

Papierhandschrift. Enthält einen Teil des Briefes, den Hieronymus Münzer am 14. Juli 1493 an Johann II. von Portugal über den Seeweg nach Kathay in lateinischer Fassung gerichtet hat. Die portugiesische Übersetzung s. u. nr. 48.

München, Hof- u. Staatsbibl. in Incun. c. a. 424. 4°.

Publ. u. Litt.: Stauber, R., Die Schedelsche Bibliothek (Studien u. Darstellungen aus d. Gebiet d. Geschichte VI 2, 3, hrsg. von Grauert) 1908, 89, 251. — Vignaud, Histoire critique de la grande Entreprise de Chr. Colomb, 1911 II 414 f., 447 f., 620 f. — Vgl. außerdem u. nr. 48.

2. **Monetarius (Münzer),** Entdeckung von Guinea, 1494, 1495.

Papierhandschrift. Enthält Itinerarium siue || Peregrinatio Excelle||ntissimi viri artiū || ac vtriusqve medicine || doctoris Hieroñi || monetarij de Felt-||kirchen Ciuis || Nuremberg-||ensis. Darin fol. 280 f. Nachrichten De Inuentione Affrice' maritime et occidentalis vel genee Per Infantem heinricum Portugallie.

München, Hof- und Staatsbibl. Clm. 431.

Publ. (nicht ganz genau) u. Litt.: Kunstmann, Abh. Akad. München, philos.-philol. Cl. VII, II. Abt. 289. 348 f.

3. **Valentin Ferdinand,** Portugiesische Entdeckungen, 1504, 1505, 1507.

1. Papierhandschrift. Über die Fahrt Kabrals.

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Mscr. Histor. nr. 248, Bl. 54—55.

Publ.: Kunstmann, Abh. Akad. München, philos.-philol. Cl. 1860, VIII, I. Abt. 788 f.

2. Dieselbe Handschrift, Bl. 57—58. Über die Fahrt der Portugiesen nach Indien 1505. Beginnt: Valentinus Morauus doctori praestantissimo Conrado Peutinger Augustensi. S. und schließt: Vale ex Vlixbona Die XVI Augusti Anno M. D. V.

Publ.: a. a. O. S. 787 f. — B. Greiff (26. Jahresbericht d. histor. Kreisvereins im Regierungsbezirk von Schwaben u. Neuburg f. d. Jahr 1860), Augsburg 1861, 172 hat den 2. Teil des Briefes nach einer Handschrift der Augsburger Stadtbibliothek veröffentlicht (s. u. nr. 4).

3. Papierhandschrift. Über die portugiesischen Entdeckungen an den afrikanischen Küsten in Indien, auf den atlantischen Inseln und Inselgruppen, 1507. Die einzelnen Bestandteile des Sammelwerks und die Stellen, an denen sie publiziert sind, findet man am bequemsten zusammengestellt bei S. Ruge, 27. Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden 1901, 146 f. — Über V. Ferdinand vgl. Böhme, Die großen Reisebeschreibungen des 16. Jahrhunderts, 1904, 9.

München, Hof- und Staatsbibl. Cod. Hisp. Cl. I 27.

4. Briefe und Berichte über die frühsten Reisen nach Amerika und Indien, aus **Dr. Conrad Peutingers** Nachlaß. Papierhandschriften.

Augsburg, Kreis- und Stadtbibliothek.

Publ.: B. Greiff (26. Jahresbericht d. histor. Kreisvereins im Regierungsbezirk von Schwaben u. Neuburg f. d. Jahr 1860), Augsburg 1861, 113 f. — Hümmerich, Vasco da Gama 1898, 193 (das Original zu dem 4. Stück der Sammlung bei Greiff S. 133 f.).

5. **Springer,** Indienfahrt, Anfang des 16. Jahrhunderts.

Papierhandschrift, 10 Blatt, 30 Zeilen auf der vollen Seite. Rings um den Text ein breiter Saum freigelassen. Geschrieben Anfang des 16. Jahrhunderts, also bald nach der Rückkehr Springers 1507. Ohne Bilder. 1. Bl. r.: Relatio balthasaris springer de maxīa sua || marina peg'natiōe ex ptibȝ hollandie ī vlix||bonā portugalie ac deīde p occeanū australe (!) || versus polū ātharticū in indiam et ei9 īsulas || Ego balthasar springer induct9 pre||cibus amicorū simul et aī mei || attractus delectatione. . . . . 10. Bl. v.: a quo discedētes ī directū || xv die nouēbris tandē vlixbone portū itrauim9. Fīs.

Gießen, Universitätsbibl. Handschr. nr. 219, Bl. 36—45.

Publ.: Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins, herausgegeben von Martène und Durand, Paris 1724, 361 ff.

Litt.: Schulze, Balthasar Springers Indienfahrt 1902, 8.

6. **Rem,** Lucas, Tagebuch aus den Jahren 1494—1541. Papierhandschriften.

Augsburg, Kreis- und Stadtbibliothek.

Publ.: B. Greiff, a. a. O. 1 f.

7. **Anonymus,** New Zeitung auß presillanndt, 1514.

Papierhandschrift. Auf der Außenseite steht die Aufschrift: „New zeitung auß presillanndt". Der Text beginnt: „Zeytung So ain schiff pracht hat So von portugal außgefaren ist" und gibt den Anfang des gedruckten Flugblattes (s. u. nr. 73. 74) mit Jahreszahl: „Wißt das auf 12 october 1514 ain Schiff aus presillanndt hie ankomen ist . . . ."

Augsburg, Fuggersches Archiv, Brasilien 1515, 65. 1, 3.

Litt.: Häbler, Zeitschr. d. Ges. f. Erdk., Berlin 1895, 352.

8. **Pirkheimer,** Abschrift der „Newen zeittung" (s. nr. 78), datiert vom 19. III. 1522.

Nürnberg, Stadtbibl. Pirkheimers Handschr. nr. 99.

9. **Wolfgang Sedelius,** Abschrift zweier Briefe, 1531.

Papierhandschrift. Auf Bl. 1 steht Fr̄ Vuolgang9 Sedeli9 || Anno dn̄j. 1531.

Bl. 326: DVE EPISTOLE HI-||STORICE DE INSVLIS || INDIE DE MAN-||DATO DI-||VI CA-||RO-||LI || HISPANIE

REGIS ROMANI·‖Q(VE) IMPERII CÆSARIS NV·‖PER INVENTIS ‖ QVAS VO·‖CANT ‖ MO·‖DO ‖ NOVAM HISPANIĀ. — Bl. 327: EPISTOLA PRIOR IOAN·‖NIS SEBASTIANI DOL·‖ CANONIS CAPITA·‖NEI INVICTIS·‖SIMI CARO·‖LI HIS ‖ PA·‖NIE REGIS, ETC̄. ROMANI ‖ IMPERII CESARIS SEM·‖ PER AVGVSTI ‖ EIDEM DE·‖STI·‖NATA, NARRATIVA RERV̄ ‖ QVAS IN OCEANO NVPER ‖ EXPERTI SVNT LV·‖ STRATORES ‖ HISPA·‖NI. — Del Cano war auf der Fahrt von Magalhaes Führer der Victoria.

Publ.: Schmeller, Abh. Akad. München. philos.-philol. Cl. IV 1, 1844, 264 f.

Bl. 335: EPISTOLA·ALTERA ‖ DE INSVLIS PER FER·‖ DINANDVM ‖ MAGELLA·‖NVM ‖ POR·‖TVGALLENSEM NONNVL·‖LOSQ(VE) ALIOS AD HOC ‖ NEGOCIVM ‖ DELEC·‖ TOS ‖ SVB INVICTISSIMO IMPE·‖RATORE CAROLO HIS·‖ PANIE REGE NV‖PER INVEN·‖TIS AB ‖ AV·‖THORE HACTENVS NOBIS ‖ INCOGNITO EDI·‖TA. — Beginnt Bl. 336: Reuerendissime ac illustrissīe ‖ princeps & domine, domīe ‖ mi unice humillimam cō‖mendationem ...... die‖bus una ex quinque illis nauibus ...... Schluß Bl. 378: Datum uallis oleti. Die ...... O·‖ctobris. Anno Domini. M. D. 22. — Es ist eine Abschrift des Briefes des Maximilianus Transylvanus über die Fahrt des Magalhaes. S. u. nr. 83. 84.

Bl. 341 zwei Karten: 1., Südostasien nach Ptolemaeus, 2., Südostasien nach den 'Hydrographi'. 121 × 52 mm. Nach N orientiert. Vorder- und Hinterindien, der westliche Teil der 4. Halbinsel, mit Sinus Gangeticus und Sinus magnus. Hinterindien lang nach S gezogen wie auf der Carta Marina Waldseemüllers von 1516. Längen sind offenbar unten und oben eingeteilt, aber ohne Zahlen und nicht übereinstimmend in der Größe mit denen der darüberstehenden Ptolemäischen Zeichnung. Breitenangaben rechts und links von (ca. 7°) 10° S—30° N, 5° = 6,75 mm.

München, Hof- und Staatsbibl. Clm. 18695.

Litt.: Schmeller a. a. O.

b. Segelanweisungen.

10. Anonymus, Portolan, 1296.

Pergamenthandschrift. 106 Blätter zu 21 Zeilen. 1. Bl. r.: IN nomine dñi nr̃i ih̃u xp̃i amen. Incipit liber conpassuū. M. cc : Lxxxxvj. De mense januarij fuit inceptū opus istud.

Lo conpasso de nauegare. A questo sie lo compasso e la starea de la terra sicomo se reguarda en quante millara pere starea en primamente da lo capo de san uiçẽço auenire de uere spagna uer leuante. Segelanweisung für das Mittelmeer mit dem Schwarzen Meer, Bl. 105 und 106 sind von anderer Hand geschrieben. Bl. 106 v. schließt: Qua e cõplito de uolçere tucto entorno lo mare maiore da leuãte e da ponente cioe lo mare maiore de romania dentro a costantinopoli. Explicit liber portuum totius maris in quo potest nauigari deo gratias Amen. Qui scripsit scribat semper cum domino uiuat. — Es ist der älteste datierte Portolan, der bekannt ist. Er fehlt bei Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters, 1909, und stimmt mit keinem der dort veröffentlichten Portolane überein.

Berlin, Kgl. Bibl. Mscr. Hamilton 396.

11. Anonymus, Seebuch, 14. Jahrh.

Papierhandschrift, 70 Blätter. Segelanweisungen für die atlantischen Küsten Europas.

Hamburg, Kommerzbibl.

Publ.: Koppmann, Das Seebuch, 1876.

12. Anonymus, Portolan, 15. Jahrh.

Papierhandschrift. 67 Blatt, die in 2 Spalten auf 38 Zeilen beschrieben sind. Beginnt: Questo sie portolan ch(e) nauega p̧ tuto el mondo. Chomẽzando da lisbona he vegneremo p̧ la banda de ponente, e si zerzeremo tuto el mondo Al nome del bon yh(e)u. Chomenzeremo da lisbona fino al chauo de san vizẽzo sie mia. 170. p̧ ost° algũa chossa x/sso el garbī. Es folgt eine Segelanweisung für Küsten und Inseln des Mittelmeers, einschließlich des Schwarzen Meers. Bl. 65 v. kommt die atlantische Außenküste: Questo sie chõpasso e portolano ‖ đ tarifa p̧ tuta la spagna e la galizia el cholfo đ baiona ī torno ī torno (!), E p̧ la ƀtagna e p̧ lo rasso đ san maio e p̧ tuta normãdia e pichardia ī fina ī flandra e po torna, p̧ la engelterra ī fina al chauo de chornouaia . . . . . Bl. 67 v.: Sapie ch(e) nuy semo passadi ī engelterra e vegneremo p̧ la chosta ī fina a la girlanda. Finis deo grãs. Laus deo sit nomẽ dñi bñditum (!). Amen. — Der Portolan fehlt bei Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters, 1909, und stimmt auch mit keinem der dort veröffentlichten Portolane überein.

Berlin, Kgl. Bibl. Cod. Ital. 172 fol.

13. Christoforus Bondelmont, Inselbuch, 1420.

Papierhandschr. in Leder gebunden, 162 >< 305 mm. Auf dem

1. Bl. des Textes: CHRISTOFORVS: BON‖DELMONT: FIORENTIA: PR‖ESBITER. HVNC: MISIT: CAR‖DINALI: IORDANO: DE VRSI‖NIS: M. CCCC. XX.

98 Blatt. Beschreibung von Kreta und den griechischen Inseln in der gekürzten Fassung. Im Text Inselkarten. Außerdem Bl. 81 eine kreisrunde Weltkarte von 145 mm Durchmesser. Rohe Umrisse. Afrika selbständiger Erdteil, ohne Zusammenhang mit Südostasien. Bl. 82 v. und 83 r. Italien; ca. 1:3700000. Zeichnung der Küsten gut; Innenzeichnung gibt Flüsse, Gebirge, Städte. Arno und Tiber hängen zusammen. Genua—Tarent (810 km) = 233 mm; Nordküste von Sizilien (270 km) = 70 mm; Ancona—Tarent (470 km) = 140 mm; Alessandria – Ravenna (290 km) = 70 mm.

Berlin, Kgl. Bibl. Msc. Hamilton 108.

Publ.: Die oben beschriebene Weltkarte im Periplus S. 111, Fig. 50.

Litt.: Legrand, Description des Iles de l'Archipel par Chr. Buondelmonte (Publ. école langues orient. viv. 4e série, XIV. 1897). — Jacobs, Cristoforo Buondelmonti (Festschr. f. A. Wilmanns, 1903), 313 f.

14. **Anxerinus (Bondelmont),** Inselbuch.

Papierhandschrift. Bl. 21—51 enthält den liber insularum. Beginnt: Constitui pater reuerendissime iordane cardinalis meis itineribus tibi librum ‖ insularum cicladum atq; aliarum in circuitu sparsarum destinare figur ‖ arum vna atq; suis temporibus priscis usque in hodiernum gestis. Schließt auf Bl. 51: Christophorus ego anxerinus venerande pater primum tibi affectanter misi . . . — Über die Form Anxerinus vgl. Legrand, a. a. O. XXVI.

Düsseldorf, Staatsarchiv G. 13.

Litt.: s. vor. nr.

15. **Duarte Barboso,** Küstenbeschreibung des Indischen Ozeans, Anfang des 16. Jahrhunderts.

Papierhandschriften.

Spanische Fassung.

München, Hof- und Staatsbibl. Cod. hisp. 8 und 12.

Litt.: E. J. Stanley, A description of the coasts of East Africa and Malabar in the beginning of the sixteenth century by Duarte Barbosa. Hakluyt Soc. 1866. — Wieder, Nederlandsche hist.-geogr. documenten in Spanje, 1915, 188.

Deutsche Fassung. Beginnt: Abschrifft der relaciones vnnd bericht So durch Duraten Barboso ain portugalisch treffenlicher

vnnd bey Kho M̃t von portugal ansechlicher glaubwirdiger man So die gesagtenn ding alle selbs persönlich gesehen vnnd als ainer der auf den erstenn schiffen so weilenndt Kunig Emanuel von portugal jm . . . [freigelassen, und dann nicht ausgefüllt] Jar zu erfindung frembder lennder vnnd Innsulen per India ausgesanndt selbs erfaren Vnnd dem Khunig von portugal also nach lenngs was sie vff sollicher fart von Cabo de buena sperantza bis genn Callicut Narsingna thina Vnnd Maluco zu wasser vnnd auf Lannd gesehenn vnnd erfaren, sowol die art vnnd gelegenhait der Lennder als die Ceremonias Vnnd gebreuch der Innwonner zu bericht geschribenn vnnd coroniciert hat. — Bl. 124: Dis Buch hab Ich. Iheronimus Seits vonn Augßpurg aus spanischer Zunge Inns teutsch bracht vnnd verteutschet auff 28 tag nouembris Im Jar 1530 . . .

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Mscr. (Geschichte) nr. 213 fol. — Ebenfalls deutsche Fassung in München, Hof- und Staatsbibl. Cgm. 934 und 953.

Holländische Fassung. 16. Jahrhundert. Beginnt: De cabe van sint sabasteam. Alz men ghepasseert es de cabe van bona esperanca . . . . .

Heidelberg, Universitätsbibl. Cod. Pal. Germ. 150.

Litt.: Wilken, Fr., Geschichte der Bildung, Beraubung und Vernichtung der alten Heidelbergischen Büchersammlungen, 1817, 362 f. — Wille, Die deutschen Pfälzer Handschriften des 16. und 17. Jahrhunderts in der Universitätsbibl. in Heidelberg, 1903, 18. Beide haben nicht erkannt, daß es eine Übersetzung von Duarte Barboso ist.

16. (De Nicolay, Sieur d'Arfreville), La navigation d'environ le royaume d'Escosse, Mitte des 16. Jahrhdts.

Pergamenthandschrift in weichem, goldgepreßtem Ledereinband, geschlossen 165 × 223 mm, 19 Blatt. — 1. Bl. r. leer. — v. Kompaßrose. — 2. Bl. r.: LA NAVIGATION D'ENVIRON || Le Royaume d'Escosse, auec les || haures, Raddes, profonditez, dã||gez, & aprouchemens des Portz || & Isles adiacentes du d Roy°. — 2. Bl. v. leer. — 3. Bl. r.: La Nauigation d'Escosse. || Ceste nauigation est diuisée || en quatre parties || LA Premiere, contient le passage depuis || l'Haure du Lith, aux principalles || parties d'Escosse, tirant au fluue de || Humbre. || La seconde du mesme haure du lith, iusq̃s || à Doungesby, en Cathnes. || La tierce, de Doungesby iusques a la || Mule || de Kynteir. || La quatrieme, et derniere partie, de la mule || de Kynteir iusques à la mule de Gallouay et || à la riuiere de Soluay. || En chascune des dictes naui- || gations sont declarées

V. choses || La premiere est la course de la Marée. || Le temps que la mer entre & sort. || — 3. Bl. v. L'aprouchement des costes || Les veues d'vne terre à l'aultre || Les Haures, Raddes, profonditez & || les dangiers. — Der Text reicht bis Bl. 15 v. und schließt: Fin de la nauigation d'enuiron || la coste d'Escosse. — Bl. 16 leer. Bl. 17 doppelt so groß wie die andern, zusammengefaltet, enthält eine Karte von Schottland; ca. 1 : 2 Mill. Handzeichnung auf Pergament. Nach N orientiert. 285 (275) × 376 mm. Überschrift: Charte de la Nauigation du Royaume d'Escosse. Ohne Verfasser und Jahr. Schottland und der nördliche Strich von England, im N die ORCHADES INSVLAE, im W die HEBRIDES INSVLAE, und HYBERNIAE PARS. Hauptsächlich Küstenzeichnung, recht gut, völlig frei von Ptolemaeus, ohne die für die Seekarten charakteristische Zeichnungsweise. Im Innern Flüsse, Berge, aber keine Städte, Landschaftsnamen. Diese Namen sind englisch, die der Meere und Inselgruppen sind lateinisch. Längenkreise oben und unten 15°—22° O, 1° = 34,5 mm; Breitenkreise rechts und links 56°—62° N, 1° = 53,5 mm. Außerdem 32strahlige Kompaßrosen. Am rechten Rand die ptolemäischen Angaben über die Tageslängen. Rechts unten außerhalb des Randes Meilenmaßstab, Milliaria, 6 Teile, die wieder halbiert sind, = 64,5 mm, ohne Inschrift. Edinburg—Glasgow (65 km) = 30 mm; C. Duncansby—innerster Winkel des Solway F. (400 km) = 240 mm; C. D.—Edinburg (300 km) = 188 mm. — Bl. 18 leer. — Bl. 19 r. Mondtafel, v. leer. — Das Ganze ist eine kürzere Fassung von „La navigation du roy d'Escosse, Jacques cinquiesme du nom, autour de son royaume . . . . soubz la conduite d'Alexandre Lyndsay . . . . par De Nicolay, Sieur d'Arfreville . . . .“ Paris 1583 (nach einer Mitteilung der Verwaltung der Stadtbibl. in Breslau, die unter der Signatur 4 F 1289 den seltenen Druck besitzt).

Berlin, Kgl. Bibl. Ms. Hamilton 38.

c. Lehrbücher.

17. Johannes Eck, Introductorium breve cosmographicum, 1506.

Papierhandschrift. 1. Bl. r.: Introductoriū breue Cosmographicū || Jo. eccij ad Ptolemej || tabulas vtilissimū || 1506. Darunter von jüngerer Hand: Ex Biblioth. Academ. Ingolstadi. — Bl. 3 r. beginnt der Text mit allgemeinen Definitionen und Inhaltsverzeichnis. — Bl. 4 r. f. Definition der Kugel, des Kreises u. s. w. Einteilung des Himmels in Grade, die Zonen. Dabei die Bemerkung: An autem illa zona inter Tropi Capricorni sit habitata,

diu dubitatū fuit .... Sed temporibus nostris Regia classis Lusitanię nūc Portugallia dicta Alberico Vesputio ductore scrupulum omnibus deposuit. Eius navigatione inuenta est ea zona habitata a magna multitudine hominum. — Weiterhin über Parallelen, Klimata, Gradeinteilung und Größe der Erde. Den Beschluß macht eine kurze Länderkunde von Asia, Aphrica, Europa. Die neuen Entdeckungen werden nicht berührt, nur ganz nebenbei wird einmal Albericus Vesputius genannt. Am Schluß ein Jo. Eckij proloquiū, unterschrieben 1506, 1508, 1510. Der Text zeigt mehrfach enge Berührung mit Waldseemüllers Cosmographiae introductio 1507.

München, Universitätsbibl. Cod. Msc. 800, 4°. — Basel, Universitätsbibl. A. N. VII 1 nr. 7.

Litt.: S. Günther, Joh. Eck als Geograph (Forschungen zur Kultur- und Litteraturgesch. Bayerns II. 1894).

B. Drucke.

a. Entdeckungsgeschichte.

1. Einzelschriften.

18. Columbus, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ❡ Epistola Christofori Colom: cui ętas nostra multū debet: de || Insulis Indię supra Gangem nuper inuentis. Ad quas perqui-||rendas octauo antea mense auspicijs (et) ęre inuictissimi Fernan-||di Hispaniarum Regis missus fuerat: ad Magnificum dn̄m Ra||phaelem Sanxis: eiusdem serenissimi Regis Tesaurariū missa: || quam nobilis ac litteratus vir Aliander de Cosco ab Hispano || ideomate in latinum conuertit: tertio kal's Maij · M · cccc · xciij · || Pontificatus Alexandri Sexti Anno Primo. || QUoniam susceptę prouintię rem perfectam me cōsecutum || fuisse gratum tibi fore scio: .... — 4. Bl. r. Ende des Briefes: Hęc vt gesta sunt || sic breuiter enarrata. Uale. Ulisbonę pridie idus Martij. || Christoforus Colom Oceanę classis Pręfectus. — 4. Bl. v.: ❡ Epigramma · R · L · de Corbaria Episcopi Montispalusij · || Ad Inuictissimum Regem Hispaniarum.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Coblenz, Stadtbibl.; Beiband zu Methodius. — Maihingen, Undat. 4° 32. — Freiburg, Universitätsbibl. I. 8015. — Freiberg, Gymnasialbibl. XII 4° 12.

Publ.: Ruge, Gesch. d. Zeitalters d. Entdeckungen 1881, 262 (1. Seite).

Litt.: Harrisse, BAV nr. 1. — Racc. Col. I 1, LX nr. 1. (ein Exempl. soll in München, royal libr., sein; stimmt nicht), VI 20 nr. 43.

19. Columbus, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): De Insulis inuentis || Epistola Cristoferi Colom (cui etas nostra || multū debet: de Insulis in mari Indico nup || inuētis. Ad quas perquirendas octauo antea || mense: auspicijs et ere Inuictissimi Fernandi || Hispaniarum Regis missus fuerat) ad Mag=||nificum dñm Raphaelez Sanxis: eiusdē sere= || nissimi Regis Thesaurariū missa. quam nobi||lis ac litterat9 vir Aliander de Cosco: ab His=||pano ydeomate in latinū conuertit: tercio kl's || Maij. M. cccc. xciij. Pontificatus Alexandri || Sexti Anno Primo.

(Q)Uoniam suscepte prouintie rem p=||fectam me ꝯsecutum fuisse: gratū ti||bi fore scio: . . . . — 8. Bl. v.: Hec vt gesta sunt sic breuiter enar-||rata. Uale. Ulisbone pridie ydus Marcij. || Cristofor9 Colom Oceane classis Prefect9. || Epigrama. R. L. de Corbaria Episcopi || Montispalusij || Ad Inuictissimū Regē Hispaniar(um).

8°. 8 Blatt. Pag.: I, II, III [4—8].

Basel, Universitätsbibl. D. E. VIII, 10 nr. 4. — München, Hof- und Staatsbibl. 8°. Rar. 6ᵇ, früher Cim. 231 b. — Berlin, Kgl. Bibl. U x 7470.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 2. — Racc. Col. I, 1, LX nr. 2; XI 21, nr. 47.

20. Columbus, Epistola, Rom, 1493.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ❡ Epistola Christofori Colom: cui etas nostra multum debet: de || Insulis Indie supra Gangem nuper inuētis. Ad quas perquiren||das octauo antea mense auspiciis (et) ere inuictissimorum Fernandi || ac Helisabet Hispaniar(um) Regū missus fuerat: ad Magnificū dñm || Gabrielem Sanches: eorundem serenissimorum Regum Tesau=||rariū missa: Quā generosus ac litteratus vir Leander de Cosco ab || Hispano idiomate in latinū cōuertit: tertio Kaleñ Maij. M. cccc. || xc. iij. Pontificatus Alexandri Sexti Anno Primo.

QUoniam suscepte prouincie rem perfectam me conse||cutum fuisse gratū tibi fore scio: . . . — 3. Bl. v.: Hec vt gesta sunt sic breuiter enarrata. Uale. || Uilisbone pridie idus Martij. || Christoforus Colom Oceane classis Prefectus. || ❡ Epigramma. R. L. de Corbaria Ep̃i Montispalusij. Ad In||victissimum Regem Hispa-

niarum. — An Ende der Seite: ¶ Impressit Rome Eucharius Argenteus Anno dñi · M · ccccxciii. — 4. Bl. leer.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Cim. 231. — Breslau, Stadtbibl. 4 V 74, 15.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 3. — Racc. Col. I 1, LXI nr. 8; VI 19 nr. 42. — Proctor I, 2, 3870.

21. Columbus, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ¶ Epistola Christofori Colom: cui etas nostra multū debet: de || Insulis Indie supra Gangem nuper inuētis. Ad quas perqren||das octauo antea mense auspiciis et ere inuictissimor(um) Fernādi et || Helisabet Hispaniar(um) Regū missus fuerat: ad magnificum dñm || Gabrielem Sanchis eorundē serenissimor(um) Regum Tesaurariū || missa: quā nobilis ac litteratus vir Leander de Cosco ab Hispa||no idiomate in latinum cōuertit tertio Kal's Maii. M. cccc. xciii || Pontificatus Alexandri Sexti Anno primo. || Quoniam suscepte prouintie rem perfectam me consecutum fuisse gratum tibi fore scio . . . . — 3. Bl. v.: Hec ut gesta sunt sic breuiter enarrata. Uale. || Ulisbone pridie Idus Martij. || Christoforus Colom Oceane classis Prefectus. — 4. Bl. v.: ¶ Epigramma · R · L · de Corbaria Episcopi Montispalusii || Ad Inuictissimum Regem Hispaniarum.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Hamburg, Commerzbibl. 1173, 1, 2 (2 Exempl.).

Litt.: Harrisse, BAV nr. 4 (das dort erwähnte Münchener Exemplar ist nicht vorhanden). — Racc. Col. I 1, LXI. nr. 9. VI 19 nr. 41.

22. Columbus, Epistola, Paris, o. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ¶ Epistola de insulis re||pertis de nouo. Impressa || parisius in cāpo gaillardi || — 1. Bl. v.: Epigramma. R. L. de corbaria || Episcopi Montispalusti. Ad || Inuictissimū Regem hispaniarū. || 4 Distichen. — a. ij r.: Epistola Christofori Co||lom: cui etas nr̄a multū debet: de Insulis indie supra Gangem || nuper inuentis. Ad quas perquirēdas octauo antea mense au||spicijs et ere inuictissimi Fernandi Hispaniarum Regis missus || fuerat: ad magnificū dñꝫ Raphaelem Sanxis: eiusdē serenissi||mi Regis Tesaurariū missa: quā nobilis ac lr̄atus vir Aliāder || de Cosco ab Hispano ideomate in latinū conuertit: tercio kl's || Maij. M. cccc. xciij. Pōtificatus Alexādri. VI. Anno primo: || quoniā suscepte prouin||cie rē perfectā me consecutū fuisse gratū tibi fore scio: || . . . . — 4. Bl. v.: Hec vt gesta sunt || sic breuiter

enarrata. Uale. Ulisbone pridie Idus Marcij. || Christoforus Colom Oceane classis Prefectus.

4°. 4 Blatt. Pag.: [a], aij, [$a_{3,4}$].

Göttingen, Universitätsbibl. 8°. Hist. Amer. I 502.

Litt.: Harrisse bei Promis, V., Lettera di Cristoforo Colombo (1892). — Racc. Col. I 1, LX nr. 4, VI 21 nr. 48.

23. Columbus, de insulis nuper inuentis, 1494.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): In laudem Serenissi || (von hier an Antiqua) mi Ferdinandi Hispaniar(um) regis / Bethi-||cae & regni Granatae / obsidio / victoria / & || triūphus / Et de Insulis in mari Indico || nuper inuentis. — Darunter Holzschnitt, 73 × 110 mm, König von Spanien, darüber (in gotischer Schrift): Fernandus · Rex · hyspanie. — Bl. [$d\,d_5$] r.: 1·4·9·4· || NIHIL SINE CAUSA · || I··B. — v. (in gotischer Schrift): De Insulis nuper in || mari Indico repertis. — Darunter Holzschnitt, 75 × 111 mm, Landung des Schiffes darstellend, mit der Überschrift (in gotischen Buchstaben): Insula hyspana. — Bl. [$d\,d_6$) r. (in gotischer Schrift): De Insulis nuper inuentis || (in Antiqua): Epistola Christoferi Colom (cui etas nostra mul-||tum debet: de Insulis in mari Indico nuper inuen-|| tis: ad quas perquirendas octauo antea mense: au-||spiciis & ęre inuictissimi Fernandi Hispaniarū Re-||gis missus fuerat) ad Magnificū dominū Raphae-||lem Sanxis: eiusdem serenissimi Regis Thesaurari||um missa: quam nobilis ac litteratus vir Aliander || de Cosco: ab Hispano ideomate: in latinum con-||uertit: tercio Kalendas Maii. M. cccc. xciij. Pontifi-||catus Alexandri Sexti Anno primo. — Bl. ee v. Holzschnitt 79 × 112 mm, Meer mit den Inseln Fernāda, hyspana, ysabella, saluatoris, Conceptoīs marie und Schiffen. — Bl. e e iij v. Holzschnitt 75 × 113 mm, Küste einer Insel, mit der Überschrift: Insula hyspana. — Bl. [$e\,e_5$] r. (in Antiqua): Vale. Vlisbonę / pridie ydus Marcii. || Christoforus Colom Oceanicę classis Praefectus. — Bl. [$e\,e_6$] v. Holzschnitt, 75 × 114 mm, dazu Zierleiste oben und unten, Schiff mit vollen Segeln, quer darüber (in gotischen Lettern): Oceanica Classis.

4°. Der eigentliche Brief steht auf 7 Blatt [$d\,d_6$], ee, e e ii, e e iij, e e iiij, [$e\,e_{5,6}$], dazu der Holzschnitt auf [$d\,d_5$] v. Der Brief ist Anhang zu dem Festspiel, das Carolus Verardus zur Feier des Falls von Granada gedichtet hat. Bl. a a ij r. (in Antiqua): Caroli Verardi Caesenatis Cubicularii Pontificii in || historiam Baeticam ad R. P. Raphaelem Riarium || S. Georgii Diaconum Cardinalem.

Heidelberg, Universitätsbibl. Cod. Heid. 366, 78. — Karlsruhe, Hof- und Landesbibl. cod. Rastatt 23. — Basel, Universitätsbibl.

E.C. IV. 99. 4°. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. P.O. lat. 123, 5 und Inc. c. a. 4°. 1163. — Weißenburg i. Bayern, Stadtbibl. Nr. 734. — Breslau, Stadtbibl. Ink. 92. — Freiberg, Gymnasialbibl. XII 4°. 12, aber nur die ersten Blätter. — Bremen, Stadtbibl. VII. 11 b. 24 nr. 14. — Hamburg, Stadtbibl. AC VI 79. Leipzig, Universitätsbibl. libri sep. 6591 b, und 1843 i/6. — Mannheim, Öffentl. Bibl. Inc. 97. 96. — Bamberg, Kgl. Bibl.Inc. III 33. — Bonn, Universitätsbibl. D K 215. — Michelstadt, Kirchenbibl. A 80 b. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. (früher Helmstedt, T 609 i).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 15. —

24. Columbus, Brief, Straßburg, 1497.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Eyn schön hübsch lesen von etlichen inßlen ‖ die do in kurtzen zyten funden synd durch dē ‖ künig von hispania· vnd sagt vō großen wun‖derlichen dingen die in dēselbē inßlen synd· — Darunter Holzschnitt: Der König mit Begleitung vor Christus. — 1. Bl. v. leer. — a ij r: DEr houptman der schiffung des mõrs Cristoferus co-‖lon von hispania schribt dem künig von hispania vō ‖ den inßlen des lands Indie . . . — [b₃] r.: Getüetschet vß der katilonischen zungen vndvß (!) dem latin ‖ zu Ulm· . . . . — Am Schluß [b₃] r.: Getruckt zu straßburg vff grúneck vō meister Bartlomeß ‖ küstler ym iar·M·cccc·xcvij· vff sant Jeronymus tag· — [b₃] v. Derselbe Holzschnitt wie am Anfang. — [b₄] leer.

4°. 8 Blatt. Pag.: [a], a ij, [a₃, ₄], b, b ij, [b₃, ₄].

Bamberg, Kgl. Bibl. Ic. II 17. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Cim. 231ᵃ Rar. 6ᵃ. — München, Universitätsbibl. 4°. Inc. Germ. 16 (das 1. Blatt fehlt).

Publ.: Häbler, Der deutsche Kolumbusbrief, 1900. (Facsimile). — Ruge, Gesch. d. Zeitalters d. Entdeckungen 1881, 263 f. (1. und 3. Seite).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 19. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, IV 2, V nr. 1 (beschreibt den Holzschnitt mit den Worten: le roi d'Espagne reçoit Colomb.). — Racc. Col. VI 27 nr. 69 (Holzschnitt: Colombo ricevuto dal Re di Spagna).

25. Vespucci, Mundus novus, Augsburg, 1504.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus Nouus. — 1. Bl. v.: Albericus vespucius Laurentio ‖ Petri de medicis salutem plurimam dicit. ‖ — 4. Bl. v.: Ex italica in latinam linguam iocūdus interpres hāc epistolam vertit vt ‖ latini oēs intelligant q̄ȝ multa mirāda in dies reperiant (et) eor(um) comprima‖tur audacia qui celū et maiestatem scrutari: et plus sapere q̄ȝ liceat sapere ‖ volunt:

quando a tanto tempore quo mundus cepit ignota sit vastitas ‖ terre (et) que contineātur in ea. ‖ Magister johānes otmar: vindelice impressit Auguste ‖ Anno millesimo quingentesimo quarto. Laus Deo.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Mainz, Stadtbibl. Incun. b. 19. 4°. — München, Universitätsbibl. Hist. aux. 910. 4°. (Libri rari 4); es fehlen aber die letzten beiden Worte: Laus Deo.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 31. — Racc. Col. VI 205 nr. 1323. — Proctor II 10662. — Zu den verschiedenen Ausgaben des Vespuccibriefes (nr. 25—45) ist zu vergleichen: Sarnow und Trübenbach, Mundus Novus 1903.

26. Vespucci, Von den nawen Insulen, Leipzig, 1505.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von den nawen Insulen vnnd ‖ Landen so itzt kurtzlichē erfun‖den sint durch den Konigk von ‖ Portugal. — Darunter Holzschnitt, einen wilden Mann darstellend. — Aij r.: Von der nawen werlt ‖ ¶ Das erste Capittel. ‖ ¶ Albericus Vespucius sageth vil heyles ‖ vnd gutes Laurencio Petri de medicis. — 8. Bl. r.: Vß welscher tzungen yn die Latinisch, vñ itzt ‖ yn Deutsch, eyn güter swatzman dise Epistel ‖ gekart hat, das alle latinischen vnd deutschē ‖ verstehn wieuil wunders teglichē gefunden wirt, vñ der ‖ künheit ader freuelich vornehmen vndergetruckt vnd ge‖stilt werde, die den hymmel vñ sein gewalt vnd maiestat ‖ erfaren wollen, vñ mehr wissen wollen dañ sich getzimt ‖ So doch vō solcher tzeit her do die werlt hat angefang‖en, vnbekant sey gewesen die weyte des erdtreichs, vnd ‖ das yn yr ist. — ¶ Getruckt tzu Leybsigck durch Wolfgangk ‖ Müller (sunst Stöcklin) nach Cristgeburth ‖ ym funfftzehenhundertisten vnd funfften iare.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A₁] A ij, A iij, [A₄], B, B ij, B iij, [B₄].

Leipzig, Universitätsbibl. Libri sep. 6600. — Jena, Universitätsbibl. Ph. XI. q. 1 (6). — Zwickau, Ratsschulbibl. XXII. IX. 6. 4°.

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 20 (das dort genannte Exemplar ist nicht mehr zu finden). — Racc. Col. VI 207 nr. 1330.

27. Vespucci, Von der nüwen Welt, Straßburg, 1505.

Das 1. Blatt fehlt. A ij r.: ¶ Von der Nüwen welt. ‖ Albericus vesputius sagt vil heils ‖ vñ guts Laurētio petri de medicis ‖ Das erst Capitel. ‖ IN vergangnen tagen . . . Letztes Bl. r.: ¶ Vß Italischer zung in die Latinisch vñ yetz in teüt‖sch Ein guter schwatzman dise epistel gekert hat, das ‖ alle latinischen vñ teütschen verstādē wie vil wun‖ders teglich funden wirt/

vnd deren kienheit od' freuel || fürnemmen vnd'truckt vnd gestilt werde / die den hy||mel vnd syn gewalt vñ mayestat erfaren wöllēt / vñ || mer wissen wöllent dañ sich gezymet / So doch von || sollicher zyt her do die welt hat angefangen vnbekāt || sye gewesen die wyte des ertrichs vñ des das in ir ist. ¶ Getruckt zu Straßburg von Mathis hüpff||vff. in dem Füntzehenhundertstē vñ fünfftē Jar. ||

4°. Ursprünglich 8 Blatt. Pag. [A], A ij, A iij, [A_4], B, B ij, [$B_{3,4}$].

Berlin, Kgl. Bibl. Ut. 2778. — Die Ausgabe wird in der Litteratur nicht erwähnt; sie fehlt auch bei Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893.

28. **Vespucci,** De ora antarctica, Straßburg, 1505.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): De ora antarctica || per regem Portugallie || pridem inuenta. — Darunter zwei Holzschnitte; oben: vier nackte Wilde, unten: fünf Schiffe. — 1. Bl. v.: ¶ M. Ringmannus Philesius. U. || Jacobo Bruno suo Achati. S. p. d. — Der Brief schließt: Uale cursim Argentine ex scholis nr̄is Kal'. Augusti Anno M. d. v. — 2. Bl. r.: ¶ De terra sub cardine Antarctico per regem Portugallie pri-||dem inuenta. M. Ringmanni Philesij Carmen. || Rura papyriferus . . . (11 Disticha) . . non naso Rhinocerontis. Aue. — 2. Bl. v.: Albericus vesputius Laurentio pe||tri de medicis salutē plimā dicit. || — 6. Bl. r.: EX Italica in Latinam linguā iocundus interpres hanc eplam || vertit. vt latini omnes intelligant q̄ȝ multa miranda indies re||periant, et eorum cōprimatur audacia. qui Celum et maiestatē scru||tari: et plus sape q̄ȝ liceat sape volunt. qñ a tanto tempore quo mun||dus cepit ignota sit vastitas terre. et que contineātur in eo. — Dann die Dreiecksfigur und darunter: Et ego Johānes michaelis clicus || Uibergensis dioces': . . . . pn̄s et pso-||naliter fui Rhome in palacio sctīssimi dn̄i nostri Julij pape · ii · in 9si||storio publico: Dum et qñ oratores regȝ Portugallie fecerim (!) prefa||to sanctissimo dño Julio obedientiā. et inter cetera / de et sup ista ter-||ra / vt premittit / nouiter inuenta: quod pn̄ti meo cyrogpho ptestor. || Impressum Argentine per Mathiam hupfuff. M. v^c. v. || 6. Bl. v. leer.

4°. 6 Blatt. Pag.: [$A_{1,2}$], Aij, Aiij, [$A_{5,6}$].

Berlin, Kgl. Bibl. Libri rari. oct. 229. — Darmstadt, Großherzgl. Hofbibl. O. 2382, 10. — Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. Vespucci 4°. — München, Universitätsbibl. Itin. 125. 4°. (Libri rari 3). — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. J. 5567. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Rar. 5^a, früher Cim. 230^a — Straßburg, Universitätsbibl. Do. XXVII Cimelien.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 39. — (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866), 91. — Racc. Col. VI 206 nr. 1324. — Proctor II 10011. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, V nr. 41.

29. Vespucci, Von den nüwen Insulen, Straßburg 1506.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von den nüwē In-‖sulē vnd landen so yetz kürtzlichen ‖ erfunden synt durch den Künig von Portugall. — Darunter dieselben Holzschnitte wie in nr. 28. — 1 Bl. v. zwei Holzschnitte: 1) Alter und junger Mann am Meer, in dem ein Schiff und vier Ungeheuer sind; 2) König und ein Mann am Meer, links ein Schiff. — Aij r.: ❡ Von der Nüeven welt. ‖ Albericus vespotius sagt vil heils ‖ vñ guts laurētio petri de medicis. — Letztes Bl. r.: Vß Italischer zūg in die Latinisch vñ yetz in teut‖sch Ein guter schwatzmā dise epistel gekert hat, das ‖ (letztes Bl. v.) alle latinischen vnd teütschen verstanden wie vil ‖ wunders teglich fundē wirt, vñ deren kienheit oder ‖ freuel fürnemmen vndertruckt vnd gestilt werde/ ‖ die den hymmel vnd syn gewalt vnd mayestat er-‖faren wöllent/ vnd mer wissen wöllent dañ sich ge‖zymet/ So doch vō sollicher zyt her do die welt hat ‖ angefangen vnbekant sye gewesen die wyte des ert-‖richs vnd des das in ir ist. etc. ‖ ❡ Getruckt zu Straßburg in dem fünfftzē‖hundersten vnd sehß Jar. — Auf diesem Bl. ist der zweite Holzschnitt vom 1. Bl. v. wiederholt.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A_1], Aij, Aiij, [A_4], B, Bij, Biij, [B_4].

Berlin, Kgl. Bibl. 4°. Ut 2780.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 40. — Racc. Col. VI 207 nr. 1333. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, V nr. 50 (mit anderer Zeilenabteilung).

30. Vespucci, Von den newen Insulen, Leipzig, 1506.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von den newen Iusulen[1]) vnd lan-‖den so yetz kurtzlichen erfundenn ‖ seynd durch den Kunig von Portygal. — Darunter zwei Holzschnitte, der obere stellt vier nackte Menschen dar, der untere eine Landung von fünf Schiffen. — Aij r.: Albericus vesputi9 sagt vil heyls ‖ vnd gutes Laurentio Petri de medicis. — 6. Blatt v.: Auß Italischer tzung in die Latinisch vnd itzund in deutzsch ‖ eyn guter schwatzman diße epistel gekert hat / das alle latinischē ‖ vnd deutzschen verstanden wie vil wunders teglich fundē wirt ‖ vnd deren kunheyt oder freuel furgenommen vndergedruckt vñ ‖ gestilt werde/ die den hymel vñ seyn gewalt

---

1) Der 2. Buchstabe ist u statt n.

vñ mayestat erfarn || wollent/ vñ mer wissen wollent den sich getzymet So doch vō || solchertzeit her do die welt hat angefangē vnbekant sey gewesen || dy weyte des ertreichs vnd das do yn yr ist. || Gedruckt tzu Leypsick durch Baccalariū Martinum || Landeßberg Im iar Ttausentfunfhundert vnd sechs. — Darunter zwei Wappenschilde.

4°. 6 Blatt. Pag.: [A], Aij, Aiij, [A_{4-6}].

Bremen, Stadtbibl. XII. 4. b. 94 No. 6.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 41: („Excessively rare Tract“). — Racc. Col. VI 206 nr. 1334. — Proctor II 11278.

31. Vespucci, Van den nygen Insulen, Magdeburg, 1506.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Van den nygē Insulen vnd || landen so ytzundt kortliken || befunden sindt dorch den ko-||ningk van Portugal. — Darunter Holzschnitt, der offenbar aus zwei Stücken zusammengesetzt ist. Links zwei nackte Wilde, rechts ein stehender Mann, der einem sitzenden König einen Brief überreicht. — 1. Bl. v. leer. — Aij r.: Van der nygen werlt || Dat erste Capittel || ¶ Albericus Vespucius secht vele heyles || vnd gudes Laurentio Petri de medicis. || IN vorgangen dagen . . . — 8. Bl. r.: UTh. welscher tungen in de latinischē/ vñ ytzundt || in düdes ein guder dichter dysse Epistel gekert || hefft. dat alle latinischen vnd düdischen vorsthan/ wo || vele wunders degelik gefunden wert/ vnd der könheit || edder freuelick vornemen vndergedrücket vñ gestillet || werden/ de den hēmel vnd syne gewalt vnd mayestat || erfaren wöllen/ vnd mer weten wöllen deñ sick tymet || So doch van solliker tydt her dat de werlt heft ange-|| fangen vnbekant sindt gewest de wyde des ertrickes/ || vnd wat in ör iß. || Gedruckt to Magdeborch van Jacob || Winter. Na Cristi vnses leuen heren ge||borth Tusent veffhundert vnd seß Jar

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], Aij, [$A_{3,4}$], B, Bij, [$B_{3,4}$].

Braunschweig, Stadtbibl. C 57. 4°. Der Druck ist bis jetzt unbekannt.

32. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus Nouus. — 1. Bl. v.: Albericus vespucius Laurentio || Petri de medicis salutem plurimam dicit. || — 4. Bl. v.: Ex italica in latinam linguam iocūdus interpres hāc epistolam vertit vt || latini oēs intelligant q̄ȝ multa mirāda in dies reperiant̄ et eor(um) comprima||tur audacia qui celū et maiestatem scrutari: et plus sapere q̄ȝ liceat sapere || volunt: quando a tanto tempore quo mundus cepit ignota sit vastitas || terre et que contineātur in ea. || Laus Deo.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Hamburg, Commerzbibl. 1174, 4.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 22. — Racc. Col. VI 203 nr. 1310.

33. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus nouus. || (in Antiqua): ALBERICVS VESPVTIVS LAVRENTIO || PETRI DE MEDICIS SALVTEM PLVRI||MAM DICIT. || — 4. Bl. v. (in gotischer Schrift): Ex Italica in Latinam linguam iocundus interpres hanc epistolam || vertit vt latini omnes intelligant q̄ȝ multa miranda indies reperian|| tur. et eorum comprimatur audacia. qui Celum et maiestatem scrutari. et || plus sapere q̄ȝ liceat sapere volunt. quando a tanto tempore quo mundus || cepit ignota sit vastitas terre. et que contineantur in eo. || (in Antiqua) LAVS DEO.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Hamburg, Commerzbibl. 1174, 3. — Darmstadt, Großherzogl. Hofbibl. O. 2382, 12. — Nürnberg, German. Mus. Bibl. Scheurl 4° 385 (387).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 23. — Racc. Col. VI 203 nr. 1311.

34. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus nouus. || Albericus Vesputius Laurentio Petri || de medicis Salutem plurimam dicit. || — 4. Bl. v.: ❡ Ex Italia (!) in Latinā linguā iocundus interpres hanc epistolā || vertit. vt latini om̄es intelligant qȝ multa mirāda indies reperian||tur. et eor(um) cōprimatur audatia. qui Celum et maiestatē scrutari. et || plus sapere qȝ liceat sapere volunt. qn̄ a tanto tēpore quo mūdus || cepit ignota sit vastitas terre. et que contineant(ur) in eo. || Laus deo.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Würzburg, Universitätsbibl. It. q. 233.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 24. — Racc. Col. VI 203 nr. 1312.

35. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mūdus nouus. || ❡ Albericus vesputius Laurentio petri de medicis || Salutem plurimam dicit. — 4. Bl. r.: EX Italica in Latinam linguam iocundus interpres hāc episto||lam vertit. vt latini omnes intelligant q̄ȝ multa mirāda in dies || repiantur. (et) eor(um) (com)primatur audacia. qui Celum (et) maiestatem || scrutari. (et) plus sapere q̄ȝ liceat sapere volunt. qn̄ a tanto tpe quo mun-||dus cepit ignota sit vastitas terre. (et) que (con)tineantur in eo. || Laus deo. — 4. Bl. v.: Holzschnitt, Jungfrau Maria mit dem Jesuskind und einer Heiligen.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Cöln, Stadtbibl. G.B. XI, 174ᵃ.

Litt.: Vielleicht = Harrisse, B A V add. nr. 12, wenn die Abweichungen des dort angegebenen Textes auf ungenaue Wiedergabe zurückzuführen sind. — Racc. Col. VI 205 nr. 1320.

36. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus || Nouus — 1. Bl. v.: Albericvs vespucius Laurentio Petri de me||dicis salutem plurimam dicit. || — 4. Bl. r.: Ex italica in latinam linguam iocundus interpres hanc epistolam vertit, vt latini oẽs || intelligant q̃ȝ multa miranda indies reperiantur et eorum comprimatur audatia q || celum et maiestatem scrutari et plus sapere q̃ȝ liceat sapere volunt. quando a tanto tempo-||re quo mũdus cepit ignota sit vastitas terre. et que contineantur in ea. || Laus Deo. — 4. Bl. v. leer.

4⁰. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Hamburg, Commerzbibl. 1174, 5.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 30; add. nr. 14. Harrisse vermutet richtig, daß beide Nummern dieselbe Ausgabe sind; die 'mysterious abbreviations' der Beschreibung, die er für nr. 30 benutzt hat, sind die Anfangs- und Endworte der einzelnen Seiten. — Racc. Col. VI 205 nr. 1319.

37. Vespucci, Mundus novus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Mundus Nouus || ¶ De natura et maribus (et) ceteris id gnĩs gẽtȝ || que ĩ nouo mũdo opera (et) impẽsis serenissimi || portugallie regis superioribus ãnis inuento || Albericus vesputius Laurẽtio petri de medicis Salutẽ plurimã dicit — 4. Bl. r.: EX Italica in Latinam linguam iocundus interpres hãc episto||lam vertit. vt latini omnes intelligant q̃ȝ multa mirãda in dies || repiantur. et eor(um), (con)primatur audacia. qui Celum (et) maiestatem || scrutari (et) plus sapere q̃ȝ liceat sapere volunt. qñ tanto tp̄e quo mundus || cepit ignota sit vastitas terre (et) que (con)tineantur in eo || ¶ Laus deo.

4⁰. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Göttingen, Universitätsbibl. Hist. Amer. I 621.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 29. — Racc. Col. VI 204 nr. 1316.

38. Vespucci, De novo mundo, (Rostock, 1505).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Epistola Albericij. || De nouo mundo. — Darunter Holzschnitt in einfachem Rahmen, links Wilder mit Bogen und zwei Pfeilen, rechts eine Wilde. — 1. Bl. v.: Mundus nouus || Albericus Vesputius laurentio petri || de medicis Salutem plurimam dicit. — 4. Bl. r.: Ex italica in latinã linguã iocundus interpres hanc epistolam vertit vt latini omnes || intelligant quã multa miranda indies reperiãtur et eor(um) cõprimatur audacia qui

celū (!) || et maiestatē eius scrutari et plus sapere quā liceat sapere volunt quādo a tanto tempo||re quo mundus cepit ignota sit vastitas terre et que contineantur in ea — 4. Bl. v. Halbkugel der Alten Welt.

Fol. 4 Blatt. Pag.: [a], aij, [a_3, $_4$].

Frankfurt, Stadtbibl. Amer. gen. 12. fol.

Publ.: Sarnow und Trübenbach, Mundus Novus 1903. (Facsimile).

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 13. — Racc. Col. VI 205 nr. 1321.

39. Vespucci, o. O. (Paris) u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Albericꝰ vespucciꝰ laurētio || (in Antiqua) petri francisci de medicis Salutem plurimā dicit. — Darunter ein Buchdruckerzeichen in Holzschnitt, zwei Affen am Fuß eines Baumes, auf einer am Baum hängenden wappenschildähnlichen Tafel steht (in gotischer Schrift): felix. Unter dem Bild (in gotischer Schrift): Iehan lambert — 1. Bl. v. leer. — 6. Bl. r. (in Antiqua): ¶ Ex italiaca in latinā linguam iocundus interpres hanc episto-||lam vertit vt latini omnes intelligant q̄ȝ multa miranda indies re||periantur. & eorum cōprimatur audacia. qui celum & maiestatem || scrutari / & plus sapere q̄ liceat sapere volunt qū a tanto tempore || quo mundus cepit ignota sit vastitas terre & q̄ cōtineantur in ea.

4°. 6 Blatt. Pag.: [a.], a. ii., a. iii, [4—6].

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. Vespucci. 4°.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 26. — Racc. Col. VI 204 nr. 1314.

40. Vespucci, Von der neu gefunden Region, Nürnberg, o. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von der new gefunndē Region die wol || ein welt genennt mag werden / Durch den Cristenlichen Kü||nig von Portugall / wunnderbarlich erfunden. — Darunter Holzschnitt: Der König von Portugal mit Panzer und Schwert, in der Rechten das Scepter haltend, in der Linken das Schild auf den Boden stützend. — 1. Bl. v.: Albericus Vespuctius Laurentio Petri Francisci || de medicis vil grüeß. || — 6. Bl. r.: ¶ Auß Italischr sperach in latein der hübsch Tolmetsch dise Epistel gezogenn || hat vmb das dlle (!) lateiner verstannden wie vil grosser wunderlichen dinngen || von tag zu tag funden / Vnd die freuelmut vertruckt werden denen die den hy||mel vnd gottes maiestat zu erfaren vnnd mer wissen vnd versteen wöllen dan || gebürlich ist So von so vil zeyt her als die welt geschaffen unbekant gewesen || ist die wilde gelegenheit des ertrichs vnd der menschen vnd die darin || wonhafftig seind / Auß latein ist dist missiue in Teütsch gezogēauß dem exem-||plar das von Pariß kam ym maien monet nach

Christi geburt/ Fünfftzenhun||dert vnnd Fünffjar. || ¶ Gedruckt yn Nüremberg || durch Wolffganng || Hueber. || —. Darunter drei Wappen.

4°. 6 Blatt. Pag.: [A_1]. Aij, Aiij, [A_{4-6}].

Hamburg, Commerzbibl. 1174, 6. — Frankfurt a. M., Stadtbibl. Hist. B. IV 53, 9. — München, Universitätsbibl. 4°. Itin. 123 (4° Libri rari 2). — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Cim. 230^k.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 33. — Racc. Col. VI 206 nr. 1326.

41. Vespucci, Von der neu gefunden Region, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von der neüw gefunden Region || die wol ain welt genent mag werden/ durch den Cristenlichen || künig von portugal/ wunderbarlich erfunden. — Darunter Holzschnitt 91 × 116 mm, den König von Portugal darstellend. — 1. Bl. v.: Albericus Vespuctius Laurentio || Petri Francisci de medicis vil grüß. — 7. Bl. v.: ☛ Auß ytalischer sprach in latein der hübsch Tolmetsch dise Epi||stel gezogen hat vmb das alle lateiner verstanden wie vil grosser || wunderlichen dingen von tag zů tag funden. Vnd die freuelmůt || vertruckt werden denen die den hymel vnd gottes maiestat zu erfa||ren vnd mer wissen vnd versteen wöllen dann gebürlich ist. So || von so vil zeyt her als die welt geschaffen vnbekannt gewesen ist || die wilde gelegenhait des erdtrichs vnd der menschen vnd dingen || die darinn wonhafftig seind Auß latein ist diß missiue in Teutsch || gezogen auß dem Exemplar das von Pariß kam im mayen mo-||net nach Christi geburt. XV. hundert vnd fünff jar.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A, A_2]. Aiij, Aiiij, [A_{5-8}].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Rar. 5^i, früher Cim. 230^i (das 8. Blatt ist nicht vorhanden).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 34 (das wohl nicht ganz genau ist). — Racc. Col. VI 207 nr. 1332. — Proctor II 10613 (?).

42. Vespucci, Von der neu gefunden Region, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Von der neü gefunden || Region so wol ein welt genempt mag werden/ || durch den Cristēlichen künig/ von Portigal/ || wunderbarlich erfunden/ — Darunter Holzschnitt: König von Portugal mit Schild. — 1. Bl. r.: Albericus Vespuccius Laurentio || Petri Francisci de Medicis viel gruß. — Am Ende: Uß ytalischer sprach in latin der hüpsch Tollmetsch dyß || epistel gezogē hat vmb das alle latiner verstandē wie vil || grosser wunderlichen dingen von tag zů tag fundē/ Vñ || die frefelmůt vertruckt werdē denē die den himel vnd got||tes maiestat ze erfaren vnd me wissen vñ verstan wöllen || denn geburlich ist/

So von so vil zitt har als die welt ge- || schaffen vnbekāt gewesen ist die wilde gelegēheyt des ert||richs vnd der menschē vñ dingē die dar iñ wōhafft synd || Uß latin ist diß missiue in Tütsch gezogen vß dem exem||plar das von Pariß kam im Meyen monet mitle Nach || Cristus geburt ·XV· hundert vnd fünff iar.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], Aij, Aiij, Aiiij [A_{5-8}].

Basel, Universitätsbibl. F. P. VII² 8 nr. 4. 4°.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 37. — Racc. Col. VI 206 nr. 1327.

43. Vespucci, Von der neu gefunden Region, o. O. u. J.

1. Bl r. (in gotischer Schrift): Von der neu gefunden Region die wol || ein welt genent mag werden / durch den Cristenlichen künig || von portigal / wunderbarlich erfunden. — Darunter Holzschnitt, König von Portugal mit Scepter* in der Rechten. — 1. Bl. v.: Albericus Vespuctius Laurentio Petri || Francisci de medicis vil gruß. — 7. Bl. v.: ❡ Auß ytalischer sprach in latein d hübsch Tollmetsch dyße Epi-||stel gezogen hat vmb das alle lateinner verstanden wie vil grosser || wunderlichen dingen von tag zu tag funden / Vnnd die freuelmut || vertrückt werden denen die den hymel vnd gottes maiestat ze erfa||ren vnd mer wissen vnnd versteen wöllen dann gebürlich ist / So || von so vil zeytt her als die welt geschaffen vnbekannt gewesen ist || die wilde gelegenheyt des ertrichs vnd der menschen vnd dyngen || Die darinn wonhafftig seind / Auß lateyn ist dyß missiue in Teusch || gezogen auß dem Exemplar das von Paryß kam im meyen mo-||net Nach Christi geburt. XV. hundert vnd funff jar.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], Aij, Aiij, Aiiij, [A_{5-8}, A_8 leer].

Bamberg, Kgl. Bibl. Inc. typ. Ic. II 17. — Dresden, Kgl. Bibl. Hist. Amer. 149, 36.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 38. (Die Abweichungen sind wohl auf Ungenauigkeit der Wiedergabe zurückzuführen). — Racc. Col. VI 206 nr. 1320. — Proctor II 10982. — Ruge, Zeitalter der Entdeckungen 1881, 333 f., wo auch Bl. 1 facsimiliert ist.

44. Vespucci, Von der neuen gefundenen Region, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ❡ Von der neüwen gefundē || Region / die wol ein wellt genennt mag werden. || durch den Cristenlichen künig von Portugal / gar || wunderlich vnd selczam erfunden. — Darunter ein Holzschnitt, mit der Überschrift: Der künig von Portugal. — 1. Bl. v.: Albericus vespuccius Lau||rencio Petri francisci de medicis vil grüß ꝛc. — 10. Bl. v.: ❡ Auß ytalischer sprach in latein der hübsch Tull-||metsch dise Epistel gezogen hat vmb das alle latei||ner verstanden wir (!) vil grosser

wunderlichen din-||gen von tag zů tag funden Vñ die frâuelmůt ver-||merckt werden/ denen dye den hymel vnnd gottes || mayster zů erfaren vnd mer wissen vnnd versteen || wöllen dann gepürlich ist So von so vil zeyt her || als die welt geschaffen vnbekannt gewesen ist die || willde gelegenheyt des erdtrichs vñ der menschen || vnnd dingen die darinn wonhafftig seind. Auß la||tein ist diß missiue in teütsch gezogen auß dem ex-||emplar das von Pariß kam jm Mayen monat na||ch Cristi gepurdt XV. hundert vnd fünff jar.

4°. 10 Blatt. Pag.: [a], aij, aiij, [a_4—$_8$], b. bij, [b_3, $_4$].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Rar. 5^h, früher Cim. 230^h.

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 21 (nicht ganz genau). — Racc. Col. VI 207, nr. 1331.

45. Vespucci, Die neu gefundenen Menschen, o. O. u. J.

Das sind die new gefundē menschē od volcker In form vñ gestalt Als sie hie stend durch dē Cristenlichen || Künig von Portugall/ gar wunnderbarlich erfunden. — Darunter Holzschnitt 240 × 170 mm, Meerenge mit drei Schiffen, auf dem Lande rechts und links Indianer und Indianerinnen. Darunter beginnt der Text: ¶ Albericus vespuctius Laurentio petri Franciscij vil grues .... Schluß: Vnd dise Epistel auß Yta||lischer sprach in Latein/ vñ yetz gedeutsch. Der hübsch tholmetsch gezogē hat. Vmb das alle lateiner vñ deütschē v'standen/ wie vil grosser vñ wunderlicher dingē || von tag zu tag gefunden/ vñ offenbar werden. Vñdiß missiue in deütsch gezogē/ Auß dem exemplar das von Pariß kam ym Mayen monat. Nach Cristi geburt || Fünfftzehenhundert vñ funff Jare.

Gut altkolorierter Einblattdruck, Breite und Höhe der Schriftkolumne 245 × 376 mm, 42 Zeilen. Es ist eine Art Auszug aus der gewöhnlichen Fassung des Vespuccibriefs; er enthält vor allem die Schilderung der Sitten. Der Text stimmt nicht durchaus mit dem der vollständigen Ausgaben.

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 26 Quodlib. Helmst. 2°. Der Druck ist bis jetzt unbekannt.

46. Vespucci, Reisen, Straßburg, 1509.

1. Bl. r. (in schwabacher Schrift): Diß büchlin saget wie die zwē || durchlüchtigstē herrē her Fernandus. K. zu Castilien || vnd herr Emanuel. K. zu Portugal haben das weyte || mör ersuchet vnnd funden vil Insulen/ vnnd ein Nüwe || welt von wilden nackenden Leüten/ vormals vnbekant. — Darunter Holzschnitt, Stadt an der Küste, links oben in bandförmigem Rahmen: LISIBONA, an der Küste ein Schiff, König und sein Begleiter am Lande, auf sie treten

von rechts her zwei Männer zu, der erste mit einem Brief. — Aij r.: Vorred vō der nüwen welt || Dem durchleüchtigsten fürstē || vnd herren / herren Reinharten künig zu Hierusalem || vnd Sycilien / hertzogen zu Lotringen / Embeüt Ame||ricus Vesputius sein demütige ere erbüt mit zymlicher || sein selbs emphelung. — Es folgt nun der Bericht über die vier Reisen Vespuccis; am Schluß (F_5 r.) steht: Americus Vesputius zū Lißbon. — (F_5 v.): Derselbe Holzschnitt wie auf dem Titelblatt. — (F_6 r.): Gedruckt zu Straßburg durch Johānē Grüniger || Im iar. M·CCCCC·IX· vff mitfast. Wie du aber dye || kugel vñ beschreibung der gantzenn welt verston soltt / || würst du hernach finden vnnd lesen.

4°. 32 Blatt. Pag.: [A], Aij, Aiij, Aiiij; B, Bij, Biij, Biiij [$B_{5, 6}$], C, Cij, Ciij, Ciiij, [$C_{5, 6}$], D, Dij, Diij, Diiij, E, Eij, Eiij, Eiiij, [$E_{5, 6}$], F, Fij, Fiij, Fiiij, [$F_{5, 6}$].

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. Cimeliotheca VI, 87. 4°.

Litt.: Harrisse, BAV add. nr. 31. — Racc. Col. VI 210 nr. 1346.

47. Genau denselben Text gibt eine andere Ausgabe; nur in der Schlußbemerkung bietet sie „vff Letare“ anstatt „vff mitfast“.

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. Vespucci. 4°. — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. I. 4672^m. — München, Hof- u. Staatsbibl. 4°. Am. A. 390. — Nürnberg, German. Mus. Inc. 7633. — Straßburg, Universitätsbibl. Do. XXV Cimelien.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 62. — Racc. Col. VI 210 nr. 1345. — Fischer und v. Wieser, Cosmographiae introductio, 1907, 26. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, I nr. 101.

48. **Moñtario (Münzer),** Brief an Johann II., Anfang des 16. Jahrh.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Tractado da spera do mundo tyrada de latim em li||guoagem com ha carta que huũ gramde doutorale || man mando ua orey de purtugall dom Joham el segũdo. — Darunter eine Sphäre. Das Buch ist ein Auszug aus der Sphaera mundi des Johannes de Sacrobosco.

Der Brief steht Bl. [e_2] v. 24. Zeile f.: A cartta que enuiou hieronimo moñtario doutor alemã || da çidade de norũb'ga em alemania ao serenissimo rey dõ || Joham o segũdo de portugall sob' o descob'mento do ma||ar oçeano (et) p(ro)uença do g̃nde cã de catay tirada de latĩ en lĩ||guajen por m̃stre aluaro da torre m̃stre en theologia da or||dem de sam domingos pregador do dicto senhor rey . . . und schließt: vale. de numberga vi||la da alta alemanha

a. 14. de julho: salutis de mill (et) qua||troçemtos (et) nouventa (et) tres ãnos.

4°. 20 Blatt. Pag.: [a_1—$_4$], b, [b_2—$_4$], ebenso c—e.

München, Hof- und Staatsbibl. Rar. 204.

Publ. u. Litt.: E. do Canto, im Archivo dos Açores I 1878—1880, 444. — Harrisse. Discovery of North-America 1892, 393. — Grauert im Histor. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft 1908, 315. — Vgl. oben nr. 1.

49. Emanuel, König von Portugal, Brief (Rom 1505).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): ❡ Copia de vna littera del Re de Portagallo mãdata || al Re de Castella del v̄iaggio (e) successo de India. || BEnche catholico Re (e) signore dapoi il trafico (e) comer-||tio in le parte de India . . . .

Unvollständig, 4. Bl. [a_4] v. schließt, mitten im Satz aufhörend: . . . . . fece arma||re certe naue ꝑ venire sopra le quatro nrē le quale ꝑ. XX. giorni. — Handelt von der Reise Cabrals 1500 und, von [a_4] v. an, von der Fahrt des Gonzalvo Maletra nach Indien 1501 Es fehlt die Hälfte. Bisher sind nur drei Exemplare dieses Briefes bekannt.

4°. 4 Blatt. Pag.: a, a ij, [a_3, $_4$].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Eur. 346, 46.

Publ.: Burnell, A. C., The Italian version of a Letter from the King of Portugal to the King of Castilla. London 1881 (nicht im Handel). — Peragallo, P., Carta de el-rei D. Manuel ao rei catholico. Lisboa 1892 (auch in den Memorias da Academia Real das sciencias de Lisboa 1892). — Facsimileausgabe von Eugenio do Canto 1906 (nicht im Handel).

Litt.: Racc. Col. VI 86 nr. 561—562ᵃ.

50. Emanuel rex Lusitaniae, Obedientia, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in Antiqua): Obedientia Potentissimi Emanuelis Lusitaniae || Regis &c̄. per clarissimum Juris. V. consultum || Dieghum Pacettū Oratorem ad Juliū · II · Pont · || Max · Anno Dn̄i · M · D · V · Pridie No · Junii · || PEriclem Atheniensem Oratorem illum ce||leberrimū: . . . . — Schluß 4. Bl. v.: . . . . Deum optimum / maximum / || praecantes / ut te secundū felicemqȝ ꝑpetuo tueatur. || DIXI.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Zeitz, Kgl. Stiftsbibl. Epist. quart. 27, 2.

Litt.: Racc. Col. VI 86 nr. 562. — Harrisse, Americus Vespuccius 1895, 28.

51. Emanuel rex Lusitaniae, Obedientia, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in Antiqua): ❡ Obedientia Potentissimi Emanuelis

Lusitaniae ‖ Regis zc+per clarissimum Juris+V+cōsultum Die-‖ghum Pacettum Oratorem ad Julium+II+Ponti+ ‖ Max+Anno Dñi+M+D+V+Pridie No+Junii+ ‖ PEriclem Atheniensem Oratorem illū ‖ celeberrimum ⁑ .... — Schluß 4. Bl. v.: .... Deum optimum / ma-‖ximum / praecantes / ut te secundum felicemqꝫ per-‖petuo tueatur. ‖ DIXI.

Handelt von den portugiesischen Kämpfen in Afrika, Arabien und Indien.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Frankfurt a. M., Stadtbibl. Praed. 2324, 22.

Publ.: Facsimileausgabe von Eugenio do Canto 1906 (nicht im Handel).

52. **Anonymus,** Fahrt von Lissabon nach Indien, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Den rechtē weg auß zu faren von Liß‖bona gen Kallakuth. vō meyl zu meyl ‖ Auch wie der kunig von Portigal yetz newlich vil galeen vñ na‖ben wider zu ersuchen vnd bezwingen newe land vnnd jnsellen ‖ durch kallakuth in Indien zu faren. Durch sein haubtman also ‖ bestelt als hernach getruckt stet gar von seltzsamen dingen. — Darunter Holzschnitt, Insel mit Berg, stehender junger Mann mit Hellebarde links, liegender Wilder mit Bogen rechts. Dazwischen ein Dreieck. Rechts im Meer Teil eines Schiffes. — 1. Bl. v.: Holzschnittkarte der östl. Halbkugel, die Asia, Europa, Affrica in rohen Umrissen zeigt. Dazu der Text: ❡ Dise Spere nach Ptholomeus beschreibūg des ertrichs wirt ‖ euch lernen vnd vnder weyssen die gelegenhait der landen bey ‖ welcher linien vnd gradus Auch ist die nach gesetzt figur / in yr ‖ halten alle vor geschribne ding von newen inseln vnd landē die ‖ man yetz in kurtz gefunden hat / das dan den philozophi lange ‖ zeit verporgen ist gewessen. Man vind auch dar in verzeichnet ‖ Nurmberg Lißwona vnd kallakuth mit puncten vnd ainzalig ‖ puchstaben in diser figur. — 4. Bl. r.: Der Holzschnitt von Bl. 1 r. wiederholt, v. leer.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Hannover, Kgl. Bibl. XII A, 2ᵃ. — Frankfurt a. M., Stadtbibl. Misc. var. 538, 9. — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. J. 4672m, 3. — Zwickau, Ratsschulbibl. XXIV. X. 14, 8. 4°.

Litt.: Ternaux-Compans nr. 75. — Weller nr. 305. — Brunet IV 1135. — Teilweise abgedruckt bei Sarnow und Trübenbach, Mundus Novus 1903, 12. — Proctor II 11047.

53. **Anonymus,** Fahrt von Lissabon nach Indien, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Den rechten weg auß zu farē

vō Liß-||bona gen Kallakuth von meyl zu meyl || Auch wie der Kunig von Portigal yetz newlich vill Galeen vnd || naben wider zu ersuchen vnd bezwingen newe landt vnd Insellen / || durch kallakuth in Indien zu faren / Durch sein haubtman also be-||stelt als hernach getruckt stet gar von seltzsamen dingen. — Darunter Holzschnitt wie auf der anderen Ausgabe, s. o. nr. 52. — 1. Bl. v.: Holzschnittkarte der östl. Halbkugel, die Asia, Europa, Affrica in rohen Umrissen zeigt. Dazu der Text: ❡ Dise spere nach Ptholomeus beschreybung des erdreychs wirdt || euch lernen vnd vnderweysen die gelegenheyt der landen bey wel-||cher linien vnd grads Auch ist die nach gesetzt figur / in jr halten alle || nach geschribne ding von newen Inseln vnd landen die man yetz || in kurtz gefunden hat / das dan den Philosophi lange zeyt verborgen || ist gewesen. Man findt auch darin verzeychnet Nurnberg / Liß-||bona vn̄ kallakuth mit pūckten vn̄ einzalig buchstaben in der figur. — 4. Bl. r.: Derselbe Holzschnitt wie 1. Bl. r.; 4. Bl. v. leer.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Bamberg, Kgl. Bibl. Inc. typ. Ic. II. 17. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. — München, Universitätsbibl. 4°. Libri rari 5 (4° Hist. aux. 1270, 7).

Litt.: Weller nr. 304. — Proctor II 10966. — Außerdem vorige nr.

54. Emanuel, rex Portugaliae, Gesta. Rom, 1506.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): GEsta proxime per Portugalen || ses in India: Ethiopia: (et) aliis || orinetalibus (!) terris. — 1. Bl. v.: leer. — II r.: ❡ Gesta (pro)xime p̄ portugalen̄ in india: ethiopia (et) alijs orienta||libus terris. a serenissimo Emanuele portugalie rege ad R. d. || d. G. ep̄m. portuen̄ sacrosctē Ro. ec. cardinalē portugalen̄ mi-||ssa: (et) de eiusdē dn̄i Cardinalis mādato honorabilis viri Pe-||tri alfonsi malherio decretor(um) doctoris ac eiusdē dn̄i Cardina||lis p̄fati capellani industria (et) correctiōe in vrbe impressa. || QUis loquet(ur) potētias dn̄i: . . . — 6. Bl. r.: ❡ Impressum Rome per Joannem Besicken An-||no · M · ccccvi · Die · vij · mensis Nouembris.

4°. 6 Blatt. Pag.: [1], II, iij, [4—6].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Hist. As. 233.

Litt.: Ternaux-Compans nr. 77. — Graesse III 73. — Brunet II 1571. — Harrisse, Americus Vespuccius 1895, 30 f. — Bull. géogr. hist. et descr. 1906, 246.

Publ.: Facsimileausgabe von Eugenio do Canto 1906 (nicht im Buchhandel).

55. Emanuel, rex Portugaliae, Gesta, Cöln, 1507.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): GEsta p̄roxime per Portuga-‖lenses ī India. Ethiopia. (et) alijs ‖ oriētalibus terris. — Darunter ein Holzschnitt, das Christuskind mit zwei Frauen darstellend. Unten und rechts eine Zierleiste. — 1. Bl. v.: derselbe Holzschnitt, oben, unten, rechts eine Zierleiste. — 2. Bl. r.: Copia quarūdā rerum nouiter ‖ gestarum per serenissimū regem portigalie missa ex Romana curia Se‖quitur et de verbo ad verbū (con)cordat put notarius infra scriptus in fine ‖ fidem facit. ‖ ❡ Gesta proxime p portugaleñ in india. ethiopia (et) alijs oriētalib(us) terr(is) ‖ a serenissimo Emanuele portugalie rege ad. R. d. d. G. Ep̄m portueñ ‖ sacrosancte Ro. ec. cardinalē portugaleñ missa. (et) de eiusdem dñi Cardi‖nalis mādato honorabilis viri Petri alfonsi malhereo decretor(um) docto‖ris ac eiusdem domini Cardinalis prefati capellani industria (et) corre-‖ctione in vrbe impressa. ‖ QUis loquet(ur) potētias dñi: .... — 4. Bl. v.: ❡ Impressum Rome per Joannem Besicken Anno · M · ccccvi · Die ‖ vij · mensis Nouembris ‖ ❡ Presens copia collationatione diligenti facta concordat cum sua ‖ vera originali copia ex Romana Curia missa. qd ego Joānes ..... approbatus notarius auctori-‖tate manu propria hic subtus me subscribens. ‖ ❡ Impressum colonie Anno dñi · M · cccccvij · ‖ Prima die mensis Februarij p me Joannem ‖ Landen commorantē infra sedecim domos. — Darunter zwei kleine Holzschnitte.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Gießen, Universitätsbibl. S 7725 (9) Inc. — Cöln, Stadtbibl. G. B. XI, 498ª.

Litt.: Panzer, Annales XI 395 nr. 137. — Ternaux-Compans nr. 81. — Brunet II 1571. — Graesse III 73. — Harrisse, Americus Vespuccius 1895, 30 f. — Proctor II 10487.

56. Emanuel, rex Portugaliae, Gesta, Nürnberg, 1507

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Gesta proxime p Portugaleñ. in In‖dia. Ethiopia (et) alijs oriētalibus terris. a serenissimo Emanuele ‖ portugalie rege ad R. d. d. G. ep̄m portueñ. sacrosctē Ro. ecclie ‖ cardinalē portugaleñ. missa. et de eiusdē dñi Cardinalis māda-‖to honorabilis viri Petri Alfonsi malherio decretorū doctoris ac ‖ eiusdē dñi Cardinalis prefati capellani industria (et) correctiōe in ‖ vrbe edita. — Darunter das portugiesische Wappen, links von einem federgeschmückten Wilden, rechts von einer nackten Frau gehalten. — 1. Bl. v.: Quis loquet(ur) potētias dñi. .... — 4. Bl. r.: Impressum Nurenberge per dñm Jo-‖hannem Weyssenburger. Anno (MD) vij.

4°. 4 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, [A₄].

Hannover, Kgl. Bibl. XII¹ 2ᵃ (vgl. Incunab. Katalog 244). — Frankfurt, Stadtbibl. Hist. B. IV, 53, 6. — München, Hof- und Staatsbibl. 4⁰. Hist. Asiae 234.

Litt.: Panzer, Annales VII 445 nr. 43. — Brunet II 1571. — Ternaux-Compans nr. 80 (dort aber ungenauer Titel). — Graesse III 73. — Harrisse, Americus Vespuccius 1895, 30 ff. — Proctor II 11048.

57. Emanuel, rex Portugaliae, Taprobane insule . . . . . acquisitio, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Taprobane Insule ‖ Orientalis Ethiopie acquisitio/ ‖ Et potentissimi inibi Regis. sex alijs regib9 imperantis sub-‖iugatio / naualisq3 belli victoriosa cum Sarracenis propu-‖gnatio: ac alia gloriosa/ per Portugaleñ nouiter de Anno ‖ domini Millesimoquingentesimoseptimo gesta. — 1. Bl. v. leer. — ij r.: SAnctissimo in christo ac bea‖tissimo patri dño dño Julio diuina (pro)uidentia ‖ summo pontifici: deuotissim9 eius sanctitat(is) fili9 ‖ Emanuel dei ḡra rex Portugalie: et Algarbior(um) . . . hũilima btõr(um) pedum ‖ oscula. — Feldzug gegen Taprobane. Am Ende von ij r.: . . . . proxime Don Laurentiũ de Almeida filiũ armata classe mi-‖sit. (sc. der Vizekönig) ad infestãda hostiũ littora ac terras. qͥ etiã / vt erat iussus. ‖ accessit ad insulã illã nominatissimã Taprobanam. alter(um) ali‖quando orbem existimatã: nũc ipsor(um) lingua Zeylom appel‖latam . . . . Schluß auf iij v.: Ex oppido ‖ Abrantes. XXV · Septembris · M · D · VII. — 4. Bl. leer.

4⁰. 4 Blatt. Pag.: [1], ij, iij, [4].

Bamberg, Kgl. Bibl. Inc. typ. E. VI. 7. — München, Hof- und Staatsbibl. 4⁰. Hist. As. 177.

Litt.: Brunet, Suppl. 2, 727.

58. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Epistola serenissimi Regis Portu‖galie ad Juliũ papam Secun‖dũ de victoria contra infi‖deles habita. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r. (in Antiqua): SAnctissimo in xp̃o patri & dño domino ‖ Iulio diuina prouidẽtia summo Pontifi‖ci Deuotissimus eius + S + filius Emanuel ‖ dei gratia Rex Portugalie & algarbior(um). . . . . — 4. Bl. v.: Ex oppido ‖ Abrantes + xxv + Septembris + M + ccccvii +. Inhalt = nr. 57.

4⁰. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4⁰. Hist. Asiae 178 (mit gleichzeitigen handschriftlichen Bemerkungen).

Litt.: Brunet II 968.

59. Emanuel, König von Portugal, Geschichte, o. O. u. J. (Deutsche Ausgabe von nr. 54—56).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Geschichte kurtzlich durch die von || Portugalien jn India / Morenland / vnd andern erdtrich — Darunter das portugiesische Wappen, mit Krone darüber, links von einem federgeschmückten Wilden, rechts von einer nackten Frau gehalten. — 1. Bl. v.: Geschicht kurtzlich durch die vō por||tugalien in India. Morenland vnnd andern ertrich des auff-||gangs von dem durchleuchtigisten Emanuele Konig portuga-||lie zu dem hochwirdigisten hern / herren. G. bischoff portuensem || Allerheiligisten Römischen kirchen Cardinal portugaliensem || zugeschickt vnd von yetzgemeltes Cardinals gebiet durch dye || kunstreichikeit vñ besserung des hochwirdigen mans Petri Al||fonsi Malherio jn den geistlichen rechten Doctor Auch des ob || gemeltes cardinals Capella zu Rom gemacht. — Am Ende der Seite: Darūb nott geacht || durch obgemelten aller weysten konig zu senden jn gewappeten || (Bl. 2) schiffen vor vergāges jar M. ccccc. vj. als lāge jar vō jm da hyn || auß gewōheit gesandet hat ein forderlichen haubtman . . . . Darūb da hyn gesant den wolgeborn vñ strēgē man || fur sich eī koniglicher stathalter herrē Franciscū vō Almeida . . . — 6. Bl. r. am Ende: . . . vnd seine hawßfraw: wirt bereyten sich als ein vertrawtte || gesponß gezirt mit yerem mañ.

4°. 6 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, A iiij, [$A_{5,6}$].

Dresden, Kgl. Bibl. Hist. Amer. 149, 44, 2. — Frankfurt, Stadtbibl. Misc. var. 538[a].

Litt.: Schulze, Balthasar Springers Indienfahrt, 1902, 68.

60. Emanuel, rex Portugaliae, epistola, o. O. u. J.

1 Bl. r. Wappen. Darunter (in gotischer Schrift): Serenissimi Emanuelis Portu-||gallie Regis ad Julium. II. Pont. || max. Epistola de Prouinciis: Ciui||tatibus: Terris: (et) locis Oriētalis || partis: sue ditioni fideiqȝ christia-||ne nouissime per eum subactis. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r. (in Antiqua): SAnctissimo in xp̄o patri ac Beatissimo || domino dño Julio diuina prouidentia || summo Pontifici Deuotissimus eiusdē || Sanctitatis filius Emanuel dei gr̄a rex || Portugalliae & Algarbiorum . . . . — 4. Bl. v.: Ex Al-||chochete · xij · Junii + M + d + viii +

Handelt von dem Feldzug der Portugiesen gegen Arabien, Socotra, Ormus 1506.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Frankfurt a. M., Stadtbibl. 2324, 24. — München, Hof- und Staatsbibl. H. Eccl. 263.

Litt.: Panzer, Annales XI 500 nr. 27[b]. — Brunet II 968.

61. Emanuel, König von Portugal, Brief, o. O. u. J. (Deutsche Ausgabe von nr. 60).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Ein abschrifft eines sandtbriefes So ‖ vnserm allerheyligisten vater dem Bapst Julio dem andern ge‖sandt ist/ von dem allerdurchleuchtigisten Fursten vnd herren/ ‖ herren Emanuel Kunig zu Porthogal ꝛc. an dem zwelfften tag ‖ des Brachmonds/ jm . M . ccccc . viij . jare/ von wunderbarlichen ‖ raysen vnd schieffarten/ vnd eroberung landt/ stet/ vnd merckt/ ‖ auch grosser manschlachtung der hayden/ — Darunter Holzschnitt, Überreichung des Briefes an den Papst darstellend. — 1. Bl. v.: ¶ Dem allerheyligsten vater in Christo/ vnd allerseligsten herren ‖ Herren Julio/ auß götlicher ordnung allerhösten bischoffe/ sagt ‖ seiner heyligkeyt andechtigster sune Emanuel (vō gotes gnaden ‖ Kunig zu Porthogal/ vnd Algarbien/ . . . . — 4. Bl. v.: Datum auß Alcochethe/ am zwelfften tage Junij/ des Brach-‖mondes/ jm funfftzehenhunderten vnd achten Jaren. ‖ ¶ Darnach am viervndzwayntzigisten tage Julij/ des Hew-‖mondes/ auch in disem jare Tausent funffhundert vnd achten/ ‖ ist außgangen schrifftliche botschaffte auß Lißbona/ von einem ‖ erbern glaubwirdigen kauffmanne/ welches namen wol bekant ‖ ist/ wie das diser obgemelte allerdurchleuchtigiste kunig zu Por-‖thogal habe gesandt in Barbaria funfftzig schieffe wol gerüste/ ‖ Vnd damit bey sibenhundert raysigen zu Roße/ vnd bey vier‖tawsent fußknechten/ . . . . . Was aber sein Kunigkliche maiestate mit sulchem volcke ‖ schaffen wölle, ist ditzmals in der gemeyn noch vnbekante/ . . . .

4°. 4 Blatt. Pag.: [1], ij, iij, [4].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Hist. As. 179.

Litt.: Weller nr. 426. — Proctor II 11080 [a. 1508 July 24.].

62a. Sprenger, Merfart, 1509.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): DIe Merfart vñ erfarung nüwer ‖ Schiffung vnd Wege zu viln onerkanten Inseln vnd Kü-‖nigreichen . . . . . wie ich Balthasar Sprē‖ger sollichs selbs: in kurtzuerschynē zeiten: gesehen vñ erfaren habe. ꝛc — Darunter in Holzschnitt ein Wappen, unter diesem (in Antiqua): GEDRVCKT ‖ ANNO ◂ ‖ M̄ ◂ D̄ ◂ ĪX̄ ◂ ‖ — 1. Bl. v.: Sprengers Wappen. — 3. Bl. r. Bild: GĒNEA, Wilder mit drei Speeren nach rechts; v. Bild: GENNEA, Wilde mit zwei Kindern. — 4. Bl. v. Bild: Baum. — 5. Bl. v. Bild: Wilder mit kleinem Knaben. — 6. Bl. r. Bild: Wilde mit Kind an der Brust. — 7. Bl. r. Bild: Baum. — 8. Bl. r. Bild: Mann in faltigem Gewand. — v. Bild: Frau mit Knaben an der Hand. — 10. Bl. v. Bild: INDIA MAI℗, Wilder

mit Speer. — 11. Bl. r. Bild: Wilde mit langem Haar. — 12. Bl. v. Bild: ·INDIA·MAIOR, Wilder mit Schwert und Schild nach rechts. — 13. Bl. r. Bild: Wilder mit Bogen nach links. — Schluß dij v.: Die Merfart Balthaser Sprengers iñ einer Sum geoffenbart || hat hie ir end erlangt Im iar noch Christus geburt ·1·5·0·9· — Als 15. Bl. angehängt der nach links gehende Zug des Königs von Gutschin. Darüber steht (in gotischen Buchstaben): Die Coninck van Gutschin met sinen hoffluyden || REX GOSCI SIUE GUTSCMIN.

4°. 14 Blatt. Pag.: [a₁₋₄], b, [₂₋₄], c, [₂₋₄], [d], dij.

Frankfurt a. M., Stadtbibl. Misc. var. 538, 7. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. It. sing. 330, 11; in diesem Exemplar steht über dem letzten Bild (in gotischer Schrift, die obere Hälfte fast ganz wegeschnitten): Der Triumph des Kunigks von Gutschin mit seinen Spieleuten vnd [Hofgsy]nde, || TRIVMPHVS REGIS GOSCI SIVE GVTSCMIN · ·IHS· — Rechts unten steht 1509.

Publ.: Fr. Schulze, Balthasar Springers Indienfahrt, 1902 (Facsimile).

Die Sprenger'sche Indienfahrt behandeln folgende Holzschnitte:

62b. Balthasar Springer, Indienfahrt 1508.

5 Blatt, je 280 mm hoch und 210 mm breit, neben einander.

1) Links oben Springers Wappen mit dem Namen: B. Springer. — Dann der folgende Text: Dise nachuolgenden figüren des wandels vnnd gebrauchs der künigreich mitt hilffe des || almechtigen gots, Von küniglicher würde, Emanuel zu Portugal besucht, gefundē vñ || zum tail bestriten auch mit teutscher nacion namhaffiger kaufleüt, Der Fucker, Wel||ser, Höchstetter, Hirschfögel Der im Hof vnd anderen, des ich. Balthassar Springer vō || Filß als ain bestelter von wegen der Welser zu Augspurg mich auf söliche schiffung vnd sölichs erfarn vnd || selbs angeben hab, zum trucke, wie hie gesehen wirtt. || ·H· Burgkmair zu Augspurg. — Dann ein Bild: .IN.GENNEA, Kind nach rechts, Mann nach rechts, Frau und Kind nach links. Der zu dem Bild gehörige Text beginnt: Zum dem ersten zu Lisibona ainer Portugalische haubtstat füre wir auß an dē xxx || tag martii im iar Mccccc vñ v . . . . —

2) Text: Darnach furen wir in das land Allago das geet byß an den anstoß Arabia . . . .

Dazu ein Bild: .IN ALLAGO, Frau mit Kind nach rechts, Mann nach rechts, Kind nach links.

3) Text: Als wir in Arabiam kamen sahen wir sy beklaidet als hie nachfiguriert ist . . . .

Dazu ein Bild: .IN.ARABIA, Mann nach rechts, Kind und Frau nach links.

4) Text: Von Cananor dem künigreich schifften wir in groß Indiam da gond die menschē gantz nackent . . . .

Schließt: In Callicuten seind vil leut auß sant Thomas landt, die auch chrysten seind vnd volck vō an||dern landen vnd nationen ꝛc/

Dazu ein Bild: GROS. INDIA., Frau nach rechts mit Papagei, Kind nach links, dabei das Wort MAMAHE, zwei Wilde nach links.

5) Fortsetzung des Bildes, sechs Wilde, einer greift die Frau an die Brust. Kein Text.

Schloß Ramhof, Familienarchiv der Welser. (Die Beschreibung ist nach der photographischen Nachbildung im Maximiliansmuseum in Augsburg gemacht).

6) Drei Blatt, jedes 260—265 mm hoch und alle zusammen 1108 mm breit. DER KVNIG VON GVTZIN mit großem Gefolge. Links oben an dem Rest eines Baumes auf einer Tafel die Inschrift: $\frac{1508}{\text{H B}}$. Offenbar hat eine Art Titel hinkommen sollen; denn der Baum ist eckig verschnitten, und auch die Waffen der rechts folgenden Leute sind abgeschnitten.

Nr. 6 gehört offenbar zu No. 1—5.

Berlin, Kupferstichkabinet, Hans Burckmaier 111 M, B 77.

62c. Dasselbe 1511.

Holzschnitt. 5 Blatt, 1880 m (zusammengesetzt) ⨯ 260 mm.

1) Links oben: Dise nachuolgende figuren· des wandels vnd gebra·||uchs der kunigreich· mit hilff des almechtigen go·||tes· von koniglicher wird zu portegal besucht· gefunden || vnd zum tavl bestritten vnd hat Balteser springer von || tiltz (!) durch sein selbs wacknus vnd erfaren wider vnd vō || newen· vnnd gantz recht in diser form zu bringen an·||geben· vnnd derhalb gelaub vnd warhafft vnderri·||cht gethann· vnnd damit das· so vor in seinē namen || gedruckt worden oder hinfur anderst dan wie herin be·||griffē vn zu sehē ist· gedruckt wurde domit dyselbē abgelait. — Darunter: Der nackenden moren wandel mit wer in || Genea. — Dazu ein Bild: IN·GENEA. Mann mit drei Speeren in der Mitte, links Kind, rechts Frau mit Kind. — Weiter rechts: Die bedeckung vnnd zier der Altten vnnd || Jungen in allago vnd ir geschiech von led||er also. — Darunter Bild: IN ALLAGO, das noch hinüberreicht auf das 2. Blatt.

2) Oben die Inschrift: Der Arrabischen art sitten vnd beclayd||ung von mann vnnd weibspersonen. — Darunter Bild: IN ARABIA. — Weiter rechts: Also ist der gebrauch menschlicher || geschlechte in dem grossen Indien. — Darunter das Bild: DAS GROS INDIA. Links Frau mit Kind, bei dem beigeschrieben ist: MAMANE; rechts Frau mit zwei Kindern. Das Bild reicht auf das 3. Blatt.

3) Figurenreiches Blatt, im Hintergrund ein Zug mit Kamelen und Elephanten.

4) und 5) An das vorhergehende Bild schließt sich eine Darstellung des Gefolges des Königs von Gutzin an. An einem Baum steht 1511. Oben rechts: Des konigs zu gutzin· hoffleut vnnd vnderthon gebrauche || vnd monier vnnd auch der konig zu kananor· banderan· || vnnd kolan also wonend · xxxx · meil hinter kalekut || DER KVNIG VON GVTZIN.

Berlin, Kupferstichkabinet 111 M. (nach Mitteilung der Verwaltung ist es ein nicht sehr alter Druck). — Dresden, Kupferstichkabinet der Sekundogenitur 656, 86184—188 (nach Mitteilung der Verwaltung sind es spätere und schlechte alte Abdrücke).

62 d. Dasselbe, 1509, 1541.

Auf Bl. 1 links unten steht: Jorg Glogkendon und auf Bl. 4 auf einer am mittleren Baum hängenden Tafel 1509. Außerdem sind an den Unterrändern noch fortlaufend spätere Papierstreifen mit je 5 neunzeiligen Versen in Druckschrift angeklebt, von denen der letzte die Unterschrift trägt: Albrecht Glockenthon Illuminist || 1·5·4·1·

Gotha, Museum des Herzogl. Hauses. (Ich habe die Blätter nicht selbst gesehen und verdanke die Angaben darüber der Direktion des Museums).

Publ.: v. Derschau und Becker, Holzschnitte alter deutscher Meister in den Originalplatten gesammelt 1808. (II B. 25, 1508, Bl. 6).

Litt.: Bartsch, Le peintre graveur 1808, VII 222, nr. 75 u. 223 nr. 77. — Passavant, le peintre-graveur 1862, III 267. — Freiherr von Welser, Holzschnitt von Hans Burkmair (Zeitschr. d. histor. Vereins für Schwaben und Neuburg II 1875, 123). — Muther, Deutsche Bücherillustration 1888, 131 f. zu nr. 1—5 der Ausg. 1508. — Harrisse, Americus Vespuccius 1895, 42 f. — Schulze, Balthasar Springers Indienfahrt 1902, 10. — Dodgson, Catalogue of early german and flemish woodcuts in the British Museum II 1911, 71.

63. (Vespucci-Sprenger), De nouo mondo, Antwerpen, o. J. Flugblatt 276 × 400 mm. Überschrift (in gotischer Schrift): De nouo mondo. — Darauf 56 Zeilen in großem Druck, 25 Zeilen in kleinerem Druck. Am Schluß: Actum antwerpie ꝑ me Johannē || de doesborch. — Zerfällt in 6 Abschnitte, zu 9, 15, 9, 12, 11, 25 Zeilen. Vom 2. Abschnitt an hat jeder eine neue Überschrift, die immer ganz rechts am Rande steht: De Genea, De Allago, De Arabia, Maior India, India seu regnum Gutschi[n].

Der 1. Abschnitt beginnt: FIgura degētiū ī Armenica (Druckfehler für America) mire (sed nō ōnino cognite) magnitudīs insula Geminis nauigatioībꝰ in occi||dētali occeano ab āo. dūī. M.cccc.xcvi. vsqꝫ ad M. cccc. xcix. decursis ꝑ magni et excellētis virū Albericū || vesputiū iussu et mādato īcliti regis lusitanie .... ma||iore sui ꝑte īuēta .... — Es folgen einige Bemerkungen aus dem Briefe des Vespucci. — Der 2. Abschnitt beginnt: NOuam portugalēzē nauigatioēꝫ a ciuitate lisibōa ꝑfecim(us) ... — Der 3. Abschnitt beginnt: Post hec deueni(mus) ad Allago cōterminā Arabie .... — Der 4. Abschnitt beginnt: VEniētibus nob' ī Arabia vidim(us) eos vestitos ī modum figuratum .... — Der 5. Abschnitt beginnt: TAndē ad regnū gosci siue gutschī vt recētiorib(us) cosmograph(is) placet peruenimus .... — Der 6. Abschnitt beginnt: Ex regno Cananor deueni(mus) ad īdiā maiorē .... Hier haben nur die ersten drei Zeilen die normale Länge, Z. 4—25 sind viel kürzer, weil der Raum rechts von einem Bild eingenommen wird.

Abschnitt 2—6 geben einen kurzen Bericht über die Indienfahrt Balthasar Sprengers von 1505—1506 (s. o. nr. 62[a]), allerdings ohne seinen Namen zu nennen. Diese Fassung ist bisher unbekannt, sie deckt sich inhaltlich am meisten mit der vlämischen Ausgabe, vgl. Coote, the voyage from Lisbon to India 1505—1506. London 1894. Am linken Rand des Blattes ist ein Streifen von 67 mm Breite für sechs Holzschnitte freigelassen, in einfachen Rahmen (ungefähr 67 × 67). Der oberste hat keine Überschrift (wohl abgeschnitten), er stellt einen Wilden mit Kopfschmuck dar, und eine Frau, mit demselben Schmuck, die zwei kleine Kinder säugt. Am linken Rand ist unter einem Baumstamm ein Feuer gemacht, in dessen Rauch Teile eines menschlichen Körpers geräuchert werden. Die nächsten Holzschnitte GENNEA, IN · ALLAGO, IN: ARABIA, MAIOR: INDIA (gilt für zwei) und der 7. rechts unten ohne Bezeichnung (ca. 147 × 110) sind verkleinerte Spiegelbilder der Burkmaierschen Holzschnitte. Vgl. nr. 62[a—d].

Auf der Rückseite ein die ganze Fläche einnehmender Holz-

schnitt mit der Überschrift: Nonū preceptū Non con||cupisces uxorem proximi tui.

Rostock, Universitätsbibl., früher eingeklebt in Opera Hieronymi, Basil. 1516, Bd. 5. 6. Das Blatt ist am Rande teilweise beschnitten und vielfach beschädigt, hier und da, besonders in der rechten unteren Ecke, sind Löcher von Bohrwürmern gefressen.

Litt.: W. Ruge, Deutsche Litteraturztg 1903, 359. — Sarnow und Trübenbach, Mundus Novus 1903, 10.

64. **Emanuel, rex Portugaliae,** Epistola, Rom, 1513.

1. Bl. r. (in Antiqua): EPISTOLA || Potentissimi / ac inuictissimi Ema-||nuelis Regis Portugaliae & Algarbiorum. || &c. De Victoriis habitis in India || & Malacha. Ad. S. in Christo Patrem & || Dn̄m nostrum Dn̄m Leonem · X · || Pont. Maximum. — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v. leer. — Aii r.: [s]Anctissimo in Christo Patri / ac bea||tissimo Dn̄o Dn̄o nostro E. S. ad-||ditissimus filius Emanuel Dei gra||tia Rex Portugalliae & Algarbior(um) || . . . . — 6. Bl. r.: Dat. in Vrbe nostra Olisipone. 8. idus || Junias Anno Dn̄i. M. D. XIII. || Romae impressa per Jacobum || Mazochium. 9. Augusti. — Brief des Königs Emanuel von Portugal an Leo X. über die Eroberung von Malaka durch die Portugiesen 1511. — Abgedruckt bei Grynaeus, Novus orbis 1532, 184 f.

4°. 6 Blatt, Pag.: [A], A ii, A iiij, [A_{4-6}].

München, Hof- und Staatsbibl. A. gr. a. 277, 11.

Litt.: Ternaux-Compans nr. 99. — Brunet II 969; suppl. 1, 441.

65. **Emanuel, rex Portugaliae,** Epistola, Wien, 1513.

1. Bl. r. (in Antiqua): EPISTOLA POTENTISSIMI || ac Inuictissimi Emanuelis Regis Portugaliae, || & Algarbiorum. &c. De Victoriis ha-||bitis in India, & Malacha. || Ad. S. in Christo Patrē || & Dominū nostrū. || Do. Leonem. X. || Pont. Maxi-||mum. — 1. Bl. v.: IACOBVS SPIEGEL SELESTENSIS IMPE. LEGVM || Licētiatus. Cęs. Secret. & archiducalis ab epl'is. Lectori S. || QVAM PRImum sequentē ad Leonem Pont. Max. epistola . . . ex urbe . . . Reuerēdissīo Georgio Anti||stiti Viennen̄, . . . missam rei nouita||te captus relegissē . . . — 2. Bl. r.: SAnctissimo in Christo Patri, ac beatissimo || Domino Domino nostro. E. S. additissimus || filius Emanuel Dei gratia Rex Portugalliae & || Algarbior(um) . . . . — 4. Bl. v.: Dat. in Vrbe nostra Olisiphone. 8. Idus Iunias. Anno Do-||mini. M. D. XIII. || Viennae impressa per Hieronymū Vietorē || & Joannem Singrenium. xvi. Ka-||lendas Octobris.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Hist. As. 181.

Litt.: Panzer, Annales IX 18 nr. 97. — Ternaux-Compans nr. 101. — Brunet II 969; suppl. 1, 441.

66. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, Cöln, 1513.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): EPISTO||la Potentissimi ac inuictissimi || Emanuelis Reg(is) Portugalie et Al||garbior(um) ꝛc de victorijs habit(is) || in India (et) Malacha. ad || S. in christo p̄rem || et dn̄m nostr(um) || dn̄m Leo||nē ·x· || pōt. || Maximum. — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v.: SAnctissimo in Christo patri/ ac beatissimo dño/ do·||mino nostro E. S. additissimus filius Emanuel || dei gratia Rex Portugallie (et) Algarbior(um) . . . . — 3. Bl. v.: ❡ Dat(um) in Vrbe nostra Olisipone. 8. Idus Iunias. Anno || domini. M. D. XIII. || ❡ Colonie jmpressa per Hermannū || Guytschaiff. 17. (viell. 15.) Septembri. — 4. Bl. r.: grober Holzschnitt, Jungfrau Maria mit Christuskind im Strahlenkranz. — 4. Bl. v. leer.

4°. 4 Blatt. Nur das Blatt ij ist paginiert.

Berlin, Königl. Bibl. Qq 1983 R.

Litt.: Proctor, II, I, 10574 (fälschlich 1515 statt 1513).

67. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, Erfurt, 1513.

1. Bl. r. (in Antiqua): EPISTOLA POTENTISSIMI AC || inuictissimi Emanuelis Regis Portugaliæ & || Algarbiorum. &c. De victorijs habi·||tis in India & Malacha. Ad. S. in || Christo patrem & dominū || nostrum dominū Leo||nem. X. Pont. || Maxi·||mū. — Darunter das Druckerzeichen von M. Maler in Erfurt, ein Löwe hält ein Schild mit zwei verschränkten M. Auf bandförmigem Ornament in gotischer Schrift: Mathes || Maler de || Erffor·||dia:· — 1. Bl. v.: [s|Anctissimo in Christo Patri/ ac beatissimo || dño Dño nostro E. S. additissimus filius || Emanuel dei gratia Rex Portugalliæ & Al||garbior(um) . . . . — 4. Bl. v.: Dat. in Vrbe nostra Olisipone. VIII. idus Iu·||nias Anno domini. M. D. XIII. || ❡ Impressum Erphordię per Mattheum maler.

4°. 4 Blatt. Papinierung: [A], A ij, Aiij, [A_4].

Bamberg, Kgl. Bibl. Inc. typ. E. VI. 27. — Maihingen, Fürstl. Oettingen-Wallersteinsche Fideikommißbibl. IV 13. 140. 4°.

Litt.: Panzer, Annales VI 505 nr. 73. — Brunet II 969.

68. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Epistola Potentissimi ac Inuicti·|| ssimi Emanuelis Regis Portugal||lie (et) Algarbior(um) ꝛc. de Victoriis in || India (et) Malacha: Ad S. in xp̄o || Patrem (et) dominū nostrum dn̄m || Leonem·X·Pont. Max. — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r. (in Antiqua): SAnctissimo

in x̄po Patri/ ac Beatissimo dño dño nostro ‖ E. S. additissimus filius Emanuel Dei gratia Rex Portu-‖galliae & Algarbior(um)/ . . . . — 4. Bl. r.: Dat(um) in ‖ Vrbe nr̄a Vlyxboñ. Octauo Id. Iunias. Anno dñi. M. D. XIII.

4⁰. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4⁰. Hist. As. 180.

Litt.: Ternaux-Compans nr. 101. — Proctor II 11091 (?). — Stauber, Die Schedelsche Bibliothek 1908, 174.

69. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Epistola potentissi‖mi ac inuictissimi Emanuelis re-‖gis Portugalie et Algarbio-‖rū. ꝛc. de victorijs habitis ‖ in India (et) Malacha. ad ‖ S. in christo patrē et ‖ dñm nostrū. dñm ‖ Leonē decimū. ‖ pont. maximū ‖ M. D. XIII. — Darunter in Holzschnitt das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r.: Sanctissimo in christo patri. ac be-‖atissimo dño dño E. S. Additissimꝰ filiꝰ Emanuel dei gracia ‖ rex Portugalie et Algarbiorū . . . . — 4. Bl. r.: Dat in vrbe ‖ nostra Olisipone. viij. idus Iunias. Anno dñi. M. D. xiij.

4⁰. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Frankfurt, Stadtbibl. Hist. B. IV. 53. 7. — München, Hof- und Staatsbibl. 4⁰. Hist. As. 180ᵃ.

Litt.: Ternaux-Compans nr. 101. — Brunet II 969 (es läßt sich nicht sicher erkennen, welche Ausgabe dort gemeint ist).

70. Emanuel, rex Portugaliae, Triumphus, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in Antiqua): TRIVMPHVS EMANVELIS CHRISTI ‖ anissimi Porthugalliorum Regis de infide‖libus Acquisitus Leoni · X · Pon. max. ‖ Epistolari munere conscriptus. — Darunter in Holzschnitt das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v.: REVERENDISSIMO IN CHRISTO PATRI ‖ D. Henrico familie baronū de heuen. antistiti Curien. ‖ & Argentinen. e ecclie Thesaurario: Ioañ. Gui‖da Eiusdē Elemosinariꝰ sese cōmendat ‖ INGENTI me gaudio affecit reuerēdissime pr̄ victoria ‖ Regis portugallie de sarraceni quā epła eius ad. P. Max. ‖ declarat. . . . . Ar‖gentoraci · iij · noñ. octob. 1.5.1.3. — Aij r.: EPISTOLA POTENTISSIMI: AC INVICTIS‖simi Emanuelis Regis portugallie et Algarbiorū ‖ De victorijs habitis in India & Malacha. Ad ‖ S. in Christo patre & dominū nostrū do‖minum Leonem. X. Pont. Maximum. ‖ SANCTISSIMO ī christo pr̄i: ac beatissimo ‖ Dño Dño nr̄o E. S. additissimus filius Emãuel ‖ Dei gr̄a Rex portugallie & Algarbiorū . . . . — 4. Bl. v.: Dat. in · Vr‖be nostra Olisipone. 8. ydꝰ Junias Anno dñi. M. d. xiii.

4⁰. 4 Blatt. Paginierung: [A], A ij, A iij, [A₄].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Port. 6ª.

Litt.: Brunet II 969. — Proctor II 9928.

71. Emanuel, König von Portugal, Brief, Augsburg, 1513. (Deutsche Ausgabe von nr. 64—70).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Abtruck ains la-‖teinischen sandtbrieues an babst-‖liche heiligkeit/ von künigklicher wurde zu Portegall/ ‖ dis iars ausgangen/ von d̃ erobertē stadt Malacha/ an ‖ deren künigreychen vnnd herrschaftñ in India/ auch ‖ gegen aufgangk der Sunnen/ erstlich zu Rom auf ·IX· ‖ tag Augusti in latein getruckt/ vnd nachmalñ auf ·V· ‖ tag Septembris/ zu Augspurg in tewtsch gebracht/ ‖ zum teil articul weis gestelt/ alles dest bas zu vermer-‖cken/, vnd in gedachtnus zu erhalten/ — Darunter das portugiesische Wappen. — 5. Bl. v.: ¶ Geben in vnser Stadt Olisipone auf den sechsten ‖ tag des Monats Junij jn dem Fünfzehenhundersten vn drei-‖tzehenden jare/ des herrñ .... Getruckt zu Augspurg ‖ Durch Erhart öglin. — Bl. 6 leer.

4°. 6 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, [A_{4-6}].

Berlin, Kgl. Bibl. Flugschr. 1513, 1. — München, Universitätsbibl. 4°. Hist. 3395; Hof- und Staatsbibl. 4°. Hist. As. 182.

Litt.: Panzer, Annalen I 355 nr. 758. — Ternaux-Compans nr. 96. — Proctor II 10714.

72. Emanuel, König von Portugal, Obedientia, o. O. u. J. (nach 1513).

1. Bl. r. (in Antiqua): EMANVELIS LVSITAN: AL‖GARBIOR: AFRICAE AETHI‖OPIAE ARABIAE PERSIAE ‖ INDIAE REG. INVICTISS: ‖ OBEDIENTIA. — Darunter das portugiesische Wappen, ringsherum eine breite Zierleiste. — A ij r.: Dieghi Pacecchi Iur + Consult + In praestanda Obe‖dientia pro Emanuele Lusitanor: Rege In‖uictiss:/ Leoni + X. Pont + Opt + ‖ Max + dicta Oratio + ‖ ELoquar an sileam? .... — b ij v.: In Dei Opt + Max + ‖ gloriam sempiternā Amen + — 7. und 8. Bl. Verse. — Handelt von den Kämpfen der Portugiesen in Indien und Afrika.

4°. 8 Blatt. Pag.: [a], a ij, [$a_{3,4}$], b, b ij, [$b_{3,4}$].

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Span. u. portug. Gesch. Emanuel 4°. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. A Gr. a. 277, 10 und 4°. Eur. 346, 51.

Litt.: Brunet, Suppl. 1, 441. — Racc. Col. VI 91 nr. 582bis.

73. Anonymus, Copia der neuen Zeitung aus Presilgland, o. O. u. J. (s. o. nr. 7).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Copia der Newen Zeytung ‖

auß Presillg Landt. — Darunter Holzschnitt, der eine Stadt an der Meeresküste darstellt, gegenüber zwei felsige Inseln. Auf dem Meer ein großes Schiff, das offenbar die Inseln beschießt. Außerdem noch fünf Schiffe, von denen drei ganz klein sind. — 1. Bl. v. leer. — A ij r.: ITem wist, das auff den Zwelfften || tag des Monadts Octobers Ein Schiff auß Presillg||landt hye an ist kummen .... — 3. Bl. v. am Ende: Sie sagen auch das volck an dem || selbigen ort werdt biß in Hundert vnd Viertzig Jar alt. — [A_4] leer.

4°. 4 Blatt. [A_1], A ij, [$A_{3,4}$].

Dresden, Kgl. Bibl. Hist. Amer. 149, 44, 1. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Am. A. 96. — Zwickau, Ratsschulbibl. XXIV. X. 14, 15. 4°. — Leipzig, Universitätsbibl. Libri sep. 2231.

Publ.: S. Ruge im 4. u. 5. Jahresbericht d. Vereins f. Erdkunde zu Dresden 1868. — v. Wieser, Magalhães-Straße 1881, 85 99 f.

Litt. (außer den genannten Schriften): Weller, Die ersten deutschen Zeitungen (Bibl. d. litter. Vereins zu Stuttgart CXI. Band 1872) 87 (die Angabe über das Leipziger Exemplar trifft nicht zu). — Häbler in der Ztschr. der Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 1895, 352. — L. Rosenthal bot in seinem Katalog 111, 1904, nr. 395 ein Exemplar für 16000 Mk. an.

74. Anonymus, Copia der neuen Zeitung aus Presilg Land, Augsburg, o. J. (s. o. nr. 7).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Copia der Newen eytung (!) || ausz Presilg Landt — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r.: ITem wist dz auff den Zwelff-||ten tag des Monadts Octobers Ein Schiff auß || Presillig land hye an ist komen .... — 4. Bl. r.: Sy sagñ auch || das volck an dem selbigen ort werd biß in hunndert vnnd || viertzig Jar alt. || ¶ Getruckt zu Augspurg durch Erhart öglin.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Eur. 346, 47. — Nürnberg, German. Mus. Bibl. Scheurl. 433 (370) p. 41.

Publ.: Weller, die ersten deutschen Zeitungen (Bibl. d. litter. Vereins zu Stuttgart CXI. Band. 1872) 87.

Litt.: s. vorige nr.

75. Anonymus, Die Schiffung, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Die schiffung mitt || dem Lanndt der || Gulden Insel gefundē durch || Hern Johan vō Angliara || Hawptman des Cristen||lichen Künigs vō His||pania. gar hübsch || ding zu hörē mit || allen yren leben || vnd sit-||ten ✠ — Darum eine breite Zierleiste. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r.: Mit der hilff des Aller-

gütigisten vnd grossn gottes / zu ziehē ‖ an die end vns auff gelegt vō dem Christenlichen vnnd aller ‖ Säligisten Carolo künig vō Hispania. Ich aller getrewester ‖ diener Johan von Angliara vn̄ vnwirdiger Hawptman . . . . . do schied wir vns von dannen auß beuelch vnsers Christen-‖lichen Künigs von Calesse in Hispania auß zufarn in Gali-‖cut / . . . — Schluß 3. Bl. v.: Vnd antwortten die schanckung auff ‖ das best / Wie vns der ander auß der andern Insel gegebenn ‖ hett. — 4. Bl. leer.

4°. 4 Blätter. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. It. sing. 330, 1. — Hamburg, Commerzbibl. 1175.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 102.

76. Emanuel, rex Portugaliae, Epistola, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in Antiqua): EPISTOLA ‖ INVICTISSIMI REGIS ‖ Portugalliae ad LEONEM ‖ X. P. M. super foedere ‖ inito cum Presbyte-‖ro IOANNE ‖ Aethiopiae ‖ Rege. — 1. Bl. v.: EXEMPLVM LITTERARVM SERE‖niss. & Inuictissimi Regis Portugalliae, ad Sanctis-‖simū Dominū. N. super Rebus gestis in mari ‖ Rubro, & foedere inito cū presbytero ‖ Joāne rege Aethiopiae potētissimo. ‖ SAnctissimo in Christo Patri ac beatissimo ‖ dn̄o, dn̄o nr̄o. E. S. deuotissim9 filius Ema-‖nuel Dei gr̄a Rex Portugalliae & Algar-‖bior(um) . . . — 2. Bl. v. . . . Datū OLisipone Octauo Idus M[aj] (?) ‖ Anno Natalis Dominici. M. D. XX.

4°. 2 Blatt. Ohne Paginierung.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Port. 36, 1 (etwas beschädigt).

77. Anonymus, Sendbrief, Nürnberg, 1520.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Ein auszug ettlicher ‖ sendbrieff dem aller durchleüchtigisten ‖ großmechtigistē Fürsten vnd Herren Herren Carl Römischen vnd ‖ Hyspanischē König ꝛc. vnserm gnedigen hern durch ire verordent ‖ Hauptleut / von wegen einer newgefundē Inseln, der selbē gelegen‖heit vnd jnwoner sitten vn̄ gewonheitē inhaltend vor kurtzuerschi-‖nen tagen zugesandt. — Darunter Holzschnitt, Kampf zwischen Landtruppen und Schiff darstellend. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r.: ALs man zalt nach Christi ge-‖purt tausendt fünffhundert vnd neuntzehen Jar . . . . — 7. Bl. v.: Getruckt in der keiserlichen Stat Nürmberg durch ‖ Fryderichen Peypus / vnd seligklich volend ‖ am 17. tag Marcij / des jars do man ‖ zalt nach Christi vnsers lieben ‖ herren geburt. M. D. XX. — 8. Bl. leer.

Die Flugschrift berichtet über die Expeditionen von Francisco

Herandez de Córdoba nach Yukatan, von Juan de Grijalva und Cortes.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], Aij, iij, [A4], B, Bij, Biij, [B4].

Frankfurt, Stadtbibl. Hist. B. IV, 53, 19. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Am. A. 26. — Zwickau, Ratsschulbibl. 4°. XXIV. VIII. 18, 21. — Augsburg, Stadtbibl., wo aber die Signatur Aij fehlt.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 105. — Gallois, les géographes allemands 1890, 90. — Winsor, Narr. and crit. hist. II 403. — Proctor I nr. 11135.

78. **Anonymus,** Neue Zeitung, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Newe zeittung. von dem lande. das die || Sponier funden haben ym 1521. iare genant Jucatan. || Newe zeittung vō Prußla/ vō Kay : Ma : hofe 18 Martze. 1522. || Newe zceyt von des Turcken halben von Offen geschrieben. — Unter dem Titel Holzschnitt, der die Opferung kleiner Kinder darstellt. — 1. Bl. v.: Item die Sponier. seint außgefaren. zu || Suullia bis in die insel Cuba. . . . — 4. Bl. v.: . . . . vil ander ding sagt man von dem landt/ vñ || schreybt das vil dauon zuschreyben werhe. — Dann kommen auf Bl. B und Bij die beiden andern, auf dem Titel genannten Flugschriften.

4°. 4 Blatt. Pag.: [A, Aij], Aiij, [A4], — S. o. nr. 8.

Berlin, Kgl. Bibl. Flugschr. 1522, 4. — Freiberg, Gymnasialbibl. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 108, 17 Quodl. 4°. — Dresden, Kgl. Bibl. Hist. eccl. E 225, 31. — Hamburg, Stadtbibl. HA VI 151. — Augsburg, Stadtbibl. 4°. Gs. — Breslau, Universitätsbibl. H. rec. III Qu. in 123.

Litt.: Harrisse, BAV add. nr. 70. — Weller, Die ersten deutschen Zeitungen (Bibl. d. litter. Vereins zu Stuttgart CXI. Band, 1872) 91.

79. **Anonymus,** Newe zeytung, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Ein schöne || Newe zeytung so Kayserlich || Mayestet auß India yetz || nemlich zukommen seind. || Gar hüpsch vō den Newen || ynseln/ vnd von yrem sytten || gar kurtzweylig zü leesen. — Unter dem Titel Wappen mit zweiköpfigem Adler, von Greifen gehalten. Um das Ganze eine breite Zierleiste. — 1. Bl. v.: ¶ Etlych newe zeytung. So Kayserlich || Mayestat auß India yetzund nemlych || zu kommen seind. — Die Flugschrift handelt von Columbus, Cortes, Magalhaes (Wagelanus).

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], Aij, iij, [A4], B, Bij, Biij, [B4]. Ohne Angabe von Ort und Jahr; aber auf Biij 5. Zeile v. unten steht: . . . am. vj || tag Septembris dises. xxij. Jar/ nur ains mit. xviij. personē || wider kōmen . . . .

Frankfurt a. M., Stadtbibl. Hist. B. IV, 53, 17. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Am. A. 430. — Nürnberg, German. Mus. Bibl. Scheurl 444 (417) p. 348. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 188 Quodlibetica 4°.

Publ.: Weller, Die ersten deutschen Zeitungen (Bibl. d. litter. Vereins zu Stuttgart CXI. Band, 1872) 38, 91.

Litt.: Wieser, Magalhâes-Straße 75, Anm. 1. — Harrisse, B A V nr. 115.

80. Cortes, Carta de relacion, Sevilla, 1522.

1. Bl. r. im oberen Teil tronender König in Holzschnitt, darunter (in gotischer Schrift): Carta de relaciō ēbiada a su. S. majestad del ēpa-‖dor nr̄o señor por el capitā general dela nueua spaña: llamado fernādo cor‖tes. En la q̄l haze relaciō ꝺ las tierras y prouīcias sin cuēto q̄ hā descubierto ‖ nueuamēte en el yucatā del año de .xix. a esta p̄te: y ha sometido ala corona ‖ real de su S. M. . . . . [d4] v.: ❡ La presente carta de relacion fue impressa en la muy noble (y) muy leal ciudad de Se-‖uilla: por Jacobo crōberger aleman. A. viij. dias de Nouiēbre. Año de M. d. (y) xxij.

Fol. 28 Blatt. Pag.: [a], aij, aiij, aiiij, [a5–6]; b, bij, biij, biiij, [b5–6], c = b, d, dij, [d3, 4].

Göttingen, Universitätsbibl. 4°. Hist. Amer. II 138.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 118.

81. Cortes, Carta tercera de relacion, Sevilla, 1523.

1. Bl. r. im oberen Teil derselbe Holzschnitt eines tronenden Königs, darüber (in gotischer Schrift): ❡ Carta tercera de relaciō: embiada por Fernā‖do cortes capitan (y) justicia mayor del yucatan llamado la nueua españa ‖ del mar oceano: al muy alto y potentissimo cesar (y) īuictissimo señor dō ‖ Carlos emperador . . . . de las ‖ cosas sucedidas (y) muy dignas de admiracion en la conquista y recupe-‖racion de la muy grande (y) marauillosa ciudad de Temixtitan: . . . . [d6] r: ❡ La p̄sente carta ꝺ relaciō fue impressa ē la muy noble (y) muy leal ciudad ꝺ seuilla por ‖ Jacobo crōberger alemā: acabo se a. xxx. dias de março: año ꝺ mill (y) quiniētos (y) xxiij.

Fol. 30 Blatt. Pag.: [a], aij, aiij, aiiij, [a5–8], b, bij, biij, biiij, [b5–8], c = b, d, dij, diij, diiij, [d5, 6].

Göttingen, Universitätsbibl. 4°. Hist. Amer. II 138.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 121.

82. Schöner, de nuper . . . repertis insulis, Kircherenbach, 1523.

1. Bl. r. (in Antiqua): DE NVPER || SVB CASTILIAE AC PORTVGA-||liae Regibus Sereniſsimis repertis Insulis ac Regi-|| onibus, Joannis Schöner Charolipolitani episto||la & Globus Geographicus, seriem nauiga||tionum annotantibus. Clariſsimo at-||q3 disertiſsimo uiro Dño Reyme-||ro de Streytpergk, ecclesiae || Babenbergensis Cano||nico dicatae. — 4. Bl. r.: Timiripae, Anno Incarnationis do||minicae Millesimo quingente-||simo uigesimoter||tio.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Bamberg, Kgl. Bibl. R. B. Misc. o 5/2.

Publ.: Varnhagen, Réimpression fidèle d'une lettre de Jean Schöner . . . . écrite en 1523. St. Pétersbourg, 1872. — Wieser, Magalhães-Straße 1881, 116. — Stevens and Coote, Johannes Schöner 1888 (Facsimile).

Litt.: Stevens and Coote, a. a. O., 152. — Schottenloher, Zentralbl. f. Bibliothekswesen 1907, 152.

83. **Maximilianus Transylvanus**, de Moluccis insulis, Köln, 1523.

1. Bl. r. (in Antiqua) innerhalb eines breiten Zierrahmens: DE MOLVCCIS IN || (cursiv) sulis, itemq́; alijs pluribus mirādis, quae || nouissima Castellanorum nauigatio Se-||reniss. Imperatoris Caroli. V. auspicio || suscepta, nuper inuenit: Maximiliani || Transylnani ad Reuerendiss. Cardina-||lem Saltzburgensem epistola lectu per-||quam iucunda. || —1. Bl. v.: REVERENDISSIME (cursiv) ac Illustriss. Domine, do-||mine mi unice, humilli. commen. Redijt his diebus || una ex quinq; illis nauibus . . . — [B_7] v.: . . . in occidentem remeauvit. Reuerendissimae || D. T. me humillime commendo. Datum Vallisoleti die || XXIIII Octobris M. D. XXII. || E. Reuerendiss. ac. Illustriss. D. T. || Humillimus & per||petuus seruitor. || Maximilianus || Transyluanus. || Coloniae in aedibus Eucharij Ceruicorni. Anno uir-||ginei partus. M. D. XXIII. mense || Ianuario. — Vgl. oben nr. 9.

8°. 16 Blatt. Pag.: [A], Aij, Aiij, A_4 (!), Av, [A_{6-8}], B, Bij, Biij, Biiij, Bv, [B_{6-8}], [B_8] leer.

Bamberg, Kgl. Bibl. R. B. Misc. o. 5. — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. J. 5763, m.

Publ.: Stevens and Coote, Johannes Schöner 1888 (Facsimile). — Wieser, Magalhães-Straße 1881, 109 f. (Der einleitende Teil).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 122. — Wieser, a. a. O. 107 f. — Gallois, les géographes allemands 1890, 90. — Denucé, Eerste vlaamsch taal- en geschiedkundig congres.

84. **Maximilianus Transilvanus**, de Moluccis insulis, Rom, 1524.

1. Bl. B r. (in Antiqua): MAXIMILIANVS CAESARIS || INVICTISSIMI A || SECRETIS || Reuerendissimo. D. D. Mathaeo Cardinali || Salzeburgensi. . S. P. D. || [r] EDIIT HIS DIEBUS || una ex quinqȝ illis nauibus . . . — [D6] r.: . . . in occidentem remeauit. — [D6] v.: ROMAE IN AEDIBVS || F. MINITII CALVI || ANNO M. DXXIIII. || MENSE || FEB.

4°. 14 Blatt. Pag.: B, Bii, [B3, 4], C, Cii, [C3, 4], D, Dii, Diii, [D4—6].

München, Hof- und Staatsbibl. It. sing. 159kh. 4°. (Die ersten 4 Blatt fehlen).

Litt.: S. nr. 83 und Harrisse, B A V nr. 124.

85. Anonymus, Letera, o. O. u. J.

1. Bl. [A] r. (in Antiqua): LETERA DE || (in gotischer Schrift): La nobil cipta: nouamente ritrouata alle || Indie con li costumi (e) modi del suo Re (e) || soi populi: Li modi del suo adorare con la || bella vsanza de le donne loro: (e) de le dua p||sone ermafrodite donate da quel Re al || Capitano de larmata. || (in Cursiv): ERamo gia partiti, da le Ysole, aquistate, & con || buon uento, nauigando, con quatro naue, per il cappo, || di bona salute, per x . . . ii giorni continui, solcamo molte mi||glia di mare, a Saluamento . . . — Am 26. Tage treffen sie auf eine Küste, mit einer großen Stadt. — A ij r.: Imprima, la Citta e nominata Zhaual & ha uno bellissi-||mo porto. — [A4] v.: Sono ormai · vi · mesi, che qua se ritrouamo, doue con la gra-||tia de N. S. habbiamo. principiata una chiesa dedicata a San||ta maria gloriosa, de bona salute, ... — Schließt: El. V. S. V. Al Suo. D. L. S. || Data in Peru adi. xxv. de Nouembre. || Del M D XXXIIII.

4°. 4 Blatt. Pag.: [A], A ij, [A3, 4].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. It. sing. 330, 7.

Litt.: Brunet III 1021. — Harrisse, B A V nr. 191 (. . . of the original of this plaquette, we can find no traces). — Racc. Col. VI 103 nr. 641 (andere Ausgaben).

86. Anonymus, Newe Zeytung, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Newe Zeytung || aus Hispanien vnd || Italien. || Mense Februario. || 1534. || — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r.: Newe zeitung || vom Türcken. — iij, r. in der Mitte: Newe Zeitung aus Hispania. || Die Keyserliche Maiestet Hauptleut vnd Agen||ten haben abermals in Indien newe Insel gefun-||den vñ erobert/ Dañ es haben K. M. Stathalter || aus Panumya/ in India gelegẽ/ warhafftiglich ge||schriben vnd seiner Maiestet anzeygt/ || das auff den || xv. tag Martij im xxxiij. jar/ in Nichacunhna ein || schiff aus Perhu ankomen sey/ welches brieff von || Francisco Pis-

cario K. M. oberster regentē / gebra-||cht hat, wie sie zu Perhu angelendet / das eingeno-||men haben ... — Den Schluß des Flugblattes bildet eine Nachricht über eine Gesandtschaft zu den Türken, die datiert ist: Dat. vt supra xviij || Januarij. Anno 1534.

4°. 4 Blatt. Pag.: [1], ij, iij, [4].

Frankfurt a. M., Stadtbibl. Hist. B. IV, 53, 36. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Turc. 82/3 m.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 195.

87. **Anonymus,** Copey etlicher Briefe, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Copey etlicher brieff || so auß Hispania kummē || seindt / anzaygent die eygenschafft des / || Newen Lands / so newlich von Kay. || May. Armadi auffdem newen || Mör gefunden ist worden / || durch die Hispanier. || M. D. XXXV. — 1. Bl. v.: ITem es ist vor etlichen || Jaren / durch Kay. May. beuelch außge-||faren auß Hispania / ein Hispanischer Her / || Francisco de Pysaria genandt .... — 3. Bl. r.: Solches gut hat ob|| genanter Herr Francisco de Pisaria / sampt mannen || vnnd frawen / vnnd auch Indianischen schafē von || Elperu durch Nycoarchua gehn Sant. Lucas in || Antholosia mit zway schyffen geschickt / welches || leyt jnn hohē Hispania / bey Hispaly / wo sy an kūmē || sein jm Mertzen des vierundreysigist Jar / — 4. Bl. r.: Solche zeyttung ist auß || Hyspanischer sprach / in die Frantzösische getransfer||tirt worden / darnach in Nyderlendisch vnd Hoch-||teusch (!) sprach. Dise zway schyff hat ein glaubwür-||diger Mann mit nammen Mayster Adolff Kay. || May. Secretari in Hyspania abladen sehen.

4°. 4 Blatt. Ohne Paginierung.

Berlin, Kgl. Bibl. Flugschr. 1535, 23. — München, Universitätsbibl. 4°. Libri rari 5. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Am. A. 95. — Nürnberg, German. Mus. Bibl. Scheurl. 479 (499) p. 233.

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 108.

88. **Anonymus,** Nuova della presa della gran Citta de Diu, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Nuoua della pre||sa della gran Citta de Diu per lo || inuittissimo Re di Portogal-||lo, (e) de lartegliaria, (e) gran||dissimo tesoro, che den||tro vi si trouo. — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v. leer. — A ij r. (in Antiqua): DE VNA LITTERA D'ENVERS || scritta alli VIII. de Luglio. M. D. XXXVI. || PEr littere de 29. & de 30. di || Magio de Lisbona de mio fra-||tello, ho inteso come Simone || Ferriera era gionto con un Ga||leone de l'India, & portaua lit-||tere de Nuno de Cugna ... — Schließt [A4] r.: ... a'l Papa, come Capo, & a

l'altri || Prencipi Christiani. — Handelt von der Erwerbung der Stadt Diu 1535.

4°. 4 Blatt. Pag.: [A], A ij, [$A_{3, 4}$].

München, Hof- und Staatsbibl. 4. Hist. As. 598.

Litt.: Ternaux-Compans, nr. 231. — Brunet, Supplém. 2, 51.

89. Johannes, rex Portugaliae, Litterae, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Serenissimi atqꝫ || (in Cursivschrift) Inuictissimi Portugalliae & Algarbiorum Regis || Litterae, Ad Sanctissimum ✠D✠N✠Paulum✠III✠ || Pont✠Max✠ Super insigni Victoria, Rebusqꝫ || feliciter in Oriente gestis✠ — Darunter das portugiesische Wappen. — 1. Bl. v.: Sanctissime in Christo Pater, ac beatissime Domine✠ || JOannes✠D✠G✠ Rex Portugalliae || & Algarbiorum citra & ultra || mare ... — [B_2] v.: ... Datae Eborae die || XX✠ Julij✠M✠D✠XXXVI✠ — Bericht über die Erwerbung von Diu 1535.

4°. 6 Blatt. Pag.: [A], A ij, [$A_{3, 4}$], B, [B_2].

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Hist. As. 437.

Litt.: Ternaux-Compans, nr. 249 führt eine Ausgabe an: Viennae Austriae. J. Syngrenius. — Graesse, Supplém. 281.

90. Johannes, rex Portugalliae, Literae, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in Antiqua): SERENISSIMI || ATQVE INVICTISSIMI || portugalliae & Algarbiorum Re-||gis Literae, ad S. D. N. Pau-||lum III. Pont. Max. super in||signi uictoria, rebusqꝫ || foeliciter in Oriente || gestis. — 1. Bl. v. leer. — A ij r.: SANCTISSIME || IN CHRISTO PATER, AC || beatissime Domine. || IOANNES D. G. REX PORTV-||galliae & Algarbiorum, citra & ul||tra mare ... — B iij v.: Datae Eborae, die XX. Julij. An. D. || M. D. XXXVI. — [B_4] r.: Alma, Spicifera, Flaua, || CERES. || — Darunter Holzschnitt, weibliche Figur, mit der Unterschrift: Ni purges & molas, non || comedes. — [B_4] v. leer.

4°. 8 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, [A_4], B, B ij. B iij, [B_4].

Darmstadt, Großherzogl. Hofbibl. O. 1178.

Litt.: Brunet, Supplém. 1, 698.

91. Cartier, Brief recit, Paris, 1545.

1. Bl. r. (in Antiqua): Brief recit, & || succincte narration, de la nauiga-||tion faicte es ysles de Canada, Ho-||chelage & Saguenay & autres, auec || particulieres meurs, langaige, & ce||rimonies des habitans d'icelles: fort || delectable à veoir. — Unter einem Buchdruckerzeichen, (Mann links, Baumstamm, an dem ein Wappen mit R hängt, rechts): Auec priuilege. || (Cursiv) On les uend à Paris au second pillier en la grand || salle du Palais, & en la rue

neufue nostredame á || l'enseigne de lescu de frãce, par Ponce Roffet dict || Faucheur, & Anthoine le Clerc freres. || 1545.

8°. 48 Blatt. Pag.: [A], A ii, A iii, A iii (statt A iiii), [A_{5-8}], b, b ii, b iii, b iiii, [b_{5-8}], C, D, E, F = b (bei E steht Ej statt E ii).

Berlin, Königl. Bibl. Libr. impr. rar. Oct. 160.

Publ.: D'Avezac, Bref récit et succincte narration .... Réimpression. Paris, 1863.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 267. (Kennt nur ein Exemplar im Brit. Mus.).

2. Sammelwerke.

92. Montalboddo, Paesi nuovamente retrouati, Vicentia, 1507.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): CUM PRIUILEGIO || (Auf bandartigem Ornament): ✠ Paesi Noaumente retrouati. Et Nouo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitulato. — 1. Bl. v. leer. — 2. Bl. r. (in Antiqua): Tabula Cõmunis. || El primo che ha trouato la nauigatione per Loceano uerso || mezodi. c. i. — Das Inhaltsverzeichnis endet 6. Bl. r.: ¶ Finis Tabule cõmunis. — 6. Bl. v.: ¶ Montalboddo Fracan. al suo amicissimo Joãnimaria || Anzolello Vicentino. S. — [D_3] v.: ¶ Stampato in Vicentia cũ la impensa de Mgr̃o || Henrico Vicentino: & diligente cura & indu||stria de Zãmaria suo fiol nel. M. ccccc vii. a || di. iii. de Nouembre. || Cum gratia & || priuilegio ꝑ ãni. x. como nella || sua Bolla appare: che ꝑ||sõa del Dominio Ve||neto nõ ardisca ĩ||primerlo. || ✠ || .

4°. 6 Einleitungsblatt und 120 Blatt. Pag.: [+], + ii, + iii, [$+_{4-6}$], a, a ii, [$a_{3,4}$] u. s. w. bis t, dann v—z, &, ꝯ, ℞, A—D.

München, Universitätsbibl. 4°. Itin. 16 (4° Libri rari 1). — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. It. coll. 26 yi.

Litt.: (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866) 67. — Harrisse, B A V add. nr. 26. — Racc. Col. V 2, 138, 209; VI 156 nr. 1000. — Ruge in der Festschrift der Hamburgischen Amerikafeier 1892, 108, 126. — Böhme, Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts 1904, 15 f. — Rivista geogr. Ital. XII 1905, 284.

93. Archangelus Madrignanus, Itinerarium Portugallensium, Mailand, 1508. (Übersetzung von nr. 92).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Itinerariũ Portugallẽsiũ e Lusitania in Indiã (et) in||de in occidentem (et) demum ad aquilonem. — Darunter Karte von Afrika, Holzschnitt, 170 × 227 mm. — 1. Bl. v. (in Antiqua): Presbyteri Francisci Tantii Cornigeri Epigramma Ad Jafredum Ca||rolum. Delphinatus Praesidem & Mediolani

Senatus Vicecancellariū. || De Itinerario Portugallensium. Ab Archāgelo Careualensi Latinitate || donato. — Dann 7 Distichen. — A ii r.: Magnifico Domino Jafredo Karoli. I. V. cōsulto Delphinatus praesidi: || ac Mediolāi uicecācellario: uiro eruditissimo: Archangelus Madrigna||nus Careualensis: ordinis cisterciensis. S. D. P. — 8. Bl. r. Schluß des Briefes: Mediolani kalendis Juniis . M . CCCCC . VIII. || FINIS. — B r.: ITINERARIVM Portugallensium ex Vlisbona ĩ Indiam nec || non in Occidentem ac Semptrionē: ex Vernaculo sermone in || latinum traductum. Interprete Archangelo Madrignano Medio||lanense Monacho Careuallensi. || Jo. Mariae Vicentino Montaboldus Francanus salutem. || — Letztes Bl. v.: Operi suprema manus imposita est kalendis quintilibus. Ludouico gal||liar(um) rege huius urbis ĩclite sceptra regēte. Julio secūdo pōtifice maxi-||ma orthodoxā fidē feliciter moderāte: anno nr̄ae salutis. M. D. VIII.

Fol. 96 Blatt. Pag.: [A], A ii, A iii, A iiii, $[A_{5-8}]$, B, B ii u. s. w. wie A, ebenso C; D, D ii, D iii, $[D_{4-6}]$, E, F wie B; G wie D; H wie B; I wie D; K, L, M wie B; N wie D. Außerdem sind die Blätter von B an oben paginiert, mehrfach allerdings falsch.

Heidelberg, Universitätsbibl. A. 566³. — Karlsruhe, Hof- und Landesbibl. *M c. 40 (stark zerfressen). — München, Universitätsbibl. fol. Itin. 14ᵃ. — München, Hof- und Staatsbibl. Fol. It. sing. 31. — Augsburg, Stadtbibl. 2 Exemplare. Adlig. von Anonius 1514 fol. und Adlig. von Ludovicus 1511 fol. — Breslau, Universitätsbibl. Hist. un. II. fol. 6. In diesem Ex. stehen hinter $[A_8]$ zwei Blätter aa, $[aa_2]$ mit einem Index: Index subsequentis operis. — Göttingen, Universitätsbibl. Itiner. 176ᵇ. Die letzten Bogen M und N sind falsch gebunden. — Berlin, Kgl. Bibl. Ps. 5985. — Dresden, Kgl. Bibl. Geogr. B. 22 fol. — Mainz, Stadtbibl. E. 4. a. 60; es fehlt Bl. A ij—$[A_7]$ — Hamburg, Commerzbibl. 1126.

Publ.: Die Karte von Afrika in verkleinertem Maßstabe: F. A. 66 Fig. 37. — Böhme, Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts 1904, 26.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 58. — Wieser, Magalhāes-Straße 1881, 16 f. — F. A. 40. 67. — Periplus 129. — Racc. Col. V 2, 139, VI 152 nr. 985. — Böhme, a. a. O. 25 f.

94. Ruchamer, Newe unbekanthe Landte, Nürnberg, 1508 (Übersetzung von nr. 92).

1. Bl. r.: Auf einem verschlungenen Bande: Newe || vnbekanthe || landte || Und || ein || newe || weldte || in || kurtz || verganger || zeythe || erfunden. — Letztes Bl. vor dem Register v.: ❡ Also hat

ein endte dieses Büchlein, wel-||ches auß wellischer sprach in die dewtschen || gebrachte vnd gemachte ist worden, durch || den wirdigē vnd hochgelahrten herrē Job-||sten Ruchamer der freyen künste, vnd artz-||enneien Doctorē &c. Vnd durch mich Geor-||gen Stüchßen zu Nüreinbergk, Gedrückte || vnd volendte nach Christi vnsers lieben her||ren geburdte. M. ccccc. viij. Jare, am Mit-||woch sancti Mathei, des heiligen apostols || abenthe der do was der zweyntzigiste tage || des Monadts Septembris.

Fol. 68 Blatt. Pag.: [a_1], a ij, a iij, a iiij, [a_5. $_6$], b, b ij, b iij. b iiij, [b_5. $_6$]. c—k = b; l, l ij, l iij, [l_4]. Dann das Register auf Blatt i, ij, iij, [$_4$]. Text in zwei Spalten.

Hamburg, Commerzbibl. 1174. — München, Universitätsbibl. fol. Libri rari 3 u. 4. — Leipzig, Universitätsbibl. Mathem. 34/6 und Hist. Helv. 7. — Oldenburg, Großherzogl. Bibl. — Berlin, Königl. Bibl. fol. P s 5987. — Nürnberg, Stadtbibl., math. fol. 786. — Göttingen, Universitätsbibl. Itinerar. 263^a. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 156, 10, Quodlib. fol. — Schweinfurt, Stadtbibl. Nr. 7082. — Dresden, Kgl. Bibl. Geogr. B. 23.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 57. — Proctor II 11081. — Ruge, Gesch. d. Zeitalters d. Entdeckungen 1881, 233 und in der Festschrift der Hamburgischen Amerikafeier 1892, 108, 126. — (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866), 67. — Böhme, Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts 1904, 29 f. — Racc. Col. V 2, 139; VI 153 nr. 986.

95. Ghetelen, Nye vnbekande lande, Nürnberg, 1508. (Übersetzung von nr. 94).

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Nye vnbekande lande. Unde eine nye Werldt in korter vorgangener tyd gefunden. (Jedes Wort steht einzeln, ebenso angeordnet wie bei der hochdeutschen Ausgabe nr. 94).

1. Blatt v., auf zwei kleinen, voranstehenden Zeilen: Enem etliken anschouwer desses Bokes entbuet || Henningus Ghetelen sinen denst vñ vrůntschop ||

Dann: Myt gunst vñ wyllen des werdigen vnde hochgelereden heren Josten Ruchamer || der vryen kůnste vnde arstedye Doctoren ꝛc. welker dyt Boeck hefft erstmaels gemaket || vth deñ walschen in hochdůdesch, dôrch bede vnde anlangent ener siner gudē vrůnde || So hebbe ick Henningus Ghetelen (vth der keyserliken vryen Stadt Lübeck geboren) || vor my genamen, dyt Boeck to maken vnde to wandelen vth der hochdůdeschen in || myne moderlike sprake, alse men redet in den loffwerdigen Hensesteden, vnde ok in den || wyd beropenden landen Sassen Marcke Pomeren Prüssen Mekelenborch Holsten ꝛc. . . . Dixi.

Am Ende der Seite: Eiusdem Henninghi Ghethelen Lubecensis ‖ & adolescentuli Hexastichon Ad lectores.

Euomit insignis Stuchs calcographia Georgi
Teutonico: ex Franco: iam noua regna stilo.
Quo patet aethiopum mores & regna: reuelat
En mundi populos: & simulachra noui.
Mira (legas) nostris animalia pandit ocellis
Monstra sed humanis euolat apta iocis.

H
TELOS
G

Hierauf folgt der Text, und zwar in zwei Kolumnen.

[l4] v. rechte Kolumne: ¶ Also hefft dyt Boeck einen ende/ welker ‖ vth Walscher sprake in de Hoechdůdeschen ‖ gebrǒcht vnde gemaket is, dǒrch den werdi-‖gen vnde hoechgeleerden heren Josten Ru-‖chamer der vryen künste vnde arstedyen Do-‖ctoren ꝛc. Dar na dǒrch Henningū Ghetelen ‖ vth der keyserliken Stadt Lůbeck gebaren in ‖ desse sine Moderliken Sprake vorwandelt. ‖ Vnde dǒrch my Jůrgen Stůchßen to Nů-‖reinberch Gedrůcket vñ Vulendet na Christi ‖ vnses leuen heren gebort. M. ccccc. viij. jare ‖ am Auende Elizabeth der hilligen Wedewē ‖ dede dar was am achteyenden dage Nouē-‖bris des Wyntermaens. ‖

Henninghi Ghetelen Lůbecensis ‖ Distichon. ‖

Vasta periclo sceptra graui scrutata Colūbi.
Regis et insignis Emanuelis ope.

H
TELOS
G.

Hierauf Register I, II, III, [4]. [4] r. am Ende der rechten Columne: Also hefft ein ende dat Register ‖ auer dyt Bǒkelin.

Fol. Pag.: [a], a ii, a iii, a iiii, [a5, a6], b, b ii, b iii, b iiii, [b5, b6] u. s. w. bis [k6], l, l ij, l iij, [l4].

Königsberg, Stadtbibl. N 104/2. — Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. Lande, 4°. (Es fehlen darin [a], a iii, a iiii). — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 26 Quodl. Helmst. 2°.

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 29 mit außerordentlich vielen Fehlern. — Gut, bis auf wenige Fehler, ist die Abschrift in dem Catalogue de la collection .... de feu M. Serge Sobolewski, List und Franke 1873 nr. 4070. — Über Hans (Johannes) van Ghetelen vgl. K. E. H. Krause (Jahrbücher des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, Bremen 1877, 96—98), der seine Angaben mit

den Worten schließt: „Den Verbleib des Sobolewskischen Exemplars der „„Nyen unbekanden lande““ zu erfahren, wäre auch für die Kenntnis der mnd. Sprache von Bedeutung“. Dieses Exemplar ist in die Carter-Brown-Bibliothek in Providence R. J. gekommen; D. B. Shumway[1]) hat darüber gehandelt (in derselben Zeitschrift 1907, 53; 1908, 113). — Racc. Col. V 2, 139; VI 153 nr. 987.

96. Mathurin du Redouer, Le nouveau monde, Paris, o. J. (Übersetzung von nr. 92.)

1. Bl. r. (Das Gesperrte ist rot): SEnsuyt le nou·‖ueau mōde et na‖uigations: fai·‖ctes par Emeric de vespuce Florentin/ Des ‖ pays et isles nouuellemēt trouuez/ aupauāt ‖ a nous īcōgneuz/ Tāt en lethiope q̄ arrabie ‖ Calichut et aultres plusieurs regions estrā‖ges Trāslate de Italien en Lāgue frācoyse ‖ par mathurin du redouer licencie es loix. — Darunter Holzschnitt, den Tierkreis darstellend. Am Ende der Seite: On les vent a Paris en la rue neufue nostre ‖ dame a lenseigne de Lescu de France. — Letztes Bl. v.: ❡ Cy finist le liure intitule le nouueau monde, et nauigaciōs ‖ de almeric de vespue des nauigaciōs faictes par le roy de por·‖tugal es pays des mores et autres regiōs et diuers pays. In‖prime nouuellement a Paris.

4°. 92 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, [A_4], a i, a ii, a iii, [a_4], u. s. w. bis t; e, m, t haben 8 Blatt, z. B. e i, e ii, e iii, e iiii, [e_{5-8}]. Daneben geht oben eine Paginierung her von a i an = Fueil. i, a ii = Fueillet ii, u. s. w.; aber e i = Fueillet X (anstatt IX), so geht's weiter, daher ist [t_8] = LXXXIX, eigentlich LXXXVIII; Fueillet XXXVI ist falsch als XXXII bezeichnet.

Hamburg, Commerzbibl. 1173.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 83 oder add. nr. 46. — Racc. Col. V 2, 139; VI 154 nr. 989. — Böhme, die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts 1904, 36 f.

97. Mathurin du Redouer, Le nouveau monde, Paris, o. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift, das Gesperrte rot): SEnsuyt le Nou·‖ueau monde (et) na‖uigations: Fai·‖ctes par Emeric de vespuce Florentin/ Des ‖ pays (et) isles nouuellemēt trouuez/ au pauāt a ‖ no9 īcongneuz Tāt en lethiope q̄ arabie/ cali·‖chut/ (et) aultres plusieurs regiōs estrāges ·XIX· — Darunter der Tierkreis. — ❡ On les vend a Paris a lenseigne Sainct iehan bap‖tiste en la Rue neufue Nostre dame pres Saincte gene·‖uiefue des ardans. Jéhan iannot. — Letztes Bl. v.: ❡ Cy finist le liure intitule le nouueau mōde/ (et)

1) Den Hinweis auf dessen Aufsätze verdanke ich Herrn Geheimrat Sievers in Leipzig.

nauigatiōs || de Almeric de vespue/ des nauigatiōs faictes p le roy de por||tugal es pays des mores et aultres regions et diuers pays || Imprime nouuellement a Paris par Jehan Janot.

4°. 92 Blatt. Pag.: wie nr. 96, nur ist, von einigen Versehen im einzelnen abgesehen, die Seitenzählung oben richtig; sie endet daher auch mit LXXXVIII.

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 13518, früher Helmstedt, Ehemal. Universitätsbibl. T. 81.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 84. — Racc. Col. V 2, 139; VI 154 nr. 990. — Böhme, (s. nr. 96) 36 f.

b. Segelanweisungen.

98. Bartolomeo da li Sonetti, Isolario, (Venedig, Guilelmus Tridinensis [Anima mia], frühestens 1485) [1]).

Ohne Titel. Der Verfasser nennt sich Bl. 2 r.: per me bon venitian bartholomio da li soneti .... und Bl. 3 r.: per me bartolomeo da li sonetti. — 1. Bl. r.: Al Diuo Cinquecento cinque e diece || Tre cinqȝ a do Mil nulla tre e do vn cēto || nulla. questa opra dar piu cha altri lecce. — Über die Bedeutung dieser Worte und ihre Beziehung auf den Dogen Juan Mocenico (1478—1485) vgl. E. Jacobs bei Hiller v. Gärtringen, Die Insel Thera 1899 I, 380 f. — Beschreibung der griechischen Inseln, dazu Karten.

56 Blatt in Lagen zu 12, 10, 8 (als b paginiert), 6, 6, 8, 6.

Berlin, Kgl. Bibl. Inc. 4215, 5.

Litt. (außer Jacobs): Castellani, catalogo ragionato delle più rare e più importanti opere geografiche a stampa, che si conservano nella biblioteca del Collegio Romano 1876, 66. — Periplus 71. — F. A. 36. 104.

99. Anonymus, Portolan, Venedig, 1490.

1. Bl. leer. — aij r.: Questa e vna opera necessaria a tutti li nauigāti chi vano in di-||uerse parte del mondo per laqual tutti se amaistrano a cognoscere || starie fundi colfi vale porti corsi dacque e maree comīciando da la || cita de cadex in spagna dretamente fina nel porto de le schiuse pas||sando p icanali fra laixola de ingelterra e la terra ferma scorendo le || bāche de fiādra fina ala ixola de irlanda mostrando tuti i corsi e tra||uersi dal ponente fino al leuante doue exercitano naueganti chi va||no per mar e per ogni parte del mondo. cū iloro nauili nauegādo.

Letztes Blatt v.: Finito lo libro chiamado portolano composto per vno zentilo||mo veniciano lo qual a veduto tute queste parte anti scrite le || quale sono vtilissime per tuti inauichanti che voleno

1) Nach Mitteilung des Herrn Prof. Vouilliéme in Berlin.

securamen||te nauichar (con) lor nauilij indiuerse parte del mondo || Laus deo amen || Impresso cum diligentia in la citade de Venexia per Bernar||dino rizo da nouaria stampador 1490 adi 6 nouembrio.

8°. 82 Blatt. Pag.: [a], aij, aiij, aiiij, $[a_{5-8}]$, b, bij, biij, biiij, $[b_{5-8}]$, ebenso c, d, e; f, fij, fiij, $[f_{4-8}]$, [A], A ij, A iij, Aiiij, $[A_{5-8}]$, B, Bij, Biij, Biiij, $[B_{5-8}]$, ebenso C, D; E, Eij, $[E_{3,4}]$.

Berlin, Kgl. Bibl. Inc. 4135, 5.

Publ.: Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters 1909, 420—552. Vgl. dazu S. 220. — Proctor 4957. — Reichling, Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium typographicum 1908 f. III 1907, 156.

c. Lehrbücher.

100. Anonymus, Der deutsche Ptolemäus, (Nürnberg, G. Stuchs[1]), ca. 1487—1490).

1. Bl. v. (in gotischer Schrift): Inuitatio lectoris in cosmographiam claudi || ptolomei Alexandrini nouiter ideomate germa-|| no cōtextam incipit foeliciter. — Folgen 12 Distichen. — a_2 r.: Ein einleitung diss buchleins || yn die kunst Cosmographia. — Ohne Kolophon.

8°. 35 Blatt und eine Weltkarte. Pag.: [a], a_2, $[a_{3-8}]$, b_1, b_2, $[b_{3-8}]$, c_1, c_2, $[c_{3-8}]$, d_1, d_2, $[d_{3-8}]$, e_1, $[e_{2-4}]$, $[e_4]$ fehlt.

München, Hof- und Staatsbibl. 8°. Inc. s. a. 74. — Berlin, Kgl. Bibl. Inc. 1915[1]).

Publ. u. Litt.: Jos. Fischer, S. I., Der „deutsche Ptolemäus", 1910 (nach dieser Facsimileausgabe habe ich die Beschreibung gemacht).

101. Ludd, speculi orbis declaratio, Straßburg, 1507.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Speculi Orbis succinctiss. sed || neqꝫ poenitenda neqꝫ || inelegans Declara-||tio et Canon. — Darunter Holzschnitt mit dem Planetensystem, rechts von oben nach unten: Foelices animae quibus haec cognoscere primum || Inqꝫ domos superas scandere cura fuit. — Links, ebenfalls von oben nach unten: Non frustra signorum obitus speculamur et ortus || Temporibusqꝫ parem diuersis quattuor annum. — Darunter: Renato Siciliae Regi ꝛc. dicatum. — 1. Bl. v.: Philesij Vogesigenae εἰ δίστυχον de exi-||mijs laudibus inclytiss. || Renati Solymorum || ac Siciliae regis ꝛc. || et Gualteri Luddi || eiusdē aleretis. — Folgen 10 Distichen: Ipsum-paret. — aij r: Inclytissimo Renato Hieru-||salem / et Siciliȩ Regi. ꝛc. Duci Luthoringiȩ || ac Barn̄. Gualterus Ludd eiusdem || a secretis et Canonicus Deodatensis || sese humiliter cōmendat. — Schließt: Vale

1) Nach Mitteilung von Herrn Prof. Voulliéme in Berlin.

Rex inclytissime/ et me habeas cōmendatū ‖ ex oppido diui Deodati Anno Millesimo q̊ngentesimo (et) septimo. ‖ — 4. Bl. v.: Decla-‖rationis in spe-‖culū orbis p Gualthe‖rū Ludd Canonicū diui ‖ Deodati Illustrissimi Rena‖ti Solymorum ac Siciliae regis ‖ 2c secretarium dignissimū ‖ diligenter paratum ‖ et industria Joan-‖nis Grüingeri ‖ Argētiñ. im-‖pressum ‖ Finis.

4°. 4 Blatt. Pag.: [a], aij, aiij, [a4]. Daneben oben Fo. II, Fo. III., IIII.

Leipzig, Universitätsbibl. Mathem. 34, 4.

Litt.: (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866), 61. (Seine Beschreibung stimmt nicht ganz). — Harrisse, B A V nr. 49 (übersetzt die versiculi falsch). — Wieser, Magalhães-Straße 1881, 118 Anm. — Gallois, Les géographes allemands 1890, 45. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, nr. 85. — Proctor II nr. 9904.

102. Ludd, Erclärnis vnd vßlegung, Straßburg, 1507.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Erclärnis vnd vßlegung der Fi-‖gur vnd Spiegels der welt. — Darunter Holzschnitt mit dem Planetensystem. — 1. Bl. v.: Vorred ‖ An den durchleuchtigsten Renatum Künig zu ‖ Hierusalem vnd Sicilien etc. Hertzogē ‖ zu Lutringen vnd Bar etc. ‖ So die menschen . . ‖ . . hab ich Walter Lud de‖mütiger Thumherr zu sant Diedolt . . . Datum zu sant Diedolt in dem M · ccccc · vnd vj · iiar. — 4. Bl. v.: End der erclärniß Speculi orbis/ durch dē wirdigē herrē Herr Waltern Ludden ‖ gemacht/ vñ Joānem Grüninger zu Straßburg getruckt. Anno · M · cccccvij.

Folio. 4 Blatt. Pag.: [a], aij und oben II, aiij und oben III, [a4] oben IIII.

Breslau, Universitätsbibl. Phys. IV. fol. 115. (Das einzige bekannte Exemplar).

103. Waldseemüller, Cosmographiae introductio, St. Dié, 25. IV. 1507.

1. Bl. r. (in Antiqua): COSMOGRAPHIAE INTRODV-‖CTIO/ CVM QVIBVS‖DAM GEOME‖TRIAE ‖ AC ‖ ASTRONO‖MIAE PRINCIPIIS AD ‖ EAM REM NECESSARIIS. ‖ Insuper quatuor Americi Ve-‖spucij nauigationes. ‖ Vniuersalis Cosmographię descriptio ‖ tam in solido q̄ȝ plano/ eis etiam ‖ insertis quę Ptholomęo ‖ ignota a nuperis ‖ reperta sunt. ‖ DISTICHON. ‖ Cum deus astra regat/ & terrae climata Caesar ‖ Nec tellus nec eis sydera maius habent. ‖ — 1. Bl. v.: MAXIMILIANO CAESARI AVGVSTO ‖ PHILESIVS VOGESIGENA. ‖ Cum tua sit vastum Maiestas sacra per orbem ‖ . . . 5 Disticha . . . ‖ Qui mira praesens arte parauit opus. ‖ ο Τελοσ ‖ — Aij r.: DIVO MAXIMILIANO

CAESARI AV||GVSTO MARTINVS ILACO||MILVS FOELICITA||TEM OPTAT. || Si multas adijsse regiones, & populorū vltimos || vidisse/ nō solū voluptariū sed etiam in vita cōduci||bile est .... quis oro inuictissime Caesar Maximiliane, regio||nū .... Quis inquā || illorū omniū ritus ac mores ex libris cognoscere iu||cundū ac vtile esse inficias ibit? Sane (ut dicā quod || mea fert opinio) .... Schließt Aij v.: .... me satis foecisse intellexero. Vale Caesar inclytissi. || Ex oppido diui Deodati. Anno post natū Saluato||rem supra sesquimillesimū septimo. — bij r. schließt die Einleitung: Finis introductionis. — bij v.: Philesius Vogesigena || Lectori || Rura papirifero.... 11 Distichen .... Rhinocerontis habens || o Τέλος, — biij r.: QVATVOR AMERICI VE-||SPVTII NAVIGATIONES || Eius qui subsequentē ter-||rarum descriptio-||nē de vulgari || Gallico in || Latinū || trāstu||lit. || Decastichon ad lectorem: || Aspicies . . . 5 Distichen . . . non facientis opus. — Dann: Item distichon ad eundem || Cum noua — habes || o Τέλος. || — biij v.: Illustrissimo Renato Iherusalem || & Siciliȩ regi/ duci Lotho||ringiȩ ac Barū. Ame-||ricus Vesputius hu-||milē reuerentiā & || debitā recōmē||dationem. — [f6] r.: Americus Vesputius in Lisbona. — Auf dem Rest der Seite ein Buchdruckerzeichen mit S. D.; G. L.; N. L.; M, I. (Diese ineinander geschlungen). — Darunter: Finitū. vij. kl' Maij || Anno supra sesqui||millesimum vij. — Zu beiden Seiten je ein Distichon: Vrbs Deodate — premet.

4°. 52 Blatt. Pag.: [A], Aij, A iij, A iiij, [$A_{5, 6}$], B, Bij, B iij, [B_4], a, a ij, a iij, aiiij, dann ein eingelegtes Blatt, [$a_5 - _8$], b—d = a; e, eij, eiij, [e_4], f, fij, fiij, fiiij, [$f_{5, 6}$].

Schlettstadt, Stadtbibl. — Leipzig, Universitätsbibl. Ges. Werke 65, 3. — Göttingen, Universitätsbibl. Geogr. 623. 4°.

Publ.: Fischer und v. Wieser, Cosmographiae Introductio, 1907 (Facsimile). — v. Wieser, Die Cosmographiae introductio des Martin Waldseemüller, 1907.

Litt.: (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866). — Harrisse, B A V nr. 44; add. 24. — Racc. Col. V 2, 139 VI 209, nr. 1340.

104. Waldseemüller, Cosmosgraphiae introductio, St. Dié, 25. IV. 1507.

1. Bl. r. (in Antiqua): COSMOGRAPHIAE INTRODVCTIO/ || CVM QVIBVSDAM || GEOMETRIAE || AC || ASTRONO||MIAE PRINCIPIIS || AD EAM REM NECESSARIIS || Insuper quatuor Americi Ve-||spucij nauigationes. || Vniuersalis Chosmographiae (!) descriptio || tam in solido q̄ȝplano, eis etiam || insertis quȩ Ptholomȩo || ignota a nuperis || reperta || sunt. || DISTICHON || Cum deus astra regat/ & terrae climata Caesar || Nec tellus nec eis sydera

maius habent. — 1. Bl. v.: DIVO MAXIMILIANO CAESARI SEM-‖PER AVGVSTO/ GYNNASIVM (!) VOS‖AGENSE NON RUDIBVS INDO‖CTISVE ARTIVM HVMANI‖TATIS COMMENTATORI‖BVS NVNC EXVL-‖TANS: GLORIAM ‖ CVN FOELICI ‖ DESIDERAT ‖ PRINCIPA‖TV. ‖ SI MVLTAS ADIISSE REGIONES ET ‖ populorū vltimos vidisse/ nō solum voluptarium/ ‖ sed etiam in vita conducibile est. . . . Quis o Caesar inuictissime ‖ regionum . . . — Aij r.: Quis inquā illorū omniū ritus ac mores/ ex libris ‖ cognoscere: iucundum ac vtile esse inficias ibit? Sa-‖ne (vt sapientum fert opinio) . . . . — Schließt Aij v.: . . . nos satisfecisse intellexmimus. Vale caesar in‖clytissime. Ex superius memorato sancti Deodati ‖ oppido. Anno post natum Saluatorē supra sesqui‖millesimum septimo. — Von da an = nr. 103.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Math. A. 152ᵃ. (Bl. Aij — [A5] falsch gebunden). — Zwickau, Ratsschulbibl. XXIV, XII. 2, 17. — Würzburg, Universitätsbibl. It. q. 233. — Dresden, Kgl. Bibl. Lit. Rom. B. 3031/3. — Halle, Universitätsbibl. Oa 958 (an Oc 184). — Berlin, Kgl. Bibl. Libri impr. rar. Quart 10 (= Po. 5054 nr. 20). — Leipzig, Universitätsbibl. Astronom. 438. — Bonn, Universitätsbibl. 4°. O. 379 V 2, 139 f.

Litt.: S. vorige nr. Harrisse, BAV nr. 45. — Racc. Col. V 2, 139 f.

105. (Waldseemüller), Cosmographiae introductio, St. Dié, 29. VIII. 1507.

1. Bl. r. (in Antiqua): COSMOGRAPHIAE ‖ INTRODVCTIO ‖ CVM QVIBVS‖DAM GEOME‖TRIAE ‖ AC ‖ ASTRONO‖MIAE PRINCIPIIS AD ‖ EAM REM NECESSARIIS ‖ Insuper quattuor Americi ‖ Vespucij nauigationes. ‖ Vniuersalis Cosmographiae descriptio tam ‖ in solido q̄ȝplano/ eis etiam insertis ‖ quae Ptholomęo ignota a nu‖peris reperta sunt. ‖ DISTHYCON (!) ‖ Cum deus astra regat/ & terrae climata Caesar ‖ Nec tellus/ nec eis sydera maius habent. ‖ — 1. Bl. v.: DIVO MAXIMILIANO CAESARI SEM‖PER AVGVSTO GYMNASIVM ‖ VOSAGENSE NON RVDIBVS ‖ INDOCTISVE ARTIVM HV‖MANITATIS COMMEN‖-TATORIBVS NVNC EX‖VLTANS GLORIAM ‖ CVM FOELICI ‖ DESIDERAT ‖ PRINCI‖PATV. ‖ SI MVLTAS ADIISSE REGIONES ET ‖ populorum vltimos vidisse/ non solum voluptari-‖ um: sed etiam in vita conducibile est . . . Quis o Caesar in-‖nictissime (!) regionum . . . ‖ Aij r.: Quis inquā illornm (!) omniū ritus ac mores/ ex li-‖bris cognoscere: iucūdum ac vtile esse inficias ibit? ‖ Sane (vt sapientū fert opinio) . . . . Schließt Aij v.: . . . .

nos satisfecisse ītellexerimus. Vale caesar in(!)||inclytissime. Ex superius memorato sancti Deodati || oppido. Anno post natum Saluatorē supra sesqui-||millesimum septimo. — [D4] r. schließt die Introductio mit den Worten: Finis introductionis. Es beginnt neue Paginierung: A r.: QVATTVOR AMERICI || VESPVTII NAVI||GATIONES || Eius qui subsequentē terrarum || descriptionē vulgari Gal-||lico in latinum || transtulit. || Decastichon ad lectorem. || Aspicies . . . 5 Distichen . . . non facientis opus. — Dann: Item distychon ad eundē || Cum noua — habes || o Τελος, || A v.: Philesius Vogesigena || Lectori || Rura papirifero . . . 11 Distichen . . . Rhinocerontis habens. || o Τελος, — A ij r.: Illustrissimo renato Iherusalem & Siciliȩ || regi/ duci Lothoringiȩ ac Barn̄. Ame||ricus Vespucius humilem re-||uerentiam/ & debitam re-||cōmendationem. || — [f4] r.: Americus Vesputius in Lisbona. — Dasselbe Buchdruckerzeichen wie in der 1. Auflage (s. o. nr. 103). Darunter: Finitū iiij. kl' Septē-||bris Anno supra ses||quimillesimū. vij. — Zu beiden Seiten die Disticha: Vrbs Deodate. — premet.

4°. 52 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, A iiij, [5, 6], B, B ij, B iij, B iiij, [5, 6], C, C ij, [3, 4], D, D ij, D iij, [D4], A, A ij, A iij, A iiij, A v̄, [6–8], b, b ij, b iij, [4], c = b, d, d ij, d iij, d iiij, d v̄, [6–8], e, f = b.

Erfurt, Kgl. Bibl. Mathem. q. 184. (Die Reisen des Vespucci fehlen). — Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. Introductio. 4°. (es fehlen Bl. D iij, [D4]). — München, Universitätsbibl. 4°. 863. Math. (Inclusum 74). Darin die Glareanuskarten; vgl. III. Ber. nr. 8. 9, aber viel kleiner als die Bonner. 260 × 190 mm das Blatt. — Basel, Universitätsbibl. A. N. VII. 1 nr. 5. 4°. — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. I 2047. — Augsburg, Stadtbibl. — Leipzig, Universitätsbibl. Astronom. 438; (ohne die Reisen des Vespucci). — Berlin, Kgl. Bibl. 4°. Ut 2790 (nur die Reisen des Vespucci). — Dresden, Kgl. Bibl. Geogr. C. 545 (nur die Reisen Vespuccis). — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 4°. Cim. V 86.

Litt.: S. nr. 103. — Harrisse, B A V nr. 46. — Racc. Col. VI 209 nr. 1341.

106. Waldseemüller, Cosmographiae introductio, St. Dié, 29. VIII. 1507.

Stimmt Bl. [A], A ij, [A5, A6] mit der 1. Auflage (nr. 103) überein, sonst gleicht sie völlig der 3. Auflage (nr. 105); [A6] endet daher: Hinc & Vergilius in Geor, während B r. beginnt: Quinqȝ tenent coelum zonae, sodaß fehlt: gicis ait.

München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Am. A. 174 (das einzige in Europa befindliche Exemplar).

Litt.: S. nr. 103. — Harrisse, B A V nr. 47.

107. Waldseemüller, Cosmographiae introductio, Straßburg, 1509.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Cosmographie intro||ductio: cum quibusdam[1]) Geome-||trię ac Astronomię princi||pijs ad eam rem || necessarijs. || Insuper quattuor Americi Ue||spucij nauigationes. || Uniuersalis Cosmographię descriptio || tam in solido q̃ʒ plano / eis etiam || insertis quę Ptholomęo || ignota / a nuperis || reperta sunt. || Cum deus astra regat / et terrę climata Cęsar || Nec tellus / nec eis sydera maius habent. — 1. Bl. v.: Maximiliano Cesari || Augusto. Philesius || Uogesigena. || Cum tua .... (5 Distichen) .... arte parauit opus. — Aij r.: Diuo Maximiliano || Cęsari Augusto Martinus || Ilacomilus foelicitatē || optat. || SI multas adijsse regiones || et populor(um) vltimos vidisse / nō solū voluptariū sʒ || etiā in vita ꝯducibile est .... quis oro inuictissime Cęsar || Maximiliane regionū .... Quis inquā illor(um) omniū || ritus ac mores ex libris cognoscere iucundū ac vtile esse inficias || ibit. Sane (vt dicā qđ mea fert opinio || ... Schließt: ... me satis foecisse intellexero. Vale Cęsar inclytissi. || Ex oppido diui Deodati. Anno post natuʒ Saluatorem supra || sesquimillesimum septimo. — D r. (in gotischer Schrift): Quattuor Americi vespu-||tij Nauigationes. || Philesius Uogesigena || Lectori. || Rura papirifero ... 11 Distichen ... non nasum Rhinocerontis habens. — Dann: Item distichon ad eundem || Cum noua ... — lector habes. — D. v.: Anteloquium || Eius qui subseqnentē (!) terra-||rum descriptionē de vulgari Gallico || in Latinū transtulit Decasti-||chon ad lectorem. || Aspicies ... 5 Distichen ... facientis opus. || Illustrissimo Renato Hieru||salem (et) Sicilię regi / duci Lothoringię ac || Barū. Americus Uesputius hu-||milē reuerentiā (et) debitā || recōmendationē. — [F8] r.: Americus Uesputius in Lisbona. || Pressit apud Argentora-||cos hoc opus Ingeniosus vir Joannes || grüniger. Anno post natū sal-||uatorē supra sesquimil-||lesimū Nono. || Joanne Adelpho Mulicho Argentineū castigatore.

4°. 32 Blatt. Pag.: [A], Aii, Aiii, [A_4], B, Bii, Biii, [B_4], C, Cii, Ciii, Ciiii, [$C_{5,6}$], D = B, E = C, F, Fii, Fiii, F iiii, V, [F_{6-8}].

Berlin, Kgl. Bibl. Po. 5050. 4°. — Darmstadt, Großherzogl. Hofbibl. G 67, 5. — Göttingen, Universitätsbibl. Geogr. 623[b]. — Cöln, Stadtbibl. G B VIII 253[a]. — Jena, Universitätsbibl. Math. VII q. 16 (5). — München, Universitätsbibl. 4°. Math. 864, — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. J. 8146 (aber nur der 2. Teil mit den Reisen des Vesputius, von D an). — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Math. A. 152[b]. — Augsburg, Stadtbibl. (ohne die Reisen des Vesputius).

1) Das i sieht einem t sehr ähnlich.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 60. — Racc. Col. VI 209 nr. 1342. — C. Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893. I nr. 109. — Proctor II nr. 9915.

108. (Waldseemüller), Cosmographiae introductio, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Cosmographie introdu-||ctio cum quibusdā geome||trie ac Astronomie principijs ad eam rem necessarijs. — Darunter ein Holzschnitt. Unter diesem: Disthycon. || Cum deus astra regat. (et) terre climata Cesar || Nec tellus, nec eis sydera maius habent. — 1. Bl. v. beginnt gleich der Text, der sich als eine Kürzung der Waldseemüller'schen Introductio darstellt. Er schließt 11. Bl. v.: Finis introductionis. Die Reisen des Vespucci fehlen.

4°. 12 Blatt. Pag.: [A_{1-4}], B, [B_{2-4}], C, [C_{2-4}], [C_4] ist leer.

Würzburg, Universitätsbibl. It. q. 236. Dieser Auszug ist bisher nicht bekannt.

109. Anonymus, Der weltkugel Beschrybung, Straßburg, 1509.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Der weltkugel||Beschrybūg der welt vnd deß gā||tzē Ertreichs hie angezögt vñ vergleicht einer rotundē || kuglen/ die dan sunderlich gemacht hie zu gehörēde/ dar||in der kauffmā vnd ein ietlicher sehen vñ mercken mag || wie die menschen vndē gegē vns wonē vñ wie die Son||vmbgang/ herin beschriben mit vil seltzamē dingē. — Darunter kreisförmiger Holzschnitt, in ganz rohen Umrissen Europa, Afrika, einen Teil von Asien und den äußersten Vorsprung von Südamerika (nüw welt) darstellend. — 1. Bl. v.: Die figur der hymlischē spheren || da bey du die nachgondē ding || alle verston magst Ist alsus. — Darunter die entsprechende Figur. — Aij r.: Ein kurtze liepliche vorrede in die be||schreibung des Ertreichs. — Von Aiij r. folgt dann in 12 Kapiteln eine astronomische Geographie. Schluß auf dem 16. Bl. r.: Getruckt zu Straßburg. Von Johanne || grüniger. im Jar. M. D. IX. vff ostern || Johanne Adelpho castigatore. — [C_6] v. leer.

4°. 16 Blatt. Pag.: [A], A ii, A iii, A iiii, [$A_{5,6}$], B, B ii, [$B_{3,4}$], C, C ii, [C_3], C iiii, [$C_{5,6}$].

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geographie. Vespucci. 4°. — Freiburg i. Br., Universitätsbibl. J. 4672 m. — Nürnberg, German. Mus. Inc. 6661.

Litt.: Harrisse, B A V add. nr. 32. — Racc. Col. VI 210 nr. 1345. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893. I nr. 103. — Fischer und von Wieser, Cosmographiae introductio 1907.

110. Anonymus, Globus mundi, Straßburg, 1509. (Lateinische Ausgabe von nr. 109.)

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Globus mundi || Declaratio siue descriptio mundi || et totius orbis terrarum. globulo rotundo comparati ut spera soli||da. Qua cuiuis etiā mediocriter docto ad oc[ulū vider]e licet an-||tipodes esse, quo(rum) pedes nostris oppositi sunt. Et qu[alit]er in vna-||quaqꝫ orbis parte homines vitam agere queunt salutarē. sole sin-||gula terrę loca illustrante. quę tamen terra in vacuo a[er]e pendere || videtur: solo dei nutu sustētata. aliisqꝫ permultis de quarta orbis || terrarū parte nuper ab Americo reperta. — Darunter die alte Hemisphäre (wie in nr. 109). — 1. Bl. v.: Globus mundi || Figura sphere celestis. qua sequē||tia cuncta intelliguntur. — A ij r.: De mundi globo || Breue anteloquium in de||scriptionem orbis terre. — 14. Bl. r.: Ualete feliciter ex || Argentina vltima Augusti. Anno post natū saluatorē. M. D. IX. || Joannes grüniger impri||mebat. Adelpho || castigatore.

4°. 14 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, [A_4], B, Bij, [$B_{3,4}$], C, Cij, [C_3], Ciiij, [$C_{5,6}$].

Berlin, Kgl. Bibl. 4°. P o 1659. 1.

Publ.: Faksimile bei U. Höpli, Mailand 1896. — F. A. S. 40, Fig. 22 (die Hemisphäre).

Litt.: Harrisse, B A V nr. 61. — (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866), 114. — Racc. Col. VI 210 nr. 1345. — Gallois, Les géographes allemands 1890, 48. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, I nr. 104. — Proctor II nr. 99.

111. Ringmann, instructio, Straßburg, 1511.

1. Bl. r. (in Antiqua): INSTRVCTIO MANVDVCTIONEM || PRESTANS IN CARTAM ITINE||RARIAM MARTINI HILACO||MILI: CVM LVCVLEN||TIORI IPSIVS EV||ROPAE ENAR-|| RATIONE || A RIN||GMANNO PHILESIO CONSCRIPTA. — A ij r.: Illustrissimo principi Anthonio Lothoringię ac || Barri Duci. ꝛc. Martinus Hylacomilus sese || humiliter commodat . . . . Vale princeps illustrissime Ex oppido diui Deodati. || Anno dñi. M. D. xi. kł. Martij. — B r.: Descriptio Europae || Philesius Vogesigena Martino Hylacomilo S. P. D. — Eiij v.: Argentorati Ex Officina Impressoriae Joannis Gruniñger: || Julio Secundo Pontifice Maximo in ecclesia praesi-||dente, Maximilianoqꝫ Caesare Rhomano || Augusto: inclyto: victorioso, Et || Ludouico. x ij. poten-||tissimo Gallo||rum rege || Christiani orbis habe-||nas vnanimiter ac fęlicissime tra||ctantibus. Anno salutis. M. D. xi. Men||se Aprili. — Die Karte, zu der der Text gehört, ist von Fr. v. Wieser 1893 in München publiziert worden.

4°. 24 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij und III, [A_4] IIII, B und V, Bij und

VI, Bij und VII, [B_4] und VIII, C und IX, Cij und IX (!), Ciij und X (!), Ciiij und XV (!), [C_5–$_8$], XII, XII, XV, XV (!), D und XV (!), Dij und XVI, Diij und XVII, [D_4], XVIII, E und XIX, Eij und XX, Eiij und XXI, [E_4] leer.

Jena, Universitätsbibl. Geogr. I. q. 2. — München, Universitätsbibl. 4°. Hist. aux. 722. — München, Hof- und Staatsbibl. It. coll. 22^m. 4°; pract. 25, 11. 4°; H. sept. 59, 1. 4°. — Nürnberg, German. Mus. Bibl. Scheurl 433 (370) p. 1. — Berlin, Kgl. Bibl. 4°. Ps 3000. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 83, früher Helmst. 4°.

Litt.: Panzer VI 52. 213. — (D'Avezac), Martin Hylacomylus (Extrait des Annales des voyages 1866), 136 f. — Gallois, Les géographes allemands 1890, 57. — Proctor II 9922 (wo irrtümlich introductio steht).

112. Ringmann, instructio, Straßburg, 1511.

1. Bl. r. (in Antiqua): INSTRVCTIO MANVDVCTIONEM || PRESTANS IN CARTAM ITINE||RARIAM MARTINI HILACO||MILI: CVM LVCVLEN-||TIORI IPSIVS EV-||ROPAE ENAR-|| RATIONE || A RIN||GMANNO PHILESIO CONSCRIPTA. — Aij r.: Illustrissimo Principi Anthonio Lothoringiae ac || Barri Duci: Martinus Hylacomylus sese || humiliter commendat . . . VALE princeps illustrissime || Ex oppido Diui Deodati. — B r.: Descriptio Europae || Philesius Vogesigena Martino Hylacomylo S. P. D. — Eiij v.: Argentorati Ex Officina Impressoria Joannis Gruninger: || Julio Secundo Pontifice Maximo in ecclesia presi-||dēte Maximilianoq; Caesare Rhomano || Augusto: inclyto: victorioso. Et || Ludouico. XII. poten-||tissimo Gal-||lo-||rum Rege. || Christiani orbis habe||nas: vnanimiter ac felicissime tra||ctantibus. Anno salutis. M. D. XI. Men-||se Aprili.

4°. 22 Blatt. Pag.: [A], Aij und oben II, A iij und III, [A_4] IIII, B und V, Bij und VI, Biij und VII, [B_4] VIII, C und IX, Cij und X, Ciij und XI, [C_4–$_6$] XII, XIII, XIIII, D und XV, Dij und XVI, Diij und XVII, [D_4] XVIII, E und XIX, Eij und XX, Eiij und XXI, [E_4] leer.

Dresden, Kgl. Bibl. Lit. Rom. B. 3031/4. — München, Hof- und Staatsbibl. A. gr. a. 277, 6.

Litt.: S. vorige nr. und Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, I nr. 121.

113. Joannes Schöner, luculentissima . . . descriptio, Nürnberg, 1515.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Luculentissima quaedā || terrae totius descriptio: cū multis vtilissimis Cos- || (in Antiqua) mographiae iniciis. Nouaq; & q̄ ante fuit verior Europae nostrae forma-||tio. Praeterea, Fluuiorū: montiū: prouintiarū: Vrbiū: & gen-

tium q̄ pluri·‖morū vetustissima nomina recentioribus admixta vocabulis. Multa etiā ‖ quae diligens lector noua vsuiqȝ futura inueniet. ‖ (in gotischer Schrift) Ad Lectorē Joannis Hiltner Lichtenfelseñ. ‖ (in Antiqua) EPIGRAMMA. ‖ — Folgen vier Distichen. ‖ (in gotischer Schrift): Cum Priuilegio Inuictis. Romanorū Impera. ‖ Maximiliani per Octo annos: ne quis imprimat: ‖ aut imprimere procuret codices hos: cum Globis ‖ Cosmographicis: sub mulcta quinquaginta flore·‖norum Reneñ. et amissione omniū exemplarium. — 1. Bl. v. Wappen. — a ij r.: Reuerendissimo in chri‖sto Patri ac domino. Dño Georgio ecclesiae ‖ (in Antiqua) Babenbergeñ. Episcopo dignissimo: domino ac patrono suo grati·‖osissimo: Joannes Schoner Charolipolitanus: praesbyter: Mathema‖ticus humilime (!) sese cōmendat . . . . Anno deificae natiuitatis Millesimo·‖quingentesimodecimoquinto Nono Calendas Aprilis. — [L_8] r.: ❡ Impressum Noribergae ī excusoria officina ‖ Joannis Stuchssen. Anno domini. 1515.

4°. 80 Blatt. Pag.: [a], a ii, a iii, a iiii, a v, [a_{6-8}], b, b ii, b iii, b iiii, b v, [b_8], [A], A ii, A iii, A iiii, A v, [A_{6-8}], B, B ii, B iii, B iiii, B v, [B_{6-8}], C, C ii, C iii, C iiii, ebenso D, E, F; G, G ii, G iii, [G_4]; H, I = B; K, K ii, K iii, K iiii, [K_{5-8}], L, L ii, L iii, L iiii, L v, [L_6]. Von A ii = Fo. 1 an sind die Blätter auch noch gezählt [L_8] = Fo. 65.

Hannover, Kestner-Museum II 293. — Göttingen, Universitätsbibl. 4°. Geogr. 363. — Nürnberg, Stadtbibl. math. 4°. 861 und 860. — Leipzig, Universitätsbibl. Lndr. u. Vk. 107 f. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Geogr. univ. 102ᵃ. — München, Universitätsbibl. 4°. Hist. aux. 656. — Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 72. Quodl. 4°. — Bamberg, Kgl. Bibl. M. V. 1. — Augsburg, Stadtbibl. — Jena, Universitätsbibl. Geogr. I q 3.

Litt.: Harrisse, B A V nr. 80. — Wieser, Magalhães-Straße 1881, 19 f. — Gallois, Les géographes allemands 1890, 78 f. 102 f. — Stevens and Coote, Johannes Schöner 1888, 149 nr. 2 (nicht ganz genau). — Schottenloher im Zentralbl. f. Bibliothekswesen XXIV 1907, 145.

114. Joannes Schöner, luculentissima . . . descriptio, o. O. u. J.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): Luculentissima quedam ter‖re totius descriptio: cū mul‖tis vtilissimis Cosmographie iniciis. Nouaqȝ ‖ et q̄ȝ ante fuit verior Europe nostre forma‖tio. Preterea. Fluuiorum. montium pro‖uintiarū vrbium et gentium q̄ȝ plu·‖rimorū vetussima (!) nomina recētio‖ribus admixta vocabulis. ‖ Multa etiam que dili‖gens lector no‖ua vsuiqȝ fu‖tura inue‖niet ‖ Ad lectorem Jannes (!) Hilt‖ner Lichtenfelseñ. Epigramma. — Folgen vier Distichen. Das Privileg fehlt. — 1. Bl. v.: Reuerendissimo in christo ‖

patri ac domino Domino Georgio ecclesie Babēber||gen̄. episcopo dignissimo: domino ac patrono suo gra||ciosissimo: Joannes Schoner Charolipolitanus p̄s||byter: mathematicꝰ humilime sese commendat. . . . . [A ii] r.: . . . Anno deifice natiuitatis Millesimoquingentesimo || decimoqninto (!) Nono Calēdas Aprilis. — Nicht nur der übrige Satz des Buches weicht von dem der vorherigen nr. völlig ab, sondern es fehlen auch z. B. die Register, die in nr. 113 auf Blatt aiiii—[b_8] stehen. Auch das Register am Ende (nr. 113, Blatt Liiii v.—[L_8] r.) und die Angabe von Druckort und Druckjahr fehlen. Das Buch schließt mit den 9 Distichen des Joannes Hiltner auf einen Himmelsglobus Schöners.

4°. 74 Blatt. Pag.: [A], Aii, Aiii, [A_{4-6}], b, bij, [$b_{3,4}$], ci, [c_2], ciii, [c_4], B, [B_2], Biii, [B_4], A, Aij, [$A_{3,4}$], ebenso B, C; D, Dij, Diij, [D_{4-6}] E—G = A, nur statt Gij steht da Fij, Hi, Hij, [$H_{3,4}$], Ii, Iii, [$I_{3,4}$] K, L = A; M, [M_{2-4}], N, Nij, Niij, Niiij, Nv, [N_6].

Lübeck, Stadtbibl. Geogr. 4°. 533. Das einzige bisher bekannte Exemplar dieser Ausgabe; das von J. Fischer, Die Entdeckungen der Normannen in Amerika 1902, 60 f., Anm. 3 erwähnte Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibl., das wahrscheinlich mit dem Lübecker übereinstimmt, läßt sich nicht auffinden.

115. Franciscus Monachus, De orbis situ ac descriptione, Antwerpen, 1524 (?).

1. Bl. r. (in Antiqua): DE ORBIS || SITV AC DESCRIPTIONE, AD RE || (in Cursivschrift) uerendiss. D. archiepiscopum Panormitanum, || Francisci, Monachi ordinis Frāciscani, || epistola sane quā luculenta. In qua || Ptolemaei, caeterorumqꝫ supe||riorū geographorum hal||lucinatio refellitur, || aliaq́; praeterea || de recens || inuen|| tis || terris, mari, insulis. Deditione papae Joannis De situ || Paradisi, & dimensione miliarium ad pro||portionē graduum coeli, praeclara || & memoratu digna recen||sentur. — 1. Bl. v. und 2. Bl. r.: Die östliche und die westliche Halbkugel mit den Überschriften (in Antiqua): Hoc orbis Hemisphaerium cedit regi Lusitaniae und Hoc orbis Hemisphaerium cedit regi Hispaniae. — 2. v.: IOANNES CARONDELETVS, AR·||CHIEPISCOPVS PANORMITA·||NVS FRANCISCO MONA·||CHO SVO S. || — A_3 r.: REVERENDISS. PARITER, AC IL·||lustrissimo domino Archiepiscopo Panormi||tano, Joanni Carondeleto, Fran·||ciscus Monachus, Salutē. — [B_7] v.: EXCVDEBAT MARTINVS CAE·||sar, expensis honesti viri Rolandi Bollaert, com·||morantis Antuerpiae iuxta portam Ca·||merę, sub intersignio maio·||ris falconis albi. — [B_8] v. Buchdruckerzeichen von Martin Kaiser, auf einem Band: SOLA FIDES SVF-

FICIT. — Darunter zwei Löwen zu beiden Seiten eines Wappens M K. Unter dem Ganzen steht 1524 (die letzte Zahl ist nicht klar).

8°. 16 Blatt. Pag.: [$A_{1,2}$], A_3, A_4, [A_{5-8}], B, B_2, [B_3], B_4, [B_{5-8}].

Stuttgart, Kgl. Landesbibl. Geogr. 12°.

Publ.: Gallois, de Orontio Finaeo 87—105. — Die beiden Halbkugeln: Gallois a. a. O. 43. — Periplus fig. 41 (nach einer andern Ausgabe). — Harrisse, Discovery of North-America 548. — Michow in der Festschrift der Hamburgischen Amerika-Feier 1892, 18.

Litt.: Gallois a. a. O. 41 und Les géographes allemands 202. — Harrisse, BAV nr. 131 und a. a. O. 282 f. 548 f. — S. Ruge, Peterm. Mitt. Erg.-Heft 106, 47. — Kretschmer, Entdeckung Amerikas 415. — Periplus 98. 100, Anm. 1. — Denucé, Eerste vlaamsch taal- en geschiedkundig congres.

116. Franciscus Monachus, Dasselbe, de orbis situ ac descriptione, Antwerpen, 1565.

Titel (in Antiqua): DE ORBIS || SITV, AC DESCRI-||PTIONE, AD REVERENDISS. || D. Archiepiscopum Panormitanum, Fran-||cisci, Monachi ordinis Franciscani, epistola || sanè quam luculenta .... ANTVERPIAE, || Excudebat Joannes Withagius. || Anno 1565.

8°. 19 Blatt. Pag.: [F], F_2, F_3, F_4, F_5, [F_{6-8}], G, G_2, G_3, G_4, G_5, [G_{6-8}], H, H_2, [H_3].

Berlin, Kgl. Bibl. 8°. 18, 2. — München, Hof- und Staatsbibl. 8°. It. sing. 448, 1. — Celle, Kirchenministerialbibl. Ta 103 : 6.

117. Laurentius Friess, Uslegung der Mercarthen, Straßburg, 1525.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): USlegung der Mer||carthen oder Cartha Marina || Darin man sehen mag/ wa einer in der welt sey/ vnd wa ein ietlich || Land/ Wasser vnd Stat gelegē ist. Das als in dē büchlin zefindē. — 1. Bl. v.: Dem Ersamen hern Johann Grieninger || Burger vnd Buchtrucker zu Straßburg || embüwt ich Laurentius Frieß/ natürlicher || Philosophus heyl || .... Geben zu Straßburg vff die stund do die Sonne was im ·xxj· grad vnd || xl·minuten der fisch. des Jars do man zalt. 1525. — [E_6] xxxiii r.: Getruckt zu Straßburg von || Johannes Grieninger/ vnd || vollendet vff vnser Lie||ben Frawen abent der || geburt. Jm Jar || 1·5·2·5.

Fol. 33 Blatt. Pag.: [A], A ij — [E_6]; daneben sind die Blätter durch lateinische Zahlen bezeichnet, die aber vielfach falsch sind. Diese „Uslegung" ist der Text zu IV. Ber. nr. 36.

Königsberg, Stadtbibl. N 104[3]. — München, Universitätsbibl. 2° libri rari 5. — Maihingen, Fürstl. Öttingen-Wallersteinsche Fideikommißbibl. IV 214 fol. — Göttingen, Universitätsbibl. Geogr. 624 fol.

Litt.: Harrisse, BAV nr. 133. — Gallois, Les géographes allemands 1890, 65. — Fischer und v. Wieser, Die älteste Karte mit dem Namen Amerika 1903, 22. — Fehlt bei Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893.

118. **Laurentius Frisius**, Uslegung der mercarthen, Straßburg, 1527.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): USlegung der mercar||then oder Cartha Marina Darin || man sehen mag/ wo einer in der wellt sey/ vnd wo || ein yetlich Landt/ Wasser vnd Stadt || gelegen ist. Das alles in dem || büchlin zu finden. — Darunter der Doppeladler. — 1. Bl. v.: Dem Ersamen Johañ Grieninger Bürger vnd || Buchtrucker zu Straßburg/ || embüwt ich Laurẽtius || Frieß/ natürli·||cher Philoso·||phus heyl .... Geben zu Straßburg vff || die stund da die Sonne was im ·xxi· grad vnd ·xl· minuten der fisch. || des Jars da man zalt M.D.XXV. — [D_8] XVI r.: Getruckt zu Straßburg von || Johannes Grieninger/ vnd || vollendet vff sant Erasi||mus tag. Im Jar. || 1·5·2·7.

Fol. 26 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij und III [A_{4-6}], B, B ij, [B_{4-6}], C, C ij und XV, C iij und XV, C iiij und XVI, [C_5] XVIII, [C_6], D und XIX, D ij und XX, D iij und XXI, D iiij und XXII, D v und XXIII, [D_6] XXIIII, [D_7] XXV, [D_8] XVI [!].

Dresden, Kgl. Bibl. Geogr. A 45. — München, Universitätsbibl. 2°. Libri rari 6. (2° Hist. aux. 633[a]). — München, Hof- und Staatsbibl. fol. Geogr. univ. 28. (Die Paginierung von A ist abweichend). — Basel, Universitätsbibl. E T I 4[a] fol. — Hamburg, Commerzbibl. 1237.

Litt.: S. vorige nr. — Harrisse, BAV add. nr. 83. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, I nr. 233.

119. **Laurentius Friess**, Underweisung und Ußlegunge der Cartha Marina, Straßburg, 1530.

1. Bl. r. (in gotischer Schrift): UNderweisung || vnd vßlegunge || der Cartha Marina oder die mer||cartẽ/ Darin man sehen mag/ wa einer in d' welt sy/ vnd wa ein ytlich || land/ wasser vnd stet ligẽ/ als in dẽ büchlin angezögt vñ in d' chartẽ zu sehen. — 1. Bl. v.: Dem ersamen Johañ Grienynger Bürger vnnd Buchtrucker || zu Straßburg/ enbüwt ich Laurentius Frieß || natürlicher Philosophus heyl .... Geben zu Staßburg (!) vff die stund da die Sonne was im ·xxi· gad (!) vnd || xl. minuten der fisch. des Jars da man zalt M.D.xxv. — [D_8] r.: Gedruckt zu Straßburg von || Johannes Grieninger vnd || vollendt vff Sant Jörgẽ || abent. Jm jar M.D.xxx.

Fol. 22 Blatt. Pag.: [$A_{1,2}$], A iij, A iiij, [$A_{5,6}$], B, B ij, B iij, [B_4], C, C ij, C iij, C iiij, [$C_{5,6}$], D, D ij, D iij, D iiij, [$D_{5,6}$].

Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 9. 5. Geographicorum. — München, Hof- und Staatsbibl. fol. Geogr. univ. 28[c].

Litt.: S. nr. 118. — Kunstmann, Entdeckung Amerikas 1859, 138 f. — Harrisse, B A V nr. 158; add. nr. 90. — Schmidt, Répertoire bibliogr. strasbourgeois 1893, I nr. 246.

120. Joannes Schöner, opusculum geographicum, Nürnberg, 1533.

1. Bl. r. (in Antiqua): IOANNIS SCHO-||NERI CAROLOSTADII OPVSCV=||LVM GEOGRAPHICVM EX DIVERSORVM LI||bris ac cartis summa cura & diligentia colle-||ctum, accommodatum ad recenter ela-||boratum ab eodem globum de-||scriptionis terrenae. || IOACHIMI CAMERARII. — Folgen 5 Distichen. — 1. Bl. v.: Globus. — A_2 r.: ILLVSTRISS. PRINCIPI AC DOMINO, DOMI||mino (!) Joanni Friedericho Duci Saxoniae, Marchioni || Misniae. Electori Imperiali etc. Domino S. be||nigniss. Joannes Schönerus Carolo-||stadius S. D. — Schließt A_2 v.: Ex urbe Norica Id. Nouembris. || Anno XXXIII. — Ohne Kolophon.

4°. 22 Blatt. Pag.: [A], A_2, A_3, [A_4], B, B_2, B_3, [B_4], ebenso C, D; E, E_2, E_3, E_4, [$E_{5,6}$], [E_6] leer.

Dresden, Kgl. Bibl. Geogr. A 600, 52, 4°; Geogr. A. 529 (Blatt [E_6] fehlt). — Berlin, Kgl. Bibl. Po. 5240. — Frankfurt, Stadtbibl. Astronom. 290. — Bonn, Universitätsbibl. M 246 = O. 381, 4°. — Jena, Universitätsbibl. Geogr. I q. 4°. — München, Universitätsbibl. S-B Math. $^{6}\frac{g}{6}^{5}$ 4°. (Bl. [E_6] fehlt); 4°. Hist. aux. 618. — München, Hof- und Staatsbibl. 4°. Geogr. univ. 103. — Breslau, Universitätsbibl. Hist. un. II. Qu. 731. — Wolfenbüttel, Herzogl. Bibl. 171, 56 Quodlib. 4°. — Nürnberg, Stadtbibl. Geogr. 860[c].

Litt.: Harrisse, B A V nr. 178. — Stevens and Coote, Johannes Schöner 1888, 158, nr. 19 (nicht ganz genau).

121. Sebastianus Cabotus, declaratio chartae novae navigatoriae domini almirantis, 1544.

1. Bl. r. (in Antiqua): DECLARATIO || CHARTÆ NOVÆ NAVI-||GATORIÆ DOMINI || ALMIRANTIS. || — A ij r.: genau dasselbe. Dann: No. 1. || ARCHITALASSVS Dominus || Christophorus Colon: natione Ligur, || . . . Nun kommen 16 Nummern, in denen die einzelnen Punkte der Karte beschrieben werden. — No. 17. || SEBASTIANVS Cabotus dux & archigu-||bernius S. c. c. m. dñi. Caroli Imperatoris huius nomi-||nis quinti, & regis Hispaniae domini nostri summam || mihi manum imposuit, & ad formā hanc

protrahens, ‖ plana figura me delinianit, anno ab orbe redempto, na-‖tiuitate domini nostri Jesu Christi M. D. XLIIII. . . . — Dij r. beginnt ein spanischer Text: LOS Astrologos açerca de los antiguos diuidian ‖ latierra segū su latitud en siete partes . . . — Dij v. beginnt der spanische Text: DECLARATIO ‖ TABVLÆ NAVIGATORIÆ ‖ DEL ALMIRANTE, aber er enthält 22 Nummern.

4°. 24 Blatt. Pag.: [A], A ij, A iij, $[A_4]$, B, B ij, B iij, $[B_4]$—$[F_4]$ regelmäßig.

München, Universitätsbibl. 4°. Libri rari, $\frac{5}{8}$ (4° Hist. aux. 1270. S.-N. 74). (Das einzige in Europa bekannte Exemplar.)

Litt.: Winship, Cabot bibliography 1900, 19 nr. 55. — Über die Karte selbst vgl. S. Ruge, Peterm. Mitt. Erg.-Heft 106, 66.

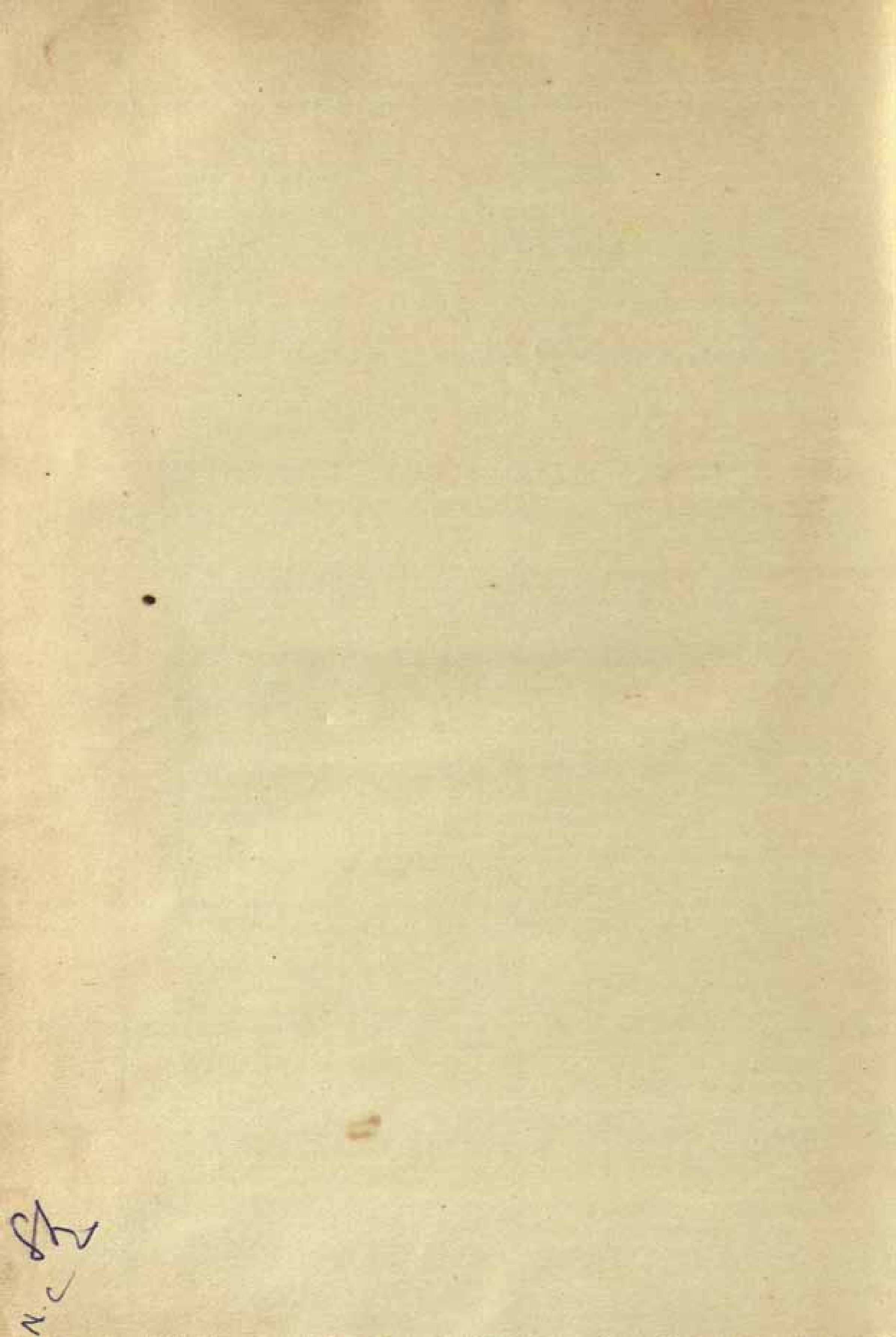
Namensverzeichnis.

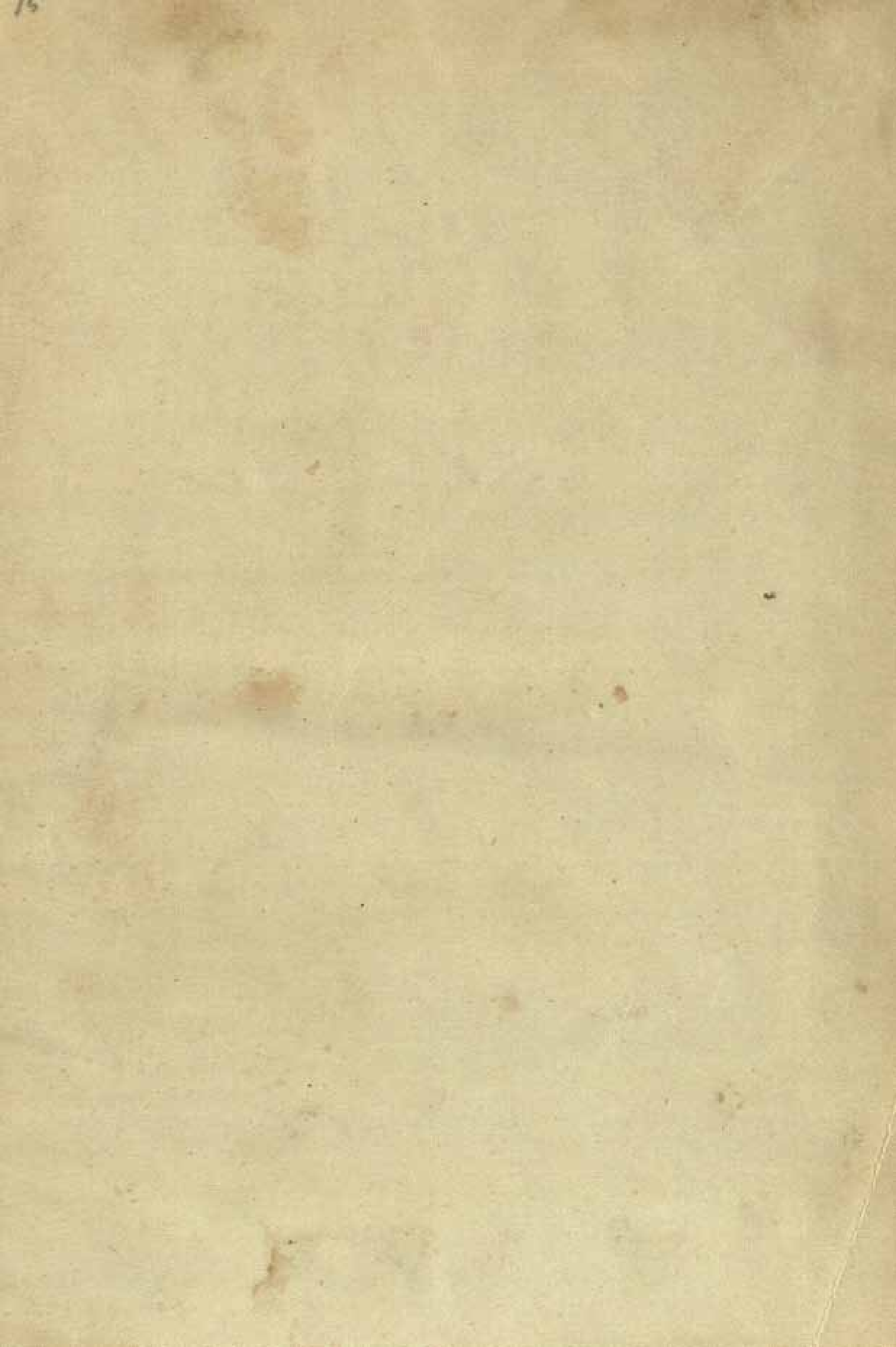
I. Karten.

(Enthält auch die in den früheren Berichten aufgeführten Karten; I = I. u. II. Bericht, III = III. Bericht u. s. w.; weggelassen ist die Rubrik „Anonymus". Die in Klammern stehenden Zahlen bezeichnen die Karten und Drucke, auf denen der Name nicht an erster Stelle steht oder für die er nur vermutungsweise angenommen ist.)

II. Texte.

(134/...)









"A book that is shut is but a block"
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.
S. B., 148. N. DELHI.